

# Xenopoliana

*Buletinul Fundației Academice "A. D. Xenopol" din Iași*

În acest număr:

## CONFESIUNE, SOCIETATE, NAȚIUNE

Semnează:

Gabriel Catalan, Dorin Dobrințu, Augustin Ioan,  
Silviu Lupașcu, Dănuț Mănăstireanu, Paul E. Michelson,  
Victor Neumann, Flavius Solomon, Ernst Chr. Suttner,  
Cătălin Turliuc, Nicoleta Maria Turliuc, Alexandru Zub

Restituiri: A.D. Xenopol:

*În chestiunea religioasă:  
Secularizarea – chestiunea juridică.*

A. D. XENOPOL  
BIBLIOTECA  
Cota P-187

VII, 1999, 3-4

# *Xenopoliana*

*Buletinul Fundației Academice "A. D. Xenopol"*

**VII, 1999, 3–4**

**RESPONSABIL DE NUMĂR:**

**Flavius Solomon**

**COORDONATOR:**

**Alexandru Zub**

**TEHNOREDACTARE COMPUTERIZATĂ:**

**Mihaela Daniluc**

**ADRESA REDACȚIEI:**

**Str. Lascăr Catargi 15, RO– 6600 Iași**

**E-mail: xeno@mail.dntis.ro**

**Tel.: 00– 40– 32– 212614**

**VOLUM APĂRUT CU SPRIJINUL  
FUNDAȚIEI PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ**





## CUVÂNT ÎNAINTE

Tema noului volum din *Xenopoliana* nu poate surprinde. Intră în programul revistei o extensie continuă a subiectelor abordate, ca și reluarea sau aprofundarea acestora. Volumele scoase până acum atestă din plin preocuparea de a nu ocoli marile teme ale timpului nostru, de a facilita pe cât posibil o aducere la zi, sub unghi teoretic, bibliografic, critic, mai ales pentru studioșii mai tineri, încă lipsiți de resurse.

Postmodernismul, integrarea, elitele, minoritățile, modernizarea ca proces continuu, învățământul istoric – iată câteva teme de mai larg interes, care merita să fie puse în discuție și cu uneltele istoricului. Instituționalismul, modelele structurante, tradiția și înnoirea, sociabilitățile de tot felul intrau în aceeași viziune analitică, pe seama căreia se puteau închipui apoi alte abordări și eventuale sugestii de primenire a discursului istoric.

Ocupându-ne acum de *Confesiune, societate, națiune*, concepte și realități intens dezbătute în ultimii ani, facem un pas mai departe în același sens, care presupune deopotrivă efort de conceptualizare și analiza materialului faptic susceptibil a nutri o cunoaștere mai adâncă a realității. Un atare temei profesional e dublat, în ultimul timp, de o exigență civică, dat fiind că istoria a fost invocată ca suport al unei ierarhizări profesionale în România. *Proiectul de Lege privind regimul general al cultelor religioase*, depus la Parlament în luna septembrie 1999, conținea o asemenea prevedere, supusă numaidecât unei aspre critici de către societatea civilă. Ideea de stat ortodox venea în contradicție cu principiul secularizării admis mai peste tot în lume și inevitabil la acest sfârșit de secol. Istoricii nu au luat parte decât sporadic și timid la amintita dezbateri, al cărei final (dacă există) nu se întrevide încă. Un motiv în plus pentru a dedica noua fasciculă din *Xenopoliana* relației dintre *confesiune, societate și națiune*, relație schimbătoare, evolutivă, dar implicând unele constante demne de pus în lumină.

Analizele incluse în acest volum, elaborate nu doar de istorici, valorifică diacronia ca o șansă de a defini mai corect problemele contemporane, în lumina unor evoluții mai ample, unele ținând chiar de lunga durată. Studii mai vechi (Matthias Bernath, Virgil Cândea, Alexandru Duțu, Keith Hitchins, Pompiliu Teodor, Emanuel Turczynski, Krista Zach etc.) puteau constitui repere pe această cale. Altele mai noi (Cesare Alzati, Nicolae Bocșan, Maria Crăciun, Olivier Gillet, Ovidiu Ghitta, Harald Heppner, Hans-Christian Maner etc.)

adaugă sugestii cognitive de un interes indiscutabil. Cesare Alzati, autorul unui prețios volum, *În inima Europei: studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, nu ezita să releve specificul abordării sale atunci când spunea că îl preocupase ideea “de a lămuri fenomene pe care izvoarele le mărturiseau și de a înțelege lumea din care acele fenomene făceau parte”. Diversități complementare s-au putut degaja din analiza lor, iar aceste diversități îndeamnă, fie că e vorba de ideologii religioase ori seculare, la a se recunoaște “o caracteristică fundamentală a realității: complexitatea”, una pe care demersul istoriografic o pune cel mai pregnant în lumină. “De fapt, insistă același autor, doar acceptând în instanță istorică ideea de complexitate, rezultă în mod inevitabil determinarea profundelor interacțiuni care au marcat evoluția popoarelor și a bisericilor și doar așa este posibilă, dincolo de tensiuni și de conflicte doctrinare sau ecleziastice, evidențierea unor preocupări și scopuri consonante și de multe ori chiar a unui substrat comun, cultural sau antropologic” (Cesare Alzati, *Popoare, biserici și istorie*, in 22, X, 48, 1999, pag. 14).

Asemenea idei puteau fi întâlnite, la începutul secolului XX, în scrierile lui N. Iorga, V. Pârvan, G. Brătianu, pentru a nu-i aminti decât pe acești corifei ai istoriografiei noastre moderne. Ele consună cu observația făcută în alt secol de Fustel de Coulanges, că o bună cunoaștere mutuală apropie, pe când necunoașterea separă. Nu altfel gândea, mai aproape de noi, episcopul anglican Mark Santer, atunci când definea istoria ca un instrument de reconciliere a memoriilor colective.

Ne rămâne să sperăm că acest spirit e recognoscibil și în paginile care urmează, unde experiența istoriografică e complinită de teologie, sociologie, culturologie. Ele nu s-au dorit polemice, chiar dacă momentul justifica o asemenea manieră, ci lămuritoare.

Câteva pagini din A. D. Xenopol, menite să reactualizeze consonant secvențe din opera celebrului istoric, încheie noul volum din revista al cărei spirit tutelar este.

Alexandru Zub

# CONFESIUNE ȘI NAȚIONALITATE LA ÎNCEPUTUL MODERNITĂȚII ROMÂNEȘTI

Cătălin Turliuc

Analizele savante – raționale – asupra religiei și naționalismului se întâlnesc în punctul în care opoziția dintre sacru și profan devine punctul liminar, de început, al oricărui demers întreprins în această direcție. Această opoziție apare firesc, deoarece, în mod implicit, savantul este de partea profanului – prin însăși natura sa – și, mai ales, pentru că nevoile sale de argumentare rațională vor reduce mereu sacrul la profan. Dacă în cazul religiei, lucrurile au fost abordate și discutate pe larg de specialiștii câmpului social, sociologi cu precădere, în cazul naționalismului acest tip de abordare se află încă la începuturi. Cauzele acestei situații își află originea în aspectul proteiform al naționalismului modern și în pletora de teorii dedicate explicării și înțelegerii acestuia. Una dintre teoriile relativ noi cu privire la naționalism îl cataloghează ca fiind o *liturghie secularizantă a modernității*<sup>1</sup>. Acesta este filonul de la care mă revendic în analiza ce urmează, dedicată modului în care confesiunea și naționalitatea au interacționat la începuturile modernității românești.

Întrebarea fundamentală la care încerc să răspund poate fi formulată astfel: *Care este legătura între producțiile sociale ale religiei și ale naționalismului?* Câteva clarificări preliminare se impun. Mai întâi trebuie precizat faptul că abordarea mea este una de tip funcționalist. Altfel spus, voi face distincția între activitățile sociale nereligioase, în funcție de natura lor, dar însoțite de elemente religioase datorită răspândirii religiosului, și activitățile religioase. Același lucru va fi valabil și în cazul naționalismului. Serbările folclorice tradițional românești unde sunt exaltate identitatea și unitatea etniei și a civilizației sale nu sunt mai religioase prin origine și intenție, dacă nu prin expresie, decât celebrarea zilei de 1 Decembrie astăzi. În schimb, rugăciunea monahului isihast sau sărbătorirea hramului unei biserici sunt fenomene religioase în esență, nesusceptibile de denuminizare și de reducere la condiția profană. Naționalismul și religia, deși cu un cadru referențial diferit, au în latura lor funcțională o serie de similitudini evidente asupra cărora vom stărui în cele ce urmează. Și naționalismul, ca și religia, oferă individului un cadru social în care este practicat, stabilindu-se o legătură biunivocă, în sensul că și acesta din urmă solicită afectiv individul cerându-i entuziasmul și devoțiunea sa. Și naționalismul, ca și religia, din punct

de vedere psihologic, favorizează credința în detrimentul cunoașterii raționale și, din această perspectivă, ambele sunt susceptibile a da naștere cu ușurință unor excrescențe totalitare. În fine, naționalismul, ca și religia, face apel continuu la rezervorul emoțional al indivizilor, la nivelul cel mai profund și elementar al acestuia. O pertinentă analiză este dedicată acestor similitudini de C. J. H. Hayes în faimoasa sa lucrare *Nationalism: A Religion*, în care afirmă: “Naționalismul, ca și orice altă religie, își celebrează public riturile în numele și pentru salvarea întregii comunități”<sup>2</sup>. Este drept, totuși, să facem aici o necesară și validă distincție: dacă religiile au în general un mesaj universal, adresat umanității în întregul ei, naționalismele sunt funciar tribale. Totuși, în alcătuirea lor intimă, relațiile internaționale ale lumii moderne s-au construit în perspectiva universalizării națiunii ca formă de aglutinare socială.

În perspectiva naționalismului, națiunea, ca și biserica în perspectiva religiei, constituie o comunitate de aleși. Celebrarea națiunii, ca și a credinței, oferă ritualuri și satisfacții emoționale de mare profunzime. Națiunile moderne, ca și religiile tradiționale, au scrieri sfinte, mituri, martiri, eroi, sărbători publice, rituri inițiatice, jurăminte, dușmani declarați etc. Ba mai mult, în cazul evreilor, națiunea se confundă cu mozaismul, deci confesiunea. Exemple ale unor astfel de legături în care etnia sau naționalitatea se confundă cu o confesiune sau un rit există și în alte cazuri.

Coexistența naționalismului cu religia poate fi redusă prin simplificare la trei situații: a. opoziție violentă; b. evoluție paralelă și, c. contopire. În prima situație putem invoca național comunismul, în a doua, situația din țările democrat liberale, iar în a treia, situația din Israel, Armenia, Japonia etc. Evident, peste tot, naționaliștii fundamentalști preferă cea de-a treia situație, lucru care ne dezvăluie poziția centrală ocupată de religie în dezvoltarea naționalismului modern.

Producțiile sociale ale religiei sunt, la rigoare, produsele activității religioase ale actorilor religioși. Exact aceiași situație o întâlnim și în cazul naționalismului. Mai mult, în cazul naționalismului, ca și al religiei, întâlnim trei categorii de actori: producătorii, gestionarii și credincioșii. Urmărirea sistematică a răspunsului la întrebarea formulată la începutul analizei noastre trebuie să ne conducă la examinarea producțiilor respective ale celor trei categorii, în contextul istoric al debutului modernității românești. Este ceea ce vom face în continuare.

A devenit un loc comun în istoriografie faptul că “redeșteptarea” națională românească s-a făcut (și) sub faldurile confesiunii, mai ales în Transilvania, acreditată fiind, în acest sens, confesiunea greco-catolică. O întreagă pletoară de istorici, mai vechi sau mai noi, vorbesc despre spațiul transilvan ca fiind locul originar al naționalismului emancipator românesc. Aceștia apelează apoi la fenomenul transculturăției pentru a explica cum acest naționalism i-a cuprins, mai apoi, și pe românii din spațiul extracarpatic. Atingem deci, la acest nivel,

problema unei ideologii identitare. Se cuvin aici câteva lămuriri teoretice absolut necesare. Dacă considerăm că o ideologie este un discurs structurat în care se recunoaște o categorie socială cu interesele ei de a-și impune propria dominație, atunci trebuie să admitem că pot exista naționalisme conservatoare și naționalisme revoluționare. O astfel de imagine, care din păcate mai stăruie încă, este rodul unei neînțelegeri profunde a modelului de gândire cartezian, pentru că este total anacronic să reducem o ideologie, chiar în condițiile modernității, la o ideologie politică. O ideologie este un cadru de înțelegere a ființei umane, a societății și universului, organizată în jurul câtorva valori esențiale. Ea se caracterizează printr-o ridicată potențialitate de explicare a acțiunilor umane și, la nivelul structurii sale, ea solicită adeviziunea totală a membrilor care o împărtășesc, comuniunea dintre ei, excluderea altor cadre de gândire structurate, o etică specifică. În acest sens, consider și eu naționalismul o ideologie. Coexistența unor ideologii în aceeași secvență cronotopică, așa cum ne-o arată istoria, presupune cu necesitate raporturi de subordonare între acestea. De aceea și istoriografia română acreditează, în mare ei majoritatea, ideea potrivit căreia identitatea națională a supraordonat-o pe cea confesională – mai ales că, în Transilvania, în zorii modernității vorbim de o pluriconfesionalitate românească – care a devenit o simplă formă de expresie a principiului național.

Percepția că o ideologie acceptă fără opoziție o multitudine de comportamente umane din cele mai diverse, de la cele sexuale la cele legate de practica religioasă, este o iluzie. Să oferim numai câteva exemple: naziștii au desconsiderat cercetarea în domeniul nuclear considerându-l “fizică evreiască”, staliniștii au considerat la început genetica o “pseudo-știință burgheză”, înalții prelați medievali au văzut în alchimie (chimie, la nivelul epocii) o știință (lucrare) “diavolească” etc. Deci, cu cât o ideologie are o nevoie mai mare de consolidare, cu atât mai mult se apropie de o credință religioasă. Reciproca este perfect valabilă: o credință religioasă poate deveni o ideologie politică și națională. Diferența fundamentală, pentru mine, între o ideologie și o credință religioasă este funciar una de ordin cantitativ. Ideologia este rezultatul nevoii de a impune o ordine rațională într-un spațiu social și geografic dat. Credința este consecința nevoii individului de a depăși o angoasă și, în principiu doar, nu are nevoie de o cristalizare spațială și geografică. Cu toate acestea, activitatea religioasă produce în mod spontan grupuri, când nu se exercită direct în grupurile definite de morfologie. Comunitățile religioase se suprapun peste grupuri profane, culturale, politice și economice: creștinătate/arie culturală europeană; biserica din Anglia sau România/regate sau republici; oraș/episcopie; cartier/parohie; sat/parohie; corporație/confrație etc. Toate aceste grupuri, anterior formate prin finalități nereligioase, pun problema calității practicilor religioase care se desfășoară la nivelul lor. Riscul unei folosiri a confesiunii în alte scopuri decât cele religioase este foarte mare. Între o religie și o ideologie identitară menită să-i unifice pe indivizi într-un grup sudat, diferența este minimă și probabil nulă

pentru cei mai mulți dintre cei implicați. Uzanța socială a religiei pierde din profunzimile care se adresează Omului din fiecare om și astfel s-a născut în comunitățile religioase un anume tip de sodalitate care lipsește de regulă în ideologiile identitare<sup>3</sup>. Când credința și ideologia intră într-o simbioză totală se naște o societate totalitară.

Ideologia identitară este extrem de eficace în organizarea unei colectivități umane deoarece ea include și sfera politicului și pe cea individuală<sup>4</sup>. Ea devine astfel o credință, în măsura în care inventează mituri fondatoare, de esență religioasă sau genetică chiar, pentru o comunitate. Scopul ultim al discursului ideologic naționalist este de a se substitui culturii prin înglobarea și supraordonarea ei, orice cultură devenind astfel “națională”.

De cele mai multe ori prezentarea proiecțiilor identitare românești se face fără a se urmări condiționarea imagologică, criteriul alterității – al “celuilalt” – fiind transformat într-o înșiruire de opinii formulate de diverși autori asupra identității românilor. Majoritatea unor astfel de prezentări oferă imaginea “cetății asediate”, a victimizării, care ar fi tipică românilor. Această părere este acreditată ca un loc comun, în special după 1989, fiind adesea transformată în “concluzie științifică”. Evident, câteva citate din autorii epocii considerate semnificative nu pot proba astfel de afirmații, ci pot da doar indicații despre plauzibilitatea lor. Când astfel de citate sunt extrase din scrierile corifeilor Școlii Ardelene, fără să fie urmărite și contextualizate marile probleme sociale și naționale care afectau întregul continent european, posibilitatea de a face afirmații pe jumătate și de a promova aserțiuni drept concluzii devine realitate istoriografică. Scrierile autorilor Școlii Ardelene sunt într-adevăr un izvor demn de toată atenția pentru cei care se ocupă de nașterea naționalismului românesc, dar ele trebuie înglobate într-o perspectivă mai amplă, românească și europeană deopotrivă. Să revenim la istorie: Pentru românii din Transilvania stăpânită de maghiari ortodoxia a fost cel mai important element identitar, pentru care au suferit o discriminare tot mai accentuată, consfințită prin *Unio Trium Nationum* (1437) și prin edictele din secolul al XVI-lea care declarau ortodoxia românilor transilvăneni drept religie tolerată. Dispariția Ungariei și vasalitatea Transilvaniei față de otomani nu a modificat cu nimic statutul românilor. Asemenea popoarelor creștine din Balcani, românii transilvăneni au fost lipsiți de o clasă politică și de un statut politic propriu, singura instituție cu care se puteau identifica nemijlocit fiind biserica ortodoxă. Stăpânirea habsburgică a Transilvaniei, după 1691, nu părea să ofere românilor de aici ceva mai bun. În dorința de a ieși din precaritatea statutului inferior de tolerați, o parte a românilor au acceptat unirea cu Roma în cele două sinoade din 1697 și 1698. În schimbul acceptării celor patru puncte dogmatice prin care catolicismul se deosebește de ortodoxie, dar păstrându-și ritualul, canoanele și calendarul ortodox, sinoadele au dus la emiterea celor două diplome leopoldine (1699 și 1701), prin care privilegiile clerului catolic erau acordate și uniților. Ce a însemnat acest lucru pentru românii de atunci? Nichifor

Crainic ne-a dat acest răspuns: “însăși unirea cu Roma a unei părți de ardeleni e o dovadă a ortodoxismului înrădăcinat în firea acestui popor. Unirea s-a făcut pe câteva puncte dogmatice pe care le știau preoții, dar poporul unit astfel a fost lăsat mai departe în cadrele văzute ale bisericii tradiționale prin ritualul răsăritean care nu e altceva decât dogma ortodoxă poetizată. Prin acest ritual și fragmentul uniților se încorporează în unitatea națională a credinței românești. Fără această condiție unirea cu Roma n-ar fi izbutit. Prin ea triumfă, într-un fel, ortodoxia populară a sufletului românesc”<sup>5</sup>. În fapt, valabil pentru o întregă desfășurare istorică în sens național, afirmația lui Dumitru Stăniloae este esențială: “Această sinteză de latinitate și ortodoxie, ea însăși un miracol și o formă de originalitate a ajutat poporul român să se mențină, prin latinitate, neconfundat cu lumea slavă, iar prin ortodoxie, neconfundat cu lumea naționalităților catolice din vecinătatea apuseană”<sup>6</sup>. Am adus în discuție această problemă – una pentru rezolvarea căreia va mai curge multă cerneală – din credința că nu confesiunea greco-catolică a jucat rolul dominant în afirmarea identității naționale românești în Transilvania, de unde, chipurile, ar fi fost preluată și resintetizată în Principate. Sigur, purtătorii acestei confesiuni au avut un rol important, dar nu determinant. *Mutatis mutandis* extrapolez afirmația lui P.P. Panaitescu: “Este cea mai mare greșeală credința că, dacă noi am fi fost catolici și nu ortodocși și dacă nu am fi avut formele culturii slave, apoi desigur că între boierii de la cramele din Cotnari și de pe valea Teleajenului s-ar fi născut un Rembrandt, un Corneille și un Voltaire, iar la Curtea Veche de pe malul Dâmboviței s-ar fi jucat tragedii, în loc să cânte lăutarii țigani”<sup>7</sup> și la realitatea identității naționale moderne. În fine, fără a fi întrutotul de acord cu o asemenea aserțiune să mai amintim aici reflecția lui Lucian Blaga asupra diferențelor care ar exista la nivelul mundan, al temporalității, între marile confesiuni creștine: “categoriile preferate ale catolicismului sunt cele ale autorității sacral-etatiste: statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credință. Categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale libertății: independența convingerilor, deliberarea, problematizarea, fidelitatea. Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viața, pământul, firea”<sup>8</sup>. Toate acestea, ca de altfel și scrierile lui Drăghicescu, Rădulescu Motru, Ralea, Crainic, Nae Ionescu etc. ca să oferim doar aceste exemple ale unor gânditori, care au reflectat asupra modului în care ortodoxia a influențat asupra vieții naționale românești nu au făcut decât să pună în lumină, pe linie de consecință, ceea ce acestor savanți le-a apărut ca fiind revelatoriu din structura societății românești în raport cu credința. Nici unul dintre ei, din păcate, nu a analizat relația profundă a afirmării reciproce a celor două aspecte – național și confesional – în procesele comunicării sociale și al modernizării societății noastre. Gânditorii occidentali, precum E. Turczynski<sup>9</sup> au mers, dimpotrivă, prea departe cu suprapunerea confesiunii asupra naționalului când au vorbit de realitatea românească. Se vorbește mult în literatura actuală despre “solidaritățile” care au creat

identitatea modernă, incluzând aici și “solidaritățile” confesionale, dar nu se explică cum modernitatea a supraordonat confesiunii, naționalul. Așa numita “criză a bisericii” în vremurile moderne nu poate explica, în opinia noastră, reatașarea unor loialități profunde față de elementul mundan, național. Transferul acesta de loialitate este mult mai profund și are drept piatră unghiulară centralitatea unui nou tip de valori care au fost internalizate de “solidaritățile” organice, “de jos” la propunerea unor noi “solidarități”, “de sus”. În fine, pentru a merge mai departe cu raționamentele în cazul ortodoxiei românești, trebuie afirmat clar că aceasta nu a împiedicat un proces rapid de ridicare economică și culturală a României și nu a pus stavile majore în pătrunderea și asimilarea unor instituții și elemente de civilizație occidentală. “Amprenta ortodoxă” a spiritualității românești a devenit un element important în dezbateră privind identitatea noastră spirituală și accentele definiției ale “românismului”, dilema fiind dacă trebuie, dacă putem și dacă merită să asimilăm cu totul sistemul valorilor apusene sau dacă, dimpotrivă, să împrumutăm doar unele inovații tehnico-economice, lucrând mai departe la afirmarea unei vieți culturale și politice specific autohtone, spre a veni la inevitabila întâlnire cu celelalte națiuni nu ca imitatori stângaci și întârziți, ci ca o entitate etnico-spirituală distinctă. În acest sens, produsele sociale ale religiei și naționalismului s-au întâlnit în mod fericit în modernitatea noastră. În plus, naționalismul românesc a fost precedat și anunțat, în egală măsură, de nativism<sup>10</sup>, curent ideologic care i-a dat forța și argumentarea istorică de care avea nevoie. Înmulțirea auto-proiecțiilor identitare de la noi, pe tot parcursul secolului trecut, a generat discuțiile istoriografice din epocă și de mai târziu, care au avut drept obiect națiunea și naționalismul românesc. Potențarea romantică a acestora a creat imaginea “redeșteptării” naționale, dar nu în afara confesiunii. Ce argument mai bun putem aduce astăzi la întregul nostru eșafodaj de idei decât realitatea incontestabilă a nașterii imnului nostru. La 1848, Vasile Alecsandri scria un manifest în versuri, impregnat de ideile moderne ale epocii, *Către Români*, intitulat mai târziu *Deșteptarea României* și care a fost reluat și publicat în *Gazeta de Transilvania*. În același spirit cu cel al Școlii Ardelene, Andrei Mureșeanu scrie *Un răsunset* ale cărui prime versuri sunt: “Deșteaptă-te române din somnul cel de moarte” și, în plus, adaugă patosului modernizator al lui Alecsandri componenta accentuat națională și creștină (“Preoți cu crucea-n frunte”), ceea ce a făcut ca poezia lui, pusă pe muzică, să fie simțită și în cele din urmă să devină din 1989, imn național.

În încheierea scurtelor noastre considerații se impun câteva concluzii:

Distincția sacru-profan, realitate profund modernă, nu trebuie să afecteze studiul relației naționalism-religie cel puțin la nivelul fazelor incipiente ale procesului modernizării;

Naționalismul și religia împărtășesc o bună parte a manifestărilor și producțiilor lor sociale. Această realitate transcende modernitatea și pătrunde la fel de eficient în post și neo-modernism;

Naționalismul și religia (într-o schemă inevitabil reduționistă) se pot afla în trei situații: opoziție violentă; evoluție paralelă; contopire. Fiecare din aceste situații a generat realități istorice distincte. În plus, o astfel de clasificare nu este valabilă la începuturile modernității oriunde s-ar desfășura acest proces;

Și în cazul românesc, ca și al altor națiuni, suntem obligați să evidențiem tripla calitate impusă de naționalism, ca și de religie: producător, gestionar, credincios;

Stereotipul care atribuie nașterea naționalismului românesc în exclusivitate spațiului transilvan și românilor de acolo, mai toți exponenți lui de vază fiind greco-catolici, trebuie amendat și temperat deopotrivă. Nativismul a fost funcțional pe tot spațiul românesc și nu putem explica nașterea naționalismului românesc doar prin intermediul transculturației;

Modernitatea duce cu necesitate la centralitatea statului și a națiunii, iar în acest sens, confesiunea este supraordonată de elementul național cu care intră în intimă relație;

Confesiunea nu poate fi “acuzată” de realități istorice moderne (subdezvoltare, pasivism, neaderență la “civilizație” etc.) în măsura în care ea însăși are o dinamică proprie, iar termenii folosiți pentru a categorisi un stat, o națiune sau o confesiune nu sunt neutri din punct de vedere etc.

---

1 Pentru mai multe detalii vezi: Cătălin Turliuc, *Nationalism – A liturgy of Modernity*, în vol. O. Ghița, M. Crăciun (eds), *Church & Society in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca, 1998, p. 284-292.

2 C.J.H. Hayes, *Nationalism: A Religion*, New York, 1980, p. 165.

3 O perspectivă amplă asupra acestui subiect vezi la Jean Baechler, *Religia*, în Raymond Boudon (ed.), *Tratat de sociologie*, București, 1997, p. 478-521.

4 Vezi o interesantă discuție asupra acestui aspect în: Jose Forné, *Les Nationalismes identitaires en Europe. Les deux faces de Janus*, Paris, 1994, cap. IV, p.115-137.

5 Nichifor Crainic, *Sensul tradiției*, în Jordan Chimet (ed), *Dreptul la memorie*, Vol. IV, Cluj Napoca, 1993, p.178-179.

6 Dumitru Stăniloae, *Rolul ortodoxiei în formarea și păstrarea ființei poporului român și a unității naționale*, în “Ortodoxia”, anul XXX, Nr. 4, 1978, p. 599.

7 P. P. Panaitescu, “Perioada slavonă” la români și ruperea de cultura Apusului, în *Interpretări românești*, București, 1994. p. 19.

8 Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Opere*, vol. 9, București, 1995, p. 210.

9 Vezi, Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Dusseldorf, 1976.

10 Vezi o discuție mai amplă asupra subiectului în lucrarea mea, *Etnicitate și naționalitate la 1848*, în “Revista Română”, 1998.

# ORTODOXIA ROMÂNĂ ÎN DISPUTELE DIN PERIOADA INTERBELICĂ

Alexandru Zub

Ortodoxia română nu poate fi înțeleasă, în perioada de care ne ocupăm, decât ca parte a fenomenului românesc, ajuns într-un moment de seamă al desfășurării sale. Ținea acel moment îndeosebi de modernitate? Era mai curând ancorat în vechea tradiție, de care voia totuși să se desprindă? Trebuie să considerăm poate "problematică" modernitatea însăși a acelui interstițiu, cum înclină unii specialiști?<sup>1</sup>

Oricum, România interbelică era un stat cu mari și complexe probleme, ca unul ce crescuse brusc, teritorial și demografic, fiind confruntat în consecință cu numeroase greutăți în interior și în relațiile cu lumea din afară. Ea avea de realizat deci o dublă integrare: înăuntru, ca să asimileze rapid noile provincii; în exterior, pentru a-și asigura o poziție cât mai bună pe continent. Cele două serii de eforturi erau evident complementare. Istoricul V. Pârvan a știut să le observe caracterul solidar atunci când lega, după "marele război", nevoia cunoașterii de sine a națiunii române de exigența unei ample difuziuni a valorilor ei dincolo de fruntariile țării.

Această dublă finalitate privea îndeosebi instituțiile academice, dar angaja indirect și restul societății, mai ales așezămintele formative și cele de exercițiu cultic. Ele au "intermediat", după expresia din proiectul descris de Wolfgang Höpken pentru o zonă mai vastă<sup>2</sup>, remodelări în relațiile de putere și un anume progres în ordinea democratică din România.

Unele studii s-au întreprins, consensual, deocamdată focalizate asupra bisericii, ca instituție fundamentală<sup>3</sup>, dar ele pot fi extinse în mod util și la alte instanțe de intermediere. Se poate reține de pe acum îndoiala exprimată de Hans Christian Maner dacă bisericile din epocă au avut un rol integrativ, stabilizant, sau mai curând unul dezintegrator și polarizant<sup>4</sup>. Este o îndoială pe care o întâlnim și la Alphonse Dupront, istoric și antropolog de prestigiu, care a cunoscut bine realitățile românești din perioada interbelică<sup>5</sup>. Ea sugerează nu doar o chestiune punctuală, decurgând anume din situația critică a perioadei, ci și o chestiune de principiu, pusă de atunci mereu în discuție. Biserica era chemată, mai mult ca orice alt așezământ, să sprijine efortul de asanare morală și reconstrucție, mai ales că ea jucase un rol însemnat și în timpul marelui război.

Dezbaterile produse pe seama ei în anii următori aruncă lumini edificatoare asupra societății românești în ansamblu și îngăduie nuanțări în analiza perioadei respective. Ne vom limita aici la unele observații întemeiate mai ales pe studiul relațiilor cu lumea savantă și laiculul.

### 1. O perspectivă eschatologică

Dacă sub regimul comunist studiile de istoria religiei și ecleziologie se consumau în cerc oarecum închis, fiind produse în ansamblu de clerici și destinate aceleiași tagme, deceniul din urmă a cunoscut o veritabilă explozie de publicații elaborate și de mireni. Profitul este deja considerabil, mai ales cu privire la perioada comunistă, a cărei analiză nu e posibilă însă fără analogii cu alte secvențe ale istoriei.

Între acestea, din rațiuni multiple, perioada interbelică se bucură de o atenție specială nu numai printre istorici și comentatori ai fenomenului românesc, dar și la un public destul de larg. Deși scurtă, numai două decenii, ea definește un interstiiu perceput în ansamblu ca o culme a istoriei românilor, în sensul desăvârșirii unității statale și al unor performanțe de ordin spiritual, științific, cultural etc<sup>6</sup>.

Impresia că se puneau "temeiurile unui alt timp" nu ținea numai de sensibilitatea unui poet ca Lucian Blaga, prezent la Adunarea din Alba Iulia, la 1 decembrie 1918, ci mai ales de mutațiile profunde ale lumii în ansamblu, ale societății românești îndeosebi<sup>7</sup>. "Suntem ca după o mare zguduire vulcanică", avea să noteze un alt contemporan cu sensibilitate afină, convins că "războiul a lăsat în urmă pe întreg continentul grămezi de ruine materiale. Atelierul vast al omenirii a fost pustiit. Energiile de muncă s-au risipit, producția s-a diminuat, valorile economice s-au deplasat, echilibrul păcii sociale s-a frânt"<sup>8</sup>. Opinia lui Octavian Goga, sintetizată astfel, nu era singulară, ținând mai degrabă de o anume conștiință a timpului, de acea propensiune eschatologică asupra căreia s-a atras deja luarea-aminte<sup>9</sup>.

Nu e surprinzător că unii contemporani ne comunică atât de intens impresia de haos, de criză insurmontabilă, de prăpastie ce nu mai putea fi ocolită<sup>10</sup>. *Pe culmile disperării*, titlul cărții de debut a lui Emil Cioran, poate fi socotit emblematic pentru spiritul epocii<sup>11</sup>. Un timp al accelerației și al schimbării febrile, pe care analiști ca G. Ferrero îl comparau cu perioada succesivă disoluției imperiului roman, punându-l chiar, ca Unamuno, sub semnul agoniei<sup>12</sup>. H. Massis, J. Maritain, Ortega y Gasset, N. Berdiaev, între alții, constituiau repere de neocolit în disputa privitoare la "spiritul timpului" imediat postbelic, timp a cărui dimensiune agonală părea evidentă<sup>13</sup>.

În revuistica de atunci abundă reacțiile de tip eschatologic, alături de febrile căutări pe linia ieșirii din criză. Primii ani, 1918-1921, au fost socotiți decisivi pentru configurarea clasei politice, a noilor potențați care profitaseră de

război, ocupație, molime, pericol de anarhie etc. pentru a-și rostui averi nemăsurate și a-și asigura astfel pârgii de acțiune în orice domeniu<sup>14</sup>. Este intervalul în care s-au acumulat destule frustrații și deziluzii pentru a radicaliza tineretul universitar, apoi și alte categorii socio-profesionale. Spre *stânga*, dar mai ales spre *dreapta*, s-a ajuns la noi cristalizări politice, semnificative pentru epoca ce tocmai se deschidea, impunând – odată cu reforme în toate domeniile – dezbateri ample pe tema căii de urmat, a specificului național etc<sup>15</sup>.

Surprinde, în acele dezbateri, adesea vehemente, o anume nevoie de ideal, afirmarea obstinată a exigenței adevărului, o propensiune clară spre autenticitatea trăirii, sintagmă din care noua generație avea să facă în curând un element de program. Tinerii abia ieșiți din tranșee au adoptat un limbaj radical și provocator, punând sub acuzație idei, atitudini, așezăminte pe care le socoteau depășite și articulând la rândul-le noi solidarități. Nevoia de afirmare, legitimă la orice generație, devenise destul de presantă pentru a-i sugera unui purtător de cuvânt, Mircea Eliade, marele pariu cu timpul ce se va sfârși într-un an, reclamând ca fiecare să-și dea până atunci măsura<sup>16</sup>: pariu semnificativ pentru impaciența unei tinerimi chemate să schimbe totul din temelie.

Modelul la care aceasta se raporta adesea era istoricul-filosof V. Pârvan, ale cărui prelegeri, conferințe și eseuri de la începutul anilor '20 recomandau o conduită eroică, inspirată de idealismul german și de mișcarea regenerativă autohtonă a secolului XIX<sup>17</sup>. Sensul ei se cuvine a fi definit mai de aproape.

## 2. Lumea savantă în căutare de soluții

În plină tragedie a războiului, s-a născut, la Iași, o fecundă mișcare intelectuală și politică, pe linia unui program de reforme cât mai coerent. În miezul ei se aflau un istoric (V. Pârvan), un sociolog (D. Gusti) și un economist (V. Madgearu), care aveau să joace, fiecare în modul său, roluri eminente în societatea românească. S-a creat atunci *Asociația pentru Știința și Reforma socială*, pe baza căreia se va înălța un *Institut Social Român*, ajuns celebru prin organizarea de campanii monografice și nu mai puțin prin calitatea intelectuală a membrilor săi.

A fost misiunea lui V. Pârvan de a-i elabora *ideile fundamentale*, într-un prețios studiu despre cultura socială contemporană<sup>18</sup>, iar apoi și planul de lucru al Secției Culturale a noului organism. Pornind anume de la ideea de *spațiu social*, el sublinia nevoia de a înnobila, în spirit fichtean, umanitatea prin educație, cultură, muncă, masele fiind susceptibile de *cultivare*, iar personalitățile de *socializare*<sup>19</sup>. În acest cadru, istoricul pune în discuție și *ideea religioasă*, examinând-o sumar sub unghi filozofic și social. Praxa religioasă trebuia revizuită, în sensul unei conduite cât mai libere, astfel ca ea să crească natural, organic, armonios. În acest domeniu, libertatea și discreția îi păreau mai productive decât porunca paternalistă, brutală, tiranică<sup>20</sup>.

Fără a se referi direct la ortodoxie, era limpede că Pârvan o considera un domeniu susceptibil de critică, după cum rezultă și din alte manifestări ale sale<sup>21</sup>. Cea mai semnificativă e desigur atitudinea lui față de reforma bisericii, în perspectiva căreia unii clerici înclinau să-i atribuie funcția de primat și apoi de patriarh. "Reforma bisericii, conchidea istoricului, nu poate fi pur administrativă. Ea trebuie să plece de la revizuirea concepției religioase creștine despre lume și despre viață", lucru irealizabil momentan în societatea românească<sup>22</sup>. Curentul tradiționalist era încă destul de puternic, aripa novatoare a bisericii încă prea timidă. Pe un plan mai vast, i se părea totuși posibilă o apropiere între anumite religii deja "filozofate" și unele sisteme filozofice dispuse la "religiosizare"<sup>23</sup>.

Reforma bisericii, inițiată de Spiru Haret în 1910 și readusă în actualitate după marea conflagrație, nu era așadar numai o problemă a clerului și a clasei politice. *Inteligența* se arăta sensibilă ea însăși la frământările ortodoxiei, într-un moment de criză acută și de închietudine față de viitor. Este perioada în care o găsim cel mai adânc implicată în viața spirituală instituționalizată, în forme pe care, desigur, nu le putem urmări aici. Pe lângă Pârvan, ar putea fi amintiți numeroși alți intelectuali gata să sprijine biserica, pentru a face din ea un instrument al redresării colective și al creării unui stat cultural, așa cum l-au gândit concomitent D. Gusti, N. Iorga, C. Rădulescu-Motru, T. Vianu ș.a.<sup>24</sup>.

Culturalizarea statului ținea de același proiect, prin care o seamă de intelectuali au insistat ca biserica însăși să asume un rol mai activ în plan social, alături de alte instituții cu rost mediator între stat și individ. S-a ajuns chiar, prin T. Vianu, la sistematizarea unei "concepții activiste" a culturii, în sensul prefigurat deja mai sus<sup>25</sup>.

### 3. Biserica: linia la un discurs social

Secularizarea averilor și interesul sporit pentru societățile de cultură au făcut ca rolul bisericii în viața intelectuală a României să scadă în a doua jumătate a secolului XIX. Pe de altă parte, istoriografia a pus în valoare locul ei de prim plan în trecut, contribuind astfel la o anume resurecție socială. În primii ani ai secolului, biserica se afla în plină căutare, silită cumva de circumstanțe din afara ei, iar marele război n-a făcut decât să sporească nevoia de reformă și în spațiul eclezial.

Ca și statul român, Biserica Ortodoxă, majoritară și în noua configurație cultică, avea de rezolvat acum chestiuni foarte presante. Însăși relația ei cu statul necesita o nouă reglementare, mai riguroasă, una susceptibilă să pună de acord tradițiile existente în diverse provincii.

Doă tendințe se manifestau destul de clar pentru a sili clerul înalt să caute forme de armonizare: un "absolutism ierarhic" de sursă bizantină în vechiul regat; o atitudine mai "democratică", în sensul implicării mai active a laicului în decizii, pe linia lui Andrei Șaguna, în Transilvania. Tendința din urmă, semni-

ficând un plus de autonomie și sinodalitate, s-a impus până la urmă și în restul țării, definind o relație mai strânsă între ierarhie, cler și popor<sup>26</sup>. *Statutul organic* al ortodoxiei din provincia intracarpatină a fost adoptat deci ca temei pentru organizarea întregii ortodoxii românești.

Presiunea ardelenilor și pe linia bisericii pare neîndoielnică. Ei ocupaseră deja multe scaune episcopale, dețineau patriarhatul, cu certe avantaje, iar tratativele cu Vaticanul le-au condus, în bună parte, tot ei. V. Goldiș a fost investit să negocieze concordatul, pe care l-a și semnat într-un moment când și legea cultelor, pregătită de Al. Lapedatu, alt ardelean, era la ordinea zilei. Campania de presă pentru anularea concordatului, susținută mai ales de Nae Ionescu, ca etapă în "decuplarea de Occident", a putut avea deci și o conotație legată de disensiunile existente între provinciile integrate și capitală.

Transilvania, obiect de dispute și după tratatul de la Trianon, devenea un spațiu de frământări specifice, pe care unii analiști n-au evitat să le califice drept extremiste<sup>27</sup>. Octavian Goga, ministru al cultelor imediat după război, a avut grijă ca rânduielele valabile din zona intracarpatină să fie extinse și în restul țării, convins că "pentru omul de stat, la noi, biserica nu e numai un factor determinant al disciplinei morale, supremul temei al ordinii cetățenești, ci și un hotărâtor criteriu de naționalitate"<sup>28</sup>.

Este spiritul în care, ca primat (1918) și apoi ca patriarh (1925), a activat Miron Cristea, contribuind la definirea unui mesaj social mai bine subliniat al bisericii<sup>29</sup>. Ajutat de istoricul I. Lupaș, care era și preot, el a inițiat în 1933 o serie de conferințe având ca temă *Biserica și problemele sociale*, pentru a stimula "reactivarea spiritului ortodox în viața publică"<sup>30</sup>. A vorbit, la rândul său, despre îndatoririle noii generații, subliniind nevoia ca biserica să fie socialmente mai activă<sup>31</sup>. O asociație de tineri, *Analele Române*, i-a stat mereu alături, în timp ce alți vorbitori s-au ocupat de implicarea bisericii în viața socială (Ștefan Bogdan), lupta contra materialismului (M. Manoilescu), ideea de drept și dreptate (Valeriu Lordăchescu, Șerban Ionescu), atitudinea tinerimii față de creștinism (Nichifor Crainic), cultura mulțimii (Iuliu Scriban), rolul istoric al bisericii (I. Nistor), misiunea creștină (V.G. Ispir), asistența socială (I. Lupaș), pacea (I. Petrovici).

Din toate, se degaja un *credo* formulat în polemică deschisă cu scientismul vulgar și cu iluzia progresului înfinit în tehnică, fericire, înțelepciune<sup>32</sup>. Era un fel de a sluji "primatul spiritual", în sensul lui J. Maritain, atunci în vogă, primat pe seama căruia se putea închipui o "resurrecție" în acord cu mesajul patriarhului și cu analizele întreprinse de alți conferențieri<sup>33</sup>.

Polemica cu erorile secolului XIX, materialist și naiv, era în toi, antrenând cele mai diverse condeie, inclusiv din sfera laică. Ea a însemnat de obicei și rezervă față de "spiritul standardizat al catolicismului"<sup>34</sup>. Ortodoxia, în această viziune, acumulasă de-a lungul istoriei calități deosebite, deși unii o făceau responsabilă pentru întârzierea față de lumea apuseană<sup>35</sup>.

Al doilea patriarh, Nicodim, înscăunat în 1939, avea să completeze programul cu "paragrafele impuse de nevoile vremurilor noastre", făcând și el recurs la istorie, ca spațiu în care biserica și-a împlinit dificila ei misiune<sup>36</sup>. Era asistat, firește, nu numai de arhieriei<sup>37</sup>, dar și de membri ai laicului implicați în marile confruntări ale epocii<sup>38</sup>. Această prezență laică în dezbateri, care adesea priveau delicate chestiuni teologice, e o notă dintre cele mai interesante pentru epocă.

S-a insistat poate excesiv asupra "monopolului ideologic dobândit de problematica națională" în România după întâia mare conflagrație<sup>39</sup>. În realitate, spectrul opțiunilor se arată mai vast, iar o lectură atentă a textelor produse în epocă denotă concomitent eforturi de distanțare în raport cu obsesia politicului. E destul să amintim, aici, cazul lui Mircea Eliade, care binecuvânta din mers șansa generației sale de a se dăruia actului creator fără datoria luptei pentru unitatea statală.

Desigur, una e ce își dorește o generație (dacă nu e abuzivă o asemenea generalizare), altul e, de regulă, rezultatul obținut în confruntarea cu o realitate mereu aporetică, fluctuantă, indefinibilă până la urmă. Generația pătrunsă în istorie după "marele război" și-a făcut evident iluzii în ce privește șansa de a ignora imperativul politic. Ea s-a văzut silită curând să asume un rol politic, pe seama tumultuoșilor ani 1918-1921, pe care tot Eliade îi socotea decisivi.

O sinteză între *cunoaștere* și *acțiune*, ca în sistemul preconizat de D. Gusti la Institutul Social Român<sup>40</sup>, avea să rămână mult timp un pios desiderat. Ea reclama să se ia în calcul toate resursele, între care biserica alcătuia desigur un factor eminent, nu și necontestabil, asupra căruia s-au făcut numeroase dezbateri.

#### 4. Ortodoxia în marea dezbateri

Războiul radicalizase spiritele, iar criza subsecventă a făcut ca noua generație să readucă pe tapet marile probleme ale națiunii. Idealul de unitate statală era înfăptuit, în linii mari, reclamând acum măsuri de ajustare, armonizare, înnoire instituțională. O "pedagogie a tranșeelor" (O. Goga) inspira pe noii militanți pentru reformă și avea să rămână, pentru o parte a tinerimii, un element definitoriu și în filozofia politică.

Eliberate oarecum de presiunea naționalismului, ca program imperativ, numeroase energii tinere s-au dedicat, în anii imediat postbelici, limpezirii opțiunilor existente. Ce era de făcut? Încotro să se îndrepte societatea românească? În numele cărei filozofii sau credințe? Cum se înfățișau românii în contextul noii epoci? "Orientările ideologice ale protagoniștilor fluctuau, conchide un bun analist, între extrema stângă și extrema dreaptă în politică, între raționalism și misticism în filozofie și între capitalism și agrarianism în economie. Diversitatea ideilor preconizate era deci practic fără limite, dar, cu toate acestea, intelectualitatea s-a grupat în două categorii: intelectualii convinși că României îi este

hărăzită aceeași cale de dezvoltare ca și Europei apusene și cei care căutau îndrumarea în trecutul autohton. Pe cei dintâi, contemporanii i-au numit adesea *occidentali* sau *europeni*, iar pe ceilalți *tradiționaliști*<sup>41</sup>. Unii militau pentru o rapidă sincronizare cu lumea europeană, al cărei "model" se cuvenea preluat, alții optau pentru măsuri care să respecte cursul firesc, organic, al dezvoltării. Se relua astfel, cu un accent mai dramatic, vechea dispută din epoca formării statului național<sup>42</sup>, dispută pe care intelectualitatea română avea să o reactualizeze de altminteri – stranie simetrie – și după disoluția regimului comunist<sup>43</sup>.

În centrul dezbaterii se afla ortodoxismul, strâns legat de toată problematica specificului național, activă de cel puțin două secole și fluctuantă în raport cu noile convulsii politice. Accentul pus de unii pe fibra romanică a produs "revolta fondului nostru nelatin" (L. Blaga, 1919), fond arhaic, pe seama căruia s-au închipuit diverse modele de interpretare a specificului românesc în perioada interbelică<sup>44</sup>.

Chestiunea specificității era, evident, numai o parte a ansamblului definit, în epocă și mai târziu, ca fenomen românesc<sup>45</sup>. Față de acest ansamblu au luat atitudine numeroși intelectuali, alcătuind un evantai tematic imposibil de evocat aici riguros. O vastă bibliografie s-a constituit deja pe seama lui, una preponderent literară<sup>46</sup>, însă angajând mai toate laturile reflecției umaniste<sup>47</sup>, inclusiv o revuistică așa de bogată în epocă<sup>48</sup>.

Esențial, sub unghiul ce ne interesează acum, e faptul că se urmărea, prin stabilirea specificului, un discurs național în acord cu noile comandamente politice, religioase, morale de după război. Ceea ce se întâmpla în România, devenită brusc *Mare*, ținea de un fenomen mai amplu, depășind zona de apartenență geopolitică<sup>49</sup> și angajând analize ce descriu o amplă scală interpretativă<sup>50</sup>. Discursul identitar cunoștea nuanțe noi, supuse de numeroși factori, între care cel religios avea o certă preeminență<sup>51</sup>. Era un discurs al "dezvoltării istorice", cu trăsături locale, însă valabil pe spații mai vaste, acolo unde "europenizarea", inevitabilă, se confruntau cu autohtonismul, la fel de neocolit<sup>52</sup>.

De-a lungul a două decenii, ortodoxismul a colorat disputa identitară într-un mod ce particulariza totuși România, în sensul unei opoziții semnificative față de pozitivism în filozofie, metodă științifică, lumea citadină, industria grea, spiritul laic<sup>53</sup>. Pe linia unei gândiri ortodoxe, cu nuanțe personale, s-au rostit A.C. Cuza, N. Iorga, C. Rădulescu – Motru, N. Crainic, Nae Ionescu, M. Eliade, M. Vulcănescu, D. Stăniloae, pentru a nu aminti, dintr-o lungă serie, decât puține nume. Accentul pus pe tradiție, dezvoltare organică, sat, ortodoxie îi distingea de preopinienții lor "moderni". Între aceștia, E. Lovinescu, Șt. Zeletin, Ș. Voinea, M. Manoilescu se remarcă prin modernitatea gândirii, ca adepți ai sincronismului în toate domeniile. Sincronism cu lumea apuseană, firește, deoarece coexistă și o tendință de sincronie orientală, încă insuficient studiată până acum<sup>54</sup>.

Ca formă interbelică a vechiului tradiționalism, ortodoxismul se cuvine abordat și el diacronic: în anii '20, era un curent mai mult spiritual și cultural; în anii '30, a devenit politic, adesea cu atitudini extremiste, xenofobe, autarhice<sup>55</sup>. Nichifor Crainic a pledat intens pentru etnocrație<sup>56</sup>, iar Nae Ionescu pentru "decuplarea" de Occident<sup>57</sup>. Amândoi priveau ortodoxia ca expresie a spiritualității autohtone, una inseparabilă de etnic, adică de pământ, limbă, sânge. *Ortodoxie și românism* e sintagma folosită consensual și de teologul D. Stăniloae, unul dintre cei mai activi doctrinari în domeniu<sup>58</sup>.

Trebuie să se observe că deși ortodoxismul era un curent puternic în epocă, unii comilitari au ținut să pună surdina laturii dogmatice, atribuindu-i o dimensiune mai curând etno-culturală. S-a întâmplat așa cu L. Blaga<sup>59</sup>, M. Eliade<sup>60</sup>, Emil Cioran<sup>61</sup>, M. Vulcănescu<sup>62</sup>, în ansamblu cu gruparea *Criterion*<sup>63</sup>. Deși a nutrit unele atitudini extremiste, ortodoxismul "nu a fost niciodată altceva decât o filozofie a culturii și o teorie a dezvoltării", conchide cu justete Keith Hitchins, unul dintre cei mai avizați analiști ai fenomenului<sup>64</sup>, subliniind marea complexitate a realităților spiritual-culturale din România interbelică.

Momentul e cu atât mai interesant cu cât polemica produsă pe seama ortodoxismului a adus în scenă spirite raționaliste precum M. Ralea (*Misiunea noii generații*, 1928), Al. Cludian (*Reflecții asupra generației nouă*, 1930), P.P. Negulescu (*Conflictul generațiilor și factorii culturii*, 1941) sau Mircea Florian (*Știință și raționalism*), ca și tentative de a integra datele disputei în mișcarea ideilor de pe continent, mai ales în cea de la *Action Française* (Charles Maurros) și în neotomism (J. Maritain). Referințe curente la Nietzsche și Freud, Dilthey și Heidegger, Spengler și Klages, Swedenborg și Kierkegaard, Șestov și Berdiaev, Ortega y Gasset și Unamuno, Barrès și Valéry dau contur european dezbaterii în cauză<sup>65</sup>.

Esurile publicate de Mircea Eliade sub titlul de *Itinerariu spiritual* (1927)<sup>66</sup> au avut darul să producă dispute încornate pe seama *spiritualității* însăși, ca modalitate structurantă a vieții morale și intelectuale. Au intervenit, cu nuanțe diverse, Ș. Cioculescu, V. Băncilă, M. Vulcănescu, P. Comarnescu, C. Rădulescu-Motru<sup>67</sup>, Eliade însuși trebuind să facă unele precizări asupra ideii respective, inclusiv asupra relației cu ortodoxia<sup>68</sup>. O anchetă, cu numeroși participanți, despre *Noua spiritualitate*, i-a sporit și mai mult interesul<sup>69</sup>. Accentul pus pe *spirit*, *spiritual*, *spiritualitate* în acele luări de poziție rămâne semnificativ pentru epocă. Mircea Vulcănescu, unul dintre cei mai activi combatanți, a rezumat problematica în revista *Criterion*<sup>70</sup>, iar Rădulescu-Motru a făcut din "reabilitarea" conceptului un program de durată<sup>71</sup>. Disputa catolicismului cu ortodoxia se înfățișa ca o "dramă a spiritului", la rezolvarea căreia românii ar putea să joace un rol de mediație<sup>72</sup>.

Este o atitudine pe care Mircea Eliade avea să o recomande și mai târziu, în exil, subliniind "avantajele" pe care compatrioții săi le puteau avea, ca interme-

diari între Est și Vest, în geografia spirituală a lumii<sup>73</sup>. Adepții ei, chiar și ostili protocronismului național-comunist, îi revendică și azi legitimitatea<sup>74</sup>.

Persistența problematicii care i-a mobilizat așa de puternic pe intelectualii români în perioada interbelică arată că ea comportă o natură specială și că rezolvarea nu poate fi decât complexă, ca și interogația din care a izvorât.

1 Alexandra Laignel-Lavastine, *Le XXe siècle roumain, ou la modernité problématique*, in *Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale*, éd. par Chantal Delsol et M. Maslowski, Paris, 1998, p. 563-587. Cf. și Virgil Nemoianu, *Neoplatonism și cultură română*, in *Revista de istorie și teorie literară (RITL)*, XLIII, 1995, 3-4, p. 270.

2 Wolfgang Höpken, *Intermediäre Organisationen und demokratische Stabilität in Ostmittel- und Südosteuropa in der Zwischenkriegszeit (1918-1941)*, in *GWZO. Berichte und Beiträge*, Leipzig, 1998, p. 66-68.

3 Hans-Christian Maner, *Staat und Kirchen in Rumänien in der Zwischenkriegszeit. Anmerkungen zur Modernisierungsfähigkeiten von Staat und Gesellschaft durch eine Intermediäre Organisation*, in *Xenopoliana*, Iași, VI, 1998, 1-2, p. 200-214.

4 *Ibidem*, p. 69.

5 Dupront Alphonse, *Balkans: l'Orthodoxie, ferment de guerre?*, in *Le Monde des Débats*, 18 avril 1994, p. 1-6, cf. Alexandru Dușu în *Revue des études sud-est européennes (RESEE)*, 32, 1994, 3-4, p. 391-392.

6 Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, București, Ed. Enciclopedică, 1997, p. 261-285; Catherine Durandin, *Istoria românilor*, Iași, Institutul European, 1998, p. 175-214.

7 Lucian Blaga, *Hronicul și cîntecul virstelor*, București, 1965. Cf. Al. Zub, *Biruit-au gîndul. Note despre istorismul românesc*, Iași, 1983, p. 250.

8 Octavian Goga, *Mustul care fierbe*, 1927; Ed. Scripta, București, 1992, p. 270.

9 Al. Zub, *Temps et propension eschatologique dans les premières décennies du XXe siècle*, in *Temps et changement dans l'espace roumain (fragments d'une histoire des conduites temporelles)*, Iași, 1991, p. 151-166.

10 Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, București, Cugetarea, 1936; Iași, Timpul, 1996; București, Albatros, 1998.

11 Enil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, 1935.

12 Constantin Noica, *Problematica echilibrului spiritual*, in *Acțiune și reacțiune*, 1929. Apud *Dreptul la memorie*, ed. Iordan Chimet, IV, Cluj, 1993, p. 339 (infra: *Dreptul la memorie*).

13 *Ibidem*, p. 340-341.

14 Mircea Eliade, *1918-1921*, in *Vremea*, 1935. Reprodus în *Profetism românesc*, II, București, 1990, p. 130-132.

15 Cf. Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, București, 1980.

16 Mircea Eliade, *Anno Domini*, reprodus în *Profetism românesc*, I. Vezi și Petru Dumitriu, *Aquarium*, nuvelă în care se evocă același elan eschatologic.

17 Al. Zub, *Vasile Pârvan: efigia cărturarului*, Iași, 1974.

18 V. Pârvan, *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane*, în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, I, 1919. Studiu reprodus în vol. *Scrieri*, ed. Al. Zub, București, 1981, p. 353-375. Cf. și Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Iași, 1989, p. 90-91.

19 V. Pârvan, *Scrieri*, p. 354-356.

20 *Ibidem*, p. 368-369. Asupra contextului general, vezi Rodica Radu, *Probleme politice și culturale în dezbaterile intelectualității ieșene în anii imediat următori primului război mondial*, în *Cercetări istorice*, Iași, XI, 1980, p. 503-512.

21 Cf. Al. Zub, *Preocupări de istorie ecleziastică în opera lui Vasile Pârvan*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLVI, 1970, 7-8, p. 390-405.

22 Pr. I.D. Petrescu, *Modernismul în biserică*, în *Cuvîntul*, III, 124 (31 iul. 1927), p. 3. Asupra acestui episod, vezi Al. Zub, *Vasile Pârvan, un posibil candidat la primatul României*, în *Carpica*, Bacău, XXIV, 1993, p. 9-16.

23 V. Pârvan, *op.cit.*, p. 369.

24 Cf. I. Saizu, *Dezbateri interbelice privind "raționalizarea" culturii românești*, în vol. *Dezvoltare și modernizare în România interbelică*, ed. V. Pușcaș, V. Vera, București, 1988, p. 236-254.

25 T. Vianu, *Filosofia culturii*, București, 1945, p. 292.

26 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, III, București, 1981, p. 389; N. Iorga, *Istoria bisericii românești*, II, București, 1930, p. 303-306.

27 Octavian Goga, *Mustul care fierbe* (1927), ed. 1992, p. 294-299; Ilie Lazăr [Memorii], apud *Dreptatea*, 219/1998, p. 11.

28 Octavian Goga, *op.cit.*, p. 272.

29 I. Crăciun, *Biserica neamului nostru*, în *Telegraful român*, 25 ian/7 feb.1992; D. Stăniloae, *Un atlet al naționalismului creștin*, *ibidem*, 1 apr. 1934; *Misiunea preotului*, *ibidem*, 14 iun. 1936; *Biserica împotriva comunismului*, *ibidem*, 11 oct. 1936; I.V. Felea, *Biserica și protecția muncitorilor*, *ibidem*, 19 iul.1936; C. Zoican, *Lupta de clasă în aprecierea creștină*, *ibidem*, 16 și 23 aug. 1936. Etc.

30 *Biserica și problemele sociale*. Conferințe ținute la Fundația Dalles, 24 ian.- 8 apr. 1933, sub auspiciile Consiliului Central Bisericesc, București, 1933, p. 5.

31 *Ibidem*, p. 18.

32 *Ibidem*, p. 6, 11-12.

33 *Ibidem*, p. 20, 48.

34 *Ibidem*, p. 65.

35 *Ibidem*, p. 73; P.S.S. Nicodim, *Ortodoxia și creștinismul apusean*, Sibiu, 1922.

36 I.P.S.S. Nicodim, *Cuvîntări*, ed. I. București, 1940, p. 167.

37 Mitropolitul Nicolae (Balan), *Biserica și viața*, Sibiu, 1947.

38 Cf. Hans-Christian Maner, *Die Orthodoxe Kirche und das politische System...*, loc.cit., p. 200-214.

39 Alexandra Laignel-Lavastine, *op.cit.*, p.563; N. Tertulian, *L'Europe-crise et défense de la raison* (II), în *RITL*, XLIII, 1995, 3-4, p. 279-290.

40 D. Gusti, *Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*, București, 1939.

- 41 Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, București, 1997, p. 261.
- 42 Cf. Z. Ornea, *Junimea și junimismul*, București, 1978; Al. Zub, *Junimea: implicații istoriografice*, Iași, 1976.
- 43 Gabriel Andreescu, *Naționaliști și antinaționaliști*, Iași, Polirom, 1995.
- 44 Pentru ansamblul dezbaterii, cf. Keith Hitchins, *op.cit.*, p.261-285; *România, 1866-1947*, București, 1996, p. 315-358; Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Iași, 1989, p. 212-230.
- 45 O bună sistematizare a temelor respective la Klaus Heitmann, *Des "rumänische Phänomen": die Frage des nationalen Spezifikums in der Selbstbesinnung der rumänischen Kultur seit 1900*, in *Südost-Forschungen*, XXIX, 1970, p. 171-236.
- 46 Cf. Al. Dima, *Specificul național al literaturii române*, București, 1962; Marin Bucur, *Istoriografia literară românească*, București, 1973, p.563-574; *Ideea specificului național*, in vol. *Atitudini și polemici în presa literară interbelică*, București, 1984, p. 9 sqq.
- 47 P. Pandrea, *Specific național și moment istoric*, in *Adevărul literar și artistic*, X, 1931, 561, p. 1; M. Ralea, *Fenomenul românesc*, București, 1934; C. Rădulescu Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, București, 1936 (și alte ediții); Al. Dima, *Fenomenul românesc sub noi priviri critice*, Craiova, 1938; T. Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios*, București, 1939; G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, București, 1941, p. 888; Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, in *Izvoare filozofice*, II, 1944, p. 67-91.
- 48 D. Micu, *"Gîndirea" și gîndirismul*, București, 1975; Keith Hitchins, *"Gîndirea": nationalism in a spiritual guise*, in *Social change in Romania, 1860-1940*, ed. by Kenneth Jowit, Berkeley, 1978, p. 140-173; Mioara Apolzan, *Aspecte de istorie literară*, București, 1983.
- 49 Cf. Ilber Ortayli, *Formation of national identity among Balkan peoples*, in *Turkish Review of Balkan Studies*, I, 1993, p. 43-50; Ivo Bock etc, *Kollektive Identitäten in Ostmitteleuropa-Polen und Tschechoslowakei*, Bremen, 1994.
- 50 N. Petrescu, *Interpetation of national differentiations*, London, 1929.
- 51 Cf. Katherine Verdery, *The rise of the discourse about Romanian identity: early 1900 to world war II*, in G. Buzatu etc (eds), *Românii în istoria universală*, II, Iași, 1987, p. 105-109; Michel Dion, *Eglises, Etat et identité nationale dans la Roumanie moderne*, Paris, INALCO, 1992; Olivier Gillet, *L'Eglise orthodoxe roumaine et la "nation" au XXe siècle: une forme d'ethnophyletisme contemporain?*, in *Church and Society in Central and Eastern Europe*, ed. by Maria Crăciun and Ovidiu Ghitta, Cluj, 1995, p. 292-315.
- 52 Cf. Wolfgang Höpken, *"Europäisierung" versus "Autochtonie": Entwicklungsgeschichtliche Diskurse in Südosteuropa (19.-20. Jahrhundert)*, in *GWZO. Berichte-Beiträge*, 1996, p. 91-108.
- 53 Keith Hitchins, *Mit și realitate...*, p. 262.
- 54 Cf. Dan Petrescu, *Tentatio Orientis Interbellica*, in *Cultură și societate*, ed. by Al. Zub, București, 1991, p. 397-442.
- 55 Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 267.
- 56 Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, București, 1940.
- 57 Nae Ionescu, *Roza vînturilor*, București, 1937.

58 D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939; Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 271-273.

59 Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, București, 1936; *Elogiul satului românesc*, București, 1937.

60 Mircea Eliade, *Itinerariu în spiritual*, București, 1927. Reprodus în *Dreptul la memorie*, IV, ed. Iordan Chimet, Cluj, 1993, p. 458-499.

61 Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, 1936.

62 Mircea Vulcănescu, *Tendențele tinerei generații*, București, 1934.

63 Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 275-276. Cf. Liviu Antonesei, *Le moment "Criterion" – un modèle d'action culturelle*, în *Culture and Society*, ed. by Al. Zub, Iași, 1985, p. 189-206.

64 Keith Hitchins, *op.cit.*, p.282. Cf. și N. Gogoneață în *Istoria filozofiei românești*, II, București, 1980, p. 676-741.

65 N. Gogoneață, *op.cit.*, p. 694-695; Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 266-275.

66 *Dreptul la memorie*, IV, p. 458-499.

67 *Ibidem*, p. 500-527.

68 *Ibidem*, p. 516-518.

69 *Ibidem*, p. 381-411.

70 *Ibidem*, p. 412-419.

71 *Ibidem*, p. 420-436.

72 *Ibidem*, p. 343.

73 Mircea Eliade, *Destinul culturii românești*, în *Luceafărul*, Paris, I, 1948. Cf. și Keith Hitchins, *Orthodoxism and Nationalism in Romania in the 20th Century*, în I.Gregori, A. Schaser (Hgs), *Rumänien im Umbruch*, Bochum, 1993, p. 89-100.

74 Al. Paleologu, *L'Occident est à l'Est*, Paris, Bolland, 1991; Adrian Marino, *Pentru Europa*, Iași, 1995; Christos Yannaris, *Ortodoxie și Occident*, București, 1995; Alexandru Duțu, "Europa Ortodoxă", în *Sud-Estul și contextul european*, VII, 1997, p. 7-86; idem, *Political models and national identities in "Orthodox Europe"*, Bucharest, 1998; V. Andru, *Ortodoxie, ecumenism și spirit filocalic. Preliminarii la o dezbatere la sfârșit de veac*, în *Viața românească*, XCIII, 1998, 11-12, p. 78-123.

# NAȚIUNE ȘI CONFESIUNE ÎN BALCANI. TREI CAZURI SLAVE

Flavius Solomon

Pentru observatorii externi, Europa sud-orientală este, de cele mai multe ori, un spațiu greu de înțeles, un generator de permanente conflicte. Eșecul terapiei aplicate acestui deja cronic bolnav se datorează, în cea mai mare parte, slabei cunoașteri a pacientului. Și un volum aparținând lui Hugh Poulton – apărut acum câțiva ani la Indiana University Press – vroia să sugereze anume acest lucru. Întrebarea „Who are the Macedonians?“, avansată inspirat de Poulton în chiar titlu de carte, poate provoca și altele asemănătoare: „Cine sunt bosniacii?“, „Cine sunt muntenegrenii?“, „Cine sunt pomacii?“, iată cel puțin încă trei întrebări care mai oferă suficiente motivații pentru cercetări viitoare.

Vom porni în cercetarea noastră de la o realitate mai mult sau mai puțin cunoscută: modernizarea, în varianta ei occidentală, a fost aplicată în Balcani cu o întârziere sensibilă, astfel că unele dintre efectele acesteia abia încep să-și facă simțită prezența. Dacă în partea occidentală și centrală a Europei geneza conștiinței naționale este, de pildă, un fapt care, cu mici excepții, aparține exclusiv de domeniul trecutului, în unele zone din Balcani asistăm încă la conturarea unor noi identități etnice. Întârzierea cu care marele colectivități umane din regiunea amintită au intrat în *epoca naționalităților* explică, în parte, și actuala situație politică din regiune. După primul război mondial, când oamenii politici europeni trasau noile granițe, apelând inclusiv la principiul wilsonian al autodeterminării, musulmanii bosniaci și macedonienii își anunțau mai mult decât timid dorința de a trăi într-un *stat (-națiune)* propriu, în timp ce marea majoritate a elitei croate nu apucase să părăsească încă faza *iugoslavismului cultural*. Alături de factorii istorici – Balcanii au constituit în ultimele trei secole punctul de intersectare a intereselor marilor puteri –, culturali și economici, geneza identității etnice în sud-estul Europei a fost influențată și de cel religios, care, în anumite situații, a fost chiar unul ce i-a determinat cursul evoluției. Într-o scurtă intervenție, așa cum este cea pe care o propunem astăzi cititorului, este mai mult decât dificil să acoperim întreaga problematică circumscrisă genezei și afirmării identității naționale în Balcani. Ne-am propus, în consecință, să ne limităm la doar trei cazuri sud-slave, încercând să urmărim în ce măsură

apartenența religioasă a influențat devenirea celor trei mari grupuri: sârbii, croații și bosniacii musulmani.

Înainte de a trece însă la subiectul propriu-zis, suntem datori să facem două clarificări. Prima istorică și cea de-a doua teoretică.

1. Așezarea slavilor în Peninsula Balcanică, încă din secolul VI d. Chr., a adus cu sine modificarea hărții etnice și politice a acestui „subcontinent european”. Prima formațiune statală slavă din regiune a aparținut slovenilor, care de la mijlocul secolului VIII, au intrat în sfera de influență a lumii germane. În secolele IX-X asistăm la organizarea statală a croaților. La fel ca și slovenii însă, aceștia s-au trezit de timpuriu sub controlul unei alte puteri străine, Ungaria, la început prin formula uniunii personale, iar mai apoi sub forma unui banat. Pe harta politică sud-est europeană, Bosnia a apărut la sfârșitul secolului XII, prin desprinderea de Croația. Un loc important în istoria acestei regiuni a avut-o o vreme mișcarea bogomilă. În timpul țarului Ștefan Dușan, Bosnia a aparținut Serbiei, iar după destrămarea sistemului politic al acestuia a devenit regat separat. Asemănătoare a fost și evoluția banatului Rama. După ce în secolele XII-XIII a fost parte a principatului muntenegrean Zeta și a Serbiei, acesta a fost ulterior încorporat Bosniei. Numele de Herțegovina s-a impus după 1448, când regiunea amintită a devenit domeniu al împăratului Frederic III și a fost ridicată la statutul de ducat (= *Herzogtum*).

După dispariția temporară a Imperiului bizantin (1204), și sârbii au reușit să-și constituie o statalitate proprie. Apogeul a fost atins între 1345 și 1355, sub Ștefan Dușan. Odată cu moartea acestuia însă, părți ale teritoriilor sârbe încep să intre rând pe rând sub controlul turcilor. După 1389 statul otoman a preluat controlul asupra regiunilor din sud, iar a doua confruntare de la Kosovo Polje (1448) a marcat începutul ascensiunii turcilor până la Dunăre (definitiv la 1459), pentru ca mai apoi să fie ocupată Bosnia (1463), Herțegovina (1483) și Belgradul (1521).

Recuperarea de la otomani a teritoriilor sud-slave a fost prefațată de războiul de treizeci de ani (1618-1648), când trupele generalului habsburgic von Wallenstein au ajuns pentru prima dată în Bosnia, iar Pacea de la Karlowitz (1690) a sancționat trecerea celei mai mari părți a teritoriilor locuite de sloveni și croați la Imperiul habsburgic. Un alt rezultat al confruntărilor dintre austrieci și otomani din deceniul opt al secolului XVII, în timpul cărora armatele habsburgice au profitat și de sprijinul populației slave creștine, a fost și așezarea unui mare număr de sârbi pe teritoriul Imperiului dunărean – în sudul Ungariei –, din cauza presiunilor turce.

La începutul secolului XIX, sub conducerea lui Karadjordje Petrović, a avut loc o mare răscoală a sârbilor, pentru ca acțiunile antiotomane, reluate la 1815 de către Miloš Obrenović, să se încheie cu obținerea de către sârbii de la sud de Dunăre a unei autonomii reduse. Una dintre urmările imediate ale acestei

mutații a fost și accentuarea spiritului de solidaritate și apariția unor canale de comunicare economică și culturală dintre cele două mase sârbe din Imperiul otoman și austriac. Între anii 1815 și 1830 numărul locuitorilor din teritoriile sârbe otomane a crescut rapid, de la cca. 300 mii la cca. 500 mii. Acest lucru s-a datorat atât extensiei teritoriale a Serbiei, cât și migrării de populație dinspre zonele aflate sub autoritatea directă otomană și Imperiul habsburgic. Războiul antiotoman din 1876/77 a deschis calea emancipării politice definitive a slavilor de sud. În mai puțin de jumătate de secol, harta politică sud-est europeană avea să sufere transformări majore, punctul final fiind pus după primul război mondial, odată cu crearea Regatului sârbilor, croaților și slovenilor.

2. Orice definiție despre *popor*, *națiune* și *etnie* lasă loc pentru noi interpretări și comentarii. Aceasta din cauză că în spatele respectivilor termeni se ascund realități sociale, politice, economice culturale și religioase deosebit de complexe. În linii mari, printre condițiile pe care trebuie să le îndeplinească o comunitate umană pentru a se încadra în ceea ce sociologii, politologii și istoricii numesc *națiune* se numără, alături de (1) numărul relativ mare de membri, (2) posedarea unui teritoriu propriu și a unui grad înalt de independență economică și politică, (3) existența unei stratificări sociale și a unui sistem politic și juridic propriu și (4) **cunoașterea, cel puțin la nivelul elitelor politice și intelectuale, a sentimentului unei identități proprii**<sup>2</sup>.

Liantul care leagă între ei membrii unei națiuni este sentimentul apartenenței la același mare grup uman, adică *identitatea colectivă*. Aceasta din urmă nu trebuie înțeleasă însă ca o realitate obiectivă, ci, mai degrabă, ca o **interpretare dată de membrii respectivei comunități pe baza imaginii despre sine, a cunoștințelor despre trecut și scopurilor urmărite**. Identitatea colectivă este compusă din 3 niveluri: 1) *particularitățile colective*; 2) *momentele istorice de referință*; 3) *focarul de identificare*, acestuia din urmă revenindu-i funcția de a defini sensul și valoarea colectivului<sup>3</sup>. În cazul identităților naționale moderne, focarul de identificare se sprijină pe unul sau mai mulți piloni. Acesta poate fi atât o caracteristică deosebită de grup, cât și un eveniment din trecut, sau chiar din viitor – așteptarea „Împărăției lui Dumnezeu“, de pildă –, fapt ce face ca limita dintre primele două paliere ale identității colective, pe de o parte, și focarul de identificare, pe de altă parte, să fie foarte greu de stabilit.

Perspectiva teoretică amintită este confirmată și de cele trei cazuri concrete ale analizei noastre, pornindu-se de la rolul pe care l-a jucat apartenența religioasă în formarea unei „comunități imaginare“ proprii<sup>4</sup>, în secolul XIX – începutul secolului XX, la sârbi și croați, și, în cel din urmă veac, la bosniacii musulmani.

## 1. Cazul sârb

Biserica ortodoxă a fost, fără îndoială, pilonul pe care s-a clădit „autogovernarea sârbă” de pe teritoriul Imperiului otoman. Tot ei i se datorează și conservarea de-a lungul a câtorva secole de autoritate turcă a imaginii spațiului sârb – identic un timp cu aria de influență a Patriarhiei de Peć – și revitalizarea vechii tradiții slavo-bizantino-ortodoxe. Și identitatea culturală sârbă, în forma ei scrisă, și-a găsit refugiul, până în zorii epocii moderne, în redacția sârbă a slavonei bisericești. Dominația otomană a făcut ca viața culturală să se retragă în intimitatea mănăstirilor din munți. Chiar și păstrarea elementelor primare ale conștiinței istorice se datorează în cea mai mare parte ierarhiei ecleziastice, de vreme ce unii dintre reprezentanții dinastiei Nemanjizilor, declarați sfinți, apăreau constant în liturghii și predici. De asemenea, și mitul Kosovo nu este doar un produs istoric, ci și unul religios<sup>5</sup>.

Și sârbii care s-au stabilit începând cu sfârșitul secolului XVII pe teritoriul Imperiului austriac au profitat de un centru bisericesc propriu, la Karlowitz (Sremski Karlovci). Încă în timpul „marii migrații” din 1690, patriarhul refugiat Arsenie III Crnojević a obținut de la împăratul Leopold I nu numai garanții pentru libera expresie a convingerilor religioase, ci și recunoașterea pentru viitorii mitropoliți sârbi de Karlowitz a calității de capi laici ai comunității sârbe<sup>6</sup>. Mai ales la început, biserica ortodoxă a jucat un rol important în conservarea identității sârbe în masa pluriethnică și pluriconfesională din Imperiul habsburgic<sup>7</sup>, iar cele mai multe dintre comunitățile ortodoxe sârbe create după 1690<sup>8</sup> au constituit o formă a autonomiei parțiale sârbe. Este de reținut faptul că în sarcina ierarhilor bisericii cădeau nu numai activități de ordin educațional sau social, ci și unele de natură judecătorească și fiscală. Nucleul comunităților sârbe l-au constituit mult timp bisericile și casele parohiale, unde, sub șefia unui *crkveni otac* (părinte bisericesc), se țineau adunări la care se dezbăteau probleme de interes general<sup>9</sup>.

Mai întâi în Imperiul dunărean, odată cu reformele iosefiniste, biserica ortodoxă a fost pusă însă în fața perspectivelor de a pierde controlul exclusiv asupra câmpului cultural și educațional sârb. Prin *Regulae directivae* (1774) și *Schulverfassung* (1776) se prevedea, printre altele, bararea accesului pentru străini – cei vizați fiind învățătorii ruși –, folosirea doar a materialelor didactice autorizate, asigurarea fondurilor de bază din surse private și limitarea folosirii caracterelor chirilice doar în sfera bisericească.

Dositiej Obradović a fost primul autor important care a dat semnalul despărțirii scriitorilor sârbi de imaginea Serbiei tradiționale. Foarte mulți condeieri sârbi din Imperiul habsburgic de la sfârșitul secolului XVIII și începutul celui următor au fost chiar adepți ai iosefinismului și au acuzat biserica de obscurantism și conservatorism. Dacă până la acea vreme scriitorii sârbi făceau

o legătură directă între apartenența religioasă și cea etnică, odată cu Obradović centrul de greutate începe să cadă pe limbă: „Sârbul simplu din Banat sau Bačka se află printre poporul său și în Serbia, Bosnia, Herțegovina, Dalmația, sau în Croația, Slavonia și Smirna, unde se vorbește limba sa, fie de ortodocși sau de credincioși catolici”<sup>10</sup>.

Odată cu instituirea autonomiei în Serbia otomană, influența elitei sârbe din Imperiul austriac asupra situației de la sud de Dunăre, mai ales în învățământ, a cunoscut o creștere progresivă<sup>11</sup>. Un impact deosebit l-a avut și crearea la Pesta în anul 1815<sup>12</sup> a *Academiei Sârbe (Matica srpska)*, după modelul celei maghiare. Chiar dacă în fruntea ei s-au aflat la început doar negustori, cu excepția notorie a scriitorului și juristului Jovan Hadžić, această organizație a provocat în scurt timp o adevărată revoluție culturală. Două decenii mai târziu, o asociație culturală asemănătoare, cu numele de *Societatea Literară Sârbă (Društvo srbske slovesnosti)*, a fost creată și în principatul Serbiei. Ruperea monopolului bisericii asupra activităților culturale din spațiul etnic sârb se reflectă și în apariția, în primele decenii ale secolului XIX, a unui mare număr de tipografii aflate în mâinile unor laici, la fel ca și a unor ziare și reviste<sup>13</sup>.

Secularizarea culturii a pus, așa cum era de așteptat, și problema reformării limbii scrise. Foarte mult timp slavona veche bisericească a fost și limba scrisă a sârbilor, mai întâi în biserică, iar mai apoi și în sfera laică. Aceasta a fost îmbogățită progresiv cu elemente din limba vorbită. Din secolul XVIII, are loc penetrarea, mai ales printre sârbii din Imperiul habsburgic, a unor împrumuturi din limba rusă. La sfârșitul aceluiași secol, prin îmbinarea elementelor din rusă și limba populară vorbită în Vojevodina, apare *slaveno-sârba*, care va fi și limba literară a primei jumătăți de secol XIX. Cei mai importanți oameni de cultură au susținut necesitatea renunțării la slavona bisericească, în redacția ei sârbă, și ridicarea unui dialect popular la rangul de limbă literară, optând astfel pentru constituirea unor rețele moderne de comunicare, nu numai pentru sârbi, ci și pentru croați<sup>14</sup>.

Odată descoperită, afinitatea sârbo-croată avea să livreze suficient material pentru concluzii ce vor depăși cu mult cadrul lingvistic. În lucrarea sa de referință *Srbi svi i svuda*<sup>15</sup> (*Sârbi cu toții și oriunde*), Vuk Karadžić, părintele limbii literare sârbe, în deplină consonanță cu spiritul european al epocii, pune în centrul ideii despre națiune limba și rezerva religiei un rol mai mult secundar. De aceea, Karadžić îi trecea pe toți vorbitorii dialectului ștokav, indiferent de apartenența religioasă, în rândul sârbilor<sup>16</sup>. Nici pentru o altă figură marcantă a vieții publice de la mijlocul secolului XIX „unitatea națională sârbă” nu putea fi periclitată de factorul religios. Ne gândim aici la Ilija Garašanin, care în *Programul* său din 1844<sup>17</sup> includea Bosnia și Herțegovina în sfera de interes a Serbiei, pe motiv că slavii din aceste două regiuni nu ar fi altceva decât sârbi de credință catolică sau mahomedană. „Recuperarea națională” a acestora nu

trebuia să aibă loc însă neapărat prin acțiuni religioase, ci, mai degrabă, culturale. De aceea, Garašanin propunea ca, într-o primă etapă, să fie tipărite – cu litere chirilice și latine – și difuzate în aceste regiuni culegeri de cântece și texte religioase și istorice. Acestea ar fi trebuit să câștige, într-o perspectivă nu prea îndelungată, populația locală pentru cauza unificării cu Serbia<sup>18</sup>. Idei asemănătoare a susținut și Svetozar Miletić, ilustru reprezentant al sârbilor de la nord de Dunăre de la mijlocul secolului XIX<sup>19</sup>.

Scepticismul din mediul intelectual în legătură cu rolul religiei în istoria sârbilor și a capacității acesteia de a forma liantul național sârb se face tot mai simțit în a doua jumătate a secolului XIX, odată cu penetrarea ideilor socialiste. În acest sens, de referință este viziunea lui Svetozar Marković, unul dintre intelectualii care au marcat cel mai mult spiritul sârb din a doua jumătate a secolului XIX<sup>20</sup>.

## 2. Cazul croat

Care este în prezent focarul de identificare al croaților? Majoritatea repondenților sondajului nostru imaginar ar alege dintre mai multe răspunsuri alternative: „catolicismul“. Un cercetător croat din domeniul patologiei și istoriei ecleziastice definea acum câțiva ani, la o importantă reuniune științifică din Germania, în felul următor legătura dintre croați și confesiunea catolică: „Das kulturelle Moment war in der Geschichte des kroatischen Volkes mit dem religiösen in einem Ganzen verbunden und vermischt. So ist das kroatische Volkstum mit dem Katolizismus als dem religiösem Moment bei der größten Gruppe der Kroaten verknüpft. In dieser Verbundenheit waren die katholischen Kroaten gegen jeden äußeren Einfluß stark und monolith, egal von welcher Seite er kommen mochte: von der Orthodoxie, vom Islam oder vom Protestantismus. In dieser Einheit des Religiösen mit dem Nationalen muß man die Begründung suchen, warum das orientalisches-islamische oder das protestantische Gedankengut nur auf ebene eines bescheidenen Versuches geblieben ist. Der Islam und die Reformation wurden als solche von den Kroaten als etwas Fremdes aufgefaßt und daher hatten sie in Kroatien keine Chance. Alles was von außen kam, Rom und zum Teil der Westen ausgenommen, wurde blockiert“<sup>21</sup>. Să rezumăm ideile principale ale autorului citat: 1) istoria culturală a croaților se suprapune peste acea religioasă; 2) catolicismul a determinat specificul național croat; 3) devotamentul croaților față de catolicism s-a manifestat și în respingerea oricăror influențe străine, fie ele ortodoxe, islamice sau protestante.

Identificarea croaților cu catolicismul nu are însă un curriculum atât de vechi, așa cum am fi tentați să credem. Abia de la începutul secolului XX ideea a început să-și facă cu adevărat simțită prezența în discursul elitei culturale și

politice croate. Spre deosebire de sârbi, biserica, dar mai ales ierarhia ecleziastică superioară, cu excepția notorie a episcopului Strossmayer, nu a avut un rol determinant în fenomenul cultural și politic croat timpuriu. Singurele abateri de la regulă le-au constituit doar Bosnia-Herțegovina – până la anexarea acesteia de către Habsburgi – și Istria, datorită condițiilor locale specifice. Acest lucru se explică prin faptul că antagonismul croaților față de autorități nu putea să fie axat pe factorul religios, de vreme ce etniile dominante cu care intrau în contact – germanii și maghiarii – erau tot catolice. De aceea, în prima fază, apartenența la Biserica Romei nu putea să influențeze într-un mod decisiv coordonatele de evoluție ale mișcării naționale croate.

*Mișcarea iliră (ilirski pokret)*, apărută în anii '30 ai secolului XIX, a constituit etapa de referință a renașterii croate. Centrul ei s-a aflat în Banatul Croației, iar purtătorii importanți au fost recrutați din mediul intelectualității, negustorilor și o mică parte a clerului de jos. Un timp, corifeii acestei mișcări au format și principala forță a rezistenței croaților față de maghiarizare, prin standardizarea limbii literare, crearea unei elite economice și politice proprii și, în consecință, obținerea unei autonomii cât mai largi. Baza ideologică a mișcării ilire a fost ideea despre descendența croaților și a celorlalți slavi de sud din vechii iliri. Acest lucru a condus, printre altele, și la extinderea de către exponenții curentului amintit a etnonimului de *ilir* asupra tuturor slavilor din Balcani și în final, la conturarea unui autentic *iugoslavism*, fundamentul teoretic al mult râvnitei entități lingvistice, culturale și politice. Printre primii care au susținut ideea identității lingvistice sud-slave au fost graful Janko Drašković (1770-1862) și Ljudevit Gaj (1809-1872). În timp ce primul milita pentru realizarea unității lingvistice sud-slave, al doilea visa chiar la o nouă hartă politică a sud-estului european, dominată de „națiunea slavă“. De remarcat că la cei doi alteritate religioasă nu se transformă automat și în una națională. Atunci când se pronunța pentru generalizarea unor norme lingvistice unice pentru slavii de sud, Drašković nu uita să și amintească că sârbii nu sunt altcineva decât „frații de rit vechi“ („staroverci“) ai croaților<sup>22</sup>.

Ideea unității slavilor de sud a fost sprijinită și de alți doi reprezentanți de seamă ai vieții politice și culturale croate din secolul XIX: Josip J. Strossmayer (1815-1905) și Franjo Rački (1828-1894). Chiar dacă erau conștienți că între masele slave din Balcani există deosebiri confesionale și culturale deloc neglijabile, cei doi credeau că relativa apropiere dintre dialectele sud-slave oferea șansa construirii unei viitoare unități naționale. La nivelarea diferențelor lingvistice trebuiau să contribuie și două importante instituții, *Academia Iugoslavă* (1866) și Universitatea din Zagreb (1874), a căror existență li se datorează în mare parte<sup>23</sup>. Strossmayer credea că baza masei sud-slave o constituie croații și sârbii, „doi frați, fii ai aceleiași mame, despărțiți încă de unele prejudecăți“<sup>24</sup>, iar Rački vorbea despre „două ramuri ale aceluiași popor“<sup>25</sup>. În ce privește aparate-

nența confesională diferită a sârbilor și croaților, aceasta nu ar fi trebuit să pună în pericol proiectata entitate națională. Cu toate că făcea parte din ierarhia superioară catolică<sup>26</sup>, Strossmayer se declara fascinat și de anumite momente din istoria ortodoxiei slave și milita pentru reconcilierea dintre cele două biserici, ca prim pas spre o „biserică națională“. Pledoaria lui avea să evolueze chiar până la solicitarea de a reforma radical biserica catolică<sup>27</sup>.

### 3. Cazul musulmanilor bosniaci

Una dintre preocupările constante din ultimul timp ale elitei culturale musulmane din Bosnia-Herțegovina este găsirea unor rădăcini cât mai vechi pentru identitatea bosniacă musulmană. Coborârea până în evul mediu, în epoca preotomană, se regăsește, de pildă, și în stema oficială a amintitului stat. Din scrierile programatice ale unor autori bosniaci pot fi desprinse câteva puncte-cheie: 1) pe teritoriul actual al țării o entitate politică purtând numele de Bosnia a existat încă la sfârșitul secolului XII, cu mult înaintea venirii turcilor; 2) creștinarea bosniacilor nu a fost una profundă, potențaii politici de aici recunoscând mai degrabă formal apartenența la catolicism sau ortodoxie; 3) trecerea populației slave la islam nu se datorează exclusiv otomanilor, ci și (a) contactelor anterioare cu lumea musulmană, (b) anumitor afinități rituale și teologice dintre islam și bogomilism<sup>28</sup>.

O scurtă aplecare asupra trecutului recent al Bosniei-Herțegovina este însă suficientă pentru a constata că anunțarea încheierii procesului de constituire a unei identități bosniace este încă prematură. Chiar dacă unii autori sunt tentați să sugereze existența de timpuriu a unei conștiințe (etnice) de grup la bosniaci – inclusiv catolici și ortodocși<sup>29</sup> –, realitățile de pe teren de până acum câteva decenii contraziceau mai degrabă acest lucru.

În Bosnia și Herțegovina otomană delimitarea dintre cele trei mari comunități avea la bază factorul religios și social. Totuși, în timp ce catolicii și ortodocșii erau și se identificau și cu „nume laice“, *croați* și, respectiv, *sârbi*, slavii mahomedani se și erau definiți doar pe baza apartenenței confesionale – *muslimani* – sau politice și sociale – *turcini*<sup>30</sup>.

Începutul constituirii cu adevărat a unei identități proprii la musulmanii bosniaci a fost pus de trecerea celor două provincii sub controlul Austro-Ungariei. După o perioadă îndelungată în care a avut un rol dominant, populația musulmană s-a trezit în situația unei comunități marginalizate economic, politic și religios. Convertirea la religia dominantă (catolicism) a unora dintre aspiranții la o ascensiune socială rapidă și presiunile asimilatorii ale elitei sârbe și croate vor provoca însă nemulțumiri în masă și, în consecință, vor stimula puternic geneza unei solidarități de grup. La trezirea sentimentelor identitare primare va contribui, pe de altă parte, și administrația austro-ungară, care a încercat să

împiedice o nedorită apropiere dintre musulmani, sârbi și croați, prin încurajarea ideii despre existența unei identități naționale bosniace distincte<sup>31</sup>.

Contrar așteptărilor, în statul iugoslav de după 1918, musulmanii nu au putut profita de condițiile necesare formării unei identități etnice proprii. Inițial, teritoriile populate de ei au fost divizate în mai multe departamente (*oblasti*, din 1930 *banovine*), în așa fel ca în nici unul dintre ele să nu constituie majoritatea, iar în 1939, odată cu formarea Banatului Croației, au fost împărțiți între cele două sfere de influență, sârbă și croată.

Nici crearea după ultima mare conflagrație mondială a Republicii Bosnia-Herțegovina, în cadrul statului federal iugoslav, nu a fost urmarea recunoașterii dreptului pentru populația musulmană de avea o identitate națională proprie, ci a marcat revenirea la împărțirea teritorială de până la 1918. Foarte mult timp credincioșii mahomedani slavi nu aveau de ales decât între a fi „sârbi musulmani“, „croați musulmani“<sup>32</sup> sau „musulmani fără naționalitate declarată“, așa cum s-a întâmplat la primul recensământ de după 1945<sup>33</sup>. Modificarea de optică a autorităților avea să se producă abia în anul 1959, la unul din congresele Federației Comuniștilor din Iugoslavia, atunci când s-a decis ca asupra musulmanilor din Bosnia și Herțegovina să nu se facă nici un fel de presiune în alegerea naționalității. Doi ani mai târziu lor le-a fost acordată posibilitatea de a se declara „musulmani în sens etnic“, pentru ca în anul 1968 să fie recunoscută oficial „națiunea musulmană“<sup>34</sup>.

★

Religiei nu îi poate fi contestat rolul pe care l-a jucat (și îl mai joacă încă) în geneza și conservarea identității și conștiinței naționale în sud-estul Europei. Impactul acesteia asupra comunităților umane din această parte a Europei nu s-a înscris însă într-un tipar unic, particularitățile zonale făcând posibile chiar mai multe alternative istorice de evoluție identitară pentru anumite grupuri. În spațiul bulgar, de pildă, prezența îndelungată a ierarhiei grecești în biserică a făcut ca, în prima fază a mișcării naționale<sup>35</sup>, o parte a elitei bulgare să fie cucerită de valorile elene și să militeze chiar pentru înlocuirea limbii bulgare cu cea greacă<sup>36</sup>. Nu întâmplător, Paisij Chilendarski și Sofronij Vračanski, părinții mișcării naționale bulgare, au văzut în emanciparea ecleziastică, prin înlăturarea dominației grecești, o etapă obligatorie în drumul spre devenirea națională<sup>37</sup>.

Însuși modul de organizare a Imperiului otoman – care i-a avut un timp între granițele sale pe majoritatea slavilor de sud – a determinat creșterea considerabilă a rolului religiei în viața grupurilor umane din Balcani. Astfel, în teritoriile anexate de către turci, autoritatea a fost impusă mai mult prin forță, iar elitele, cu excepția celor ecleziastice, au fost lichidate aproape în întregime. La fel ca și în alte țări musulmane, în „Imperiul Semilunii“ *Coranul* a fost legea

absolută a „credincioșilor“, adică a musulmanilor, singurii cetățeni plini ai statului otoman. În ce-i privește pe creștinii sau evreii supuși, aceștia puteau fi considerați protejați ai sultanului. Pentru musulmani, nativi sau convertiți, originea etnică sau apartenența lingvistică era una cu totul secundară. În același timp, membrii celorlalte două confesiuni se puteau organiza în „autonomii naționale“ – sistemul *millet* – în frunte cu liderii lor religioși<sup>38</sup>. De fapt, administrația otomană i-a recunoscut drept capi ai comunităților creștine doar pe ierarhii superiori, care în mediul ortodox sud-slav au fost recrutați din rândul grecilor. Nu întâmplător, mișcările naționale sârbă și bulgară din secolele XVIII-XIX au avut nu numai un caracter antiotoman, ci și unul antigrec<sup>39</sup>. Creșterea substanțială a rolului laicilor în activitatea sinoadelor bisericești ortodoxe de pe teritoriul Imperiului otoman a condus la geneza unor autentice autogovernări. În cadrul adunărilor laicilor și ierarhilor, alături de probleme de ordin ecleziastic, erau discutate și chestiuni de interes comunitar, astfel că înalții demnitari ortodocși au început să fie percepuți drept autentici lideri comunitari.

Și în Imperiul habsburgic, identitatea de grup a sârbilor, românilor și rutenilor ortodocși a fost centrată foarte mult timp pe individualitatea religioasă. Pornind de la această realitate, istoricul german Emanuel Turczynski a ajuns chiar să vorbească de organizarea respectivelor trei grupuri în „naționalități profesionale“<sup>40</sup>. Particularitățile organizării interne și ritmul modernizării mult mai alert decât în spațiul politic otoman a condus însă la reducerea considerabilă a șansei religiei de a juca rolul de focar de identificare națională. Spre deosebire de otomani, în expansiunea lor, Habsburgii au combinat acțiunile militare cu inițiative dinastice și diplomatice, astfel că pe teritoriul statelor anexate s-au putut conserva unele practici juridice, sociale și administrative locale.

Cu toate că după 1526 Imperiul austriac a fost eterogen din punct de vedere religios, grație unei politici consecvente, a fost atins cu timpul un înalt grad de omogenizare, sub semnul catolicismului. Succesele Contrareformei au însemnat, în acest sens, și reușita centralismului habsburgic. Rezultatul a fost trasarea granițelor între grupurile de etnii de pe teritoriul imperiului nu pe criterii profesionale, ci pe unele lingvistice și culturale. Elitele politice dominante au aparținut, cu excepția notabilă a românilor din Transilvania, a cehilor și sârbilor, aceleiași confesiuni ca și majoritatea supușilor, așa că particularitățile religioase nu s-au putut constitui într-un impuls pentru mișcările naționale. Printre altele, acest lucru explică și interesul mult mai mare al elitei croate din secolul XIX și începutul secolului XX pentru cauza iugoslavismului cultural.

Totodată, organizarea și evoluția internă diferită a celor două imperii au determinat și biografia ideii despre identitatea sârbă la nord și sud de Dunăre. Astfel, frecvența mult mai ridicată a accentelor anticlericale din literatura sârbă din Imperiul dunărean a fost în legătură directă cu intensitatea activităților

științifice – filozofice, istoriografice și literare – din prima fază a mișcării naționale.

Reducerea șanselor religiei de a-și asuma în secolul XIX rolul de focar de identificare pentru sârbi și croați este și urmarea îmbrățișării de către o parte importantă a corifeilor naționalismului sârb și croat a teoriilor apusene despre națiune, teorii în care limba ocupa un loc central. De aceea, construirea unității (imaginare) sud-slave a fost posibilă odată cu descoperirea de către artizanii celor două mișcări naționale din secolul XIX a rudeniei lingvistice slave. Pe de altă parte, asimilarea mai rapidă de către elita culturală croată a valorilor occidentale din epocă și mobilitatea socială mult mai consistentă decât în spațiul sârb explică întâietatea certă a limbii în concurența cu alte posibile focare de identificare națională.

În ce privește Bosnia și Herțegovina, transformarea identității confesionale musulmane de aici în una națională poate fi interpretată și ca o autentică recuperare istorică. Factorii care au condus la întârzierea genezei unei conștiințe naționale proprii la musulmanii din Bosnia și Herțegovina au fost: 1) lipsa unui model politic și cultural de factură modernizatoare<sup>41</sup>; 2) a unei culturi scrise proprii<sup>42</sup>, și, în consecință, 3) a unei memorii istorice vii. Nu întâmplător, musulmanii din Bosnia-Herțegovina au fost numiți de către croați și sârbi, până în plin secol XX, și *turci*, iar majoritatea intelectualilor slavi musulmani din Bosnia se declarau croați sau sârbi.

Ar fi greșit însă să se creadă că la baza identității colective a bosniacilor musulmani se află în prezent doar apartenența la islam. Obținerea unei entități politice proprii – mai întâi formală, iar din 1991 și efectivă –, urbanizarea și secularizarea au redus cu mult din importanța pe care o aveau în trecut practicile religioase. Chiar dacă în anumite cercuri se mai încearcă excitarea factorului credinței, calitatea de focar de identificare a religiei va ține tot mai mult de domeniul trecutului. Semnificativă, în acest sens, este revendicarea de către marea majoritate a elitei culturale musulmane din Bosnia și Herțegovina a folosirii exclusive a etnonimului „laic“ de *bosniac* și a glotonimului *limba bosniacă* și împingerea în prim-plan a unor momente de referință din istoria celor două provincii.

1 Sintagma aparține istoricului austriac Karl Kaser.

2 Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983; Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983; Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986; Hobsbawm, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge - New-York - Melbourne 1990.

3 Estel, Bernd, *Grundaspekte der Nation*, în *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven*, Opladen 1994, p. 38-39.

4 După Benedict Anderson, națiunea nu este altceva decât reflectarea dorinței subiective a unei colectivități umane de a avea același destin, adică o comunitate imaginară proprie (Anderson, *Imagined Communities*).

5 Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf, 1976, p. 202-203.

6 În mare parte, privilegiul acordat de către Leopold I a fost respectat de autoritățile habsburgice până la primul război mondial. În 1770, la solicitarea Mariei Theresia, a fost elaborat un regulament de organizare a bisericii ortodoxe sârbe de pe teritoriul Imperiului habsburgic. Până la 1867, jurisdicția Mitropoliei de Karlowitz se extindea asupra întregii comunități sârbe din imperiu. Patriarhului sârb i-au fost supuși un timp și credincioșii greci și românii ortodocși din Banat, Ungaria, Transilvania și Bucovina. După instaurarea dualismului, sub controlul Mitropoliei de Karlowitz au rămas doar sârbii din partea ungară a imperiului, în timp ce acei din Dalmația au fost trecuți sub ascultarea arhiepiscopului de Cernăuți. Odată cu preluarea sub administrare a Bosniei și Herțegovina (1878), printr-un acord încheiat între Austro-Ungaria și Patriarhia de Constantinopol, pentru ortodocșii din aceste regiuni a fost creată o mitropolie separată, la Sarajevo, și două episcopii, la Tuzla și Mostar.

7 Prima bibliotecă modernă sârbă avea să fie deschisă într-o instituție ecleziastică, la Mitropolia de Karlowitz, iar pe lângă biserici și mănăstiri au existat singurele școli sârbe, unde preoți sau laici – aceștia din urmă supuși tot administrației bisericești – mijloceau copiilor de preoți, negustori, meșteșugari sau țărani bogați cunoștințe primare. Și primele contacte ale unor studioși sârbi cu lumea europeană se datorează în mare parte bisericii. Astfel, până la 1768, doar datorită eforturilor episcopului ortodox de Timișoara, Vićentije Jovanović, 20 de tineri sârbi au fost trimiși la studii la Viena. Încă până pe la mijlocul secolului XVIII, slavona bisericească, în redacția sârbă și rusă – aceasta din urmă din anii '20, odată cu venirea primilor învățători ruși – a fost și limba scrierilor laice. De asemenea, primele texte redactate în diverse dialecte locale și primele lucrări moderne cu caracter istoriografic și-au recrutat și ele autorii tot din mediul ecleziastic (Friesel-Kopecki, Dubravka, *Die serbische Nationalbewegung*, în *Nationalbewegungen auf dem Balkan*, Hrsg. von Norbert Reiter, Berlin 1983, p. 192, 211-213).

8 La nord de Dunăre și Sava s-au așezat atunci peste 100.000 de suflete.

9 Konstantinović, Zoran, *Trennung und Wiedervereinigung der serbisch-orthodoxen Kirche. Auswirkungen auf Kultur und Literatur*, în *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, Hrsg. von Harald Heppner und Grigorios Larentzakis, Graz 1996, p. 79-81.

10 Friesel-Kopecki, *Die serbische Nationalbewegung*, p. 225.

11 *Ibidem*, p. 229-232.

12 În 1864 sediul ei a fost mutat la Novi Sad.

13 *Ibidem*, p. 237-241.

14 Până la urmă avea să fie preferat dialectul *štokav*, care era comun celei mai mari părți a sârbilor și croaților, în dauna celui *kajkav* și *čakav*. Ideile filologice ale lui Vuk Karadžić au fost îmbrățișate și de către elita culturală croată, astfel încât la 1850 au fost puse bazele unor norme lingvistice sârbo-croate comune. Karadžić a refuzat totuși să

accepte propunerile de înlocuire a caracterelor chirilice cu cele latine, pe motiv că cele dintâi sunt singurele care se potrivesc limbilor slave. Reforma lingvistică a lui Vuk Karadžić a fost acceptată la 1868 oficial de către guvernul Serbiei, iar în ultimul deceniu al secolului XIX și în spațiul croat (*Ibidem*, p. 245-248).

15 Scrisă la 1836 și publicată în 1849.

16 Behschnitt, Wolf Dietrich, *Nationalismus bei Serben und Kroaten: 1830-1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie*, München, 1980, p. 77-78.

17 Memoriu secret în care erau conturate prioritățile politicii externe și naționale sârbe. A fost tipărit la 1906, cu titlul *Načertanije (Schiffä)*.

18 Behschnitt, *Nationalismus bei Serben und Kroaten*, p. 54-59.

19 *Ibidem*, p. 82-97.

20 *Ibidem*, p. 98-103.

21 Ilić, Nico, *Der Gesellschaftsbezug des Katholizismus in Bosnien und Kroatien*, în *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, Hrsg. von Hans-Dieter Döppmann, München 1997, p. 242.

22 Jelavich, Charles, *South Slav Nationalisms-Textbooks and Yugoslav Union before 1914*, Ohio 1990, p. 8; Behschnitt, *Nationalismus bei Serben und Kroaten*, p. 133-142.

23 Michel, Bernard, *Nations et nationalismes en Europe Centrale. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siecle*, Paris 1995, p. 187-188.

24 Behschnitt, *Nationalismus bei Serben und Kroaten*, p. 165.

25 *Ibidem*.

26 A fost episcop de Djakovo.

27 *Ibidem*, p. 171.

28 Balić, Smail, *Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt*, Köln - Weimar - Wien 1992, p. 80-107.

29 Hauptmann, Ferdo, *Borba Muslimana Bosne i Hercegovine za vakufskomearifsku autonomiju*, Sarajevo 1967; Balić, Smail, *Das Bosniakentum als nationales Bekenntnis*, în „Österreichische Osthefte“, 33, 1991, nr. 2, p. 345-357.

30 Suljević, Kasim, *Nacionalnost Muslimana između teorije i politike*, Rijeka 1981, p. 15.

31 Babuna, Aydin, *Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Mit besonderer Berücksichtigung der österreichisch-ungarischen Periode*, Frankfurt am Main 1996, p. 143-155.

32 Schöpflin, George, *Ethnicity and Communism in Yugoslavia*, în „The New Hungarian Quarterly“, 33, 1992 (winter); p. 22-23.

33 Höpken, Wolfgang, *Die jugoslawischen Kommunisten und die bosnischen Muslime*, în *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität - Politik - Widerstand*, Köln 1989, p. 195.

34 Steindorff, Ludwig, *Von der Konfession zur Nation: Die Muslime in Bosnien-Herzegovina*, în *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, Hrsg. von Hans-Dieter Döppmann, München 1997, p. 262-263.

35 Miroslav Hroch a identificat trei etape în evoluția mișcărilor naționale din sud-estul Europei: 1) trezirea interesului pentru ideile naționale în rândul cărturarilor; 2) agitația (propaganda) națională; 3) mișcările în masă (Hroch, Miroslav, *Die*

*nationalen Formierungsprozesse in Mittel- und Südosteuropa. Ein Vergleich*, în „Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte“, 1995, nr. 2, p. 7-16).

36 Springborn, Radina, *Die bulgarische Nationalbewegung*, în *Nationalbewegungen auf dem Balkan*, Hrsg. von Norbert Reiter, Berlin 1983, p. 307-308.

37 *Ibidem*, p. 284-291.

38 Poulton, Hugh, *Islam, Ethnicity and State in the Contemporary Balkans*, în *Muslim Identity and the Balkan State*, ed. by Hugh Poulton and Suha Taji-Farouki, New-York 1997, p.16-17; Suttner, Ernst Chr., *Das religiöse Moment in seiner Bedeutung für Gesellschaft, Nationsbildung und Kultur Südosteuropas*, în *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, Hrsg. von Hans-Dieter Döpmann, München 1997, p.31-32.

39 Hroch, *Die nationalen Formierungsprozesse*, p. 10.

40 Turczynski, *Konfession und Nation*.

41 Steindorff, *Von der Konfession zur Nation*, p. 258-259.

42 Încă până la sfârșitul secolului XIX, araba și turca au dominat cultura scrisă din zonele musulmane ale acestor provincii.

# ARHITECTURA ORTODOXĂ ȘI TEMA IDENTITARĂ

Augustin Ioan

## 1. O survolare a problemei

Arhitectura de cult ortodoxă care coincide ca perioadă de construire și adeseori ca autori cu stilul neoromânesc este încă insuficient cercetată. Cele două studii importante de istorie a arhitecturii din România, semnate de Grigore Ionescu și Gh. Curinschi-Vorona, nu fac referire la cele mai importante exemple ale perioadei respective și cu atât mai puțin problematizează fenomenul, care este consângean cu neoromânismul și, în sens mai larg, mai ales cu nașterea, bolile copilăriei și cu maturitatea ideii naționale. Despre rolul bisericilor de parohie într-o perioadă de agregare și, apoi, de reformulare a țesuturilor urbane din Regatul României au scris în ultimii ani pertinent Dana Harhoiu și Sanda Voiculescu dintre arhitecți, respectiv Theodor Baconsky dintre teologi. Cu toate acestea, apartenența subiectului deopotrivă la chestiunea identitară și la sacru – două teme “impurificate” de obsesiile ideologice naționalist-ateice ale regimului comunist – îl făcea impalatabil pentru cercetători.

Există cel puțin două etape mari de afirmare a arhitecturii sacre din ultimul secol și ambele sunt legate de ideea națională. Bisericile ortodoxe care se ridică în Dobrogea (ca urmare a adjudecării de către România a acestui teritoriu în urma războiului de independență) sunt semnele implantării noii puteri românești într-o regiune ambiguă atât etnic, cât și confesional. Din această categorie face parte catedrala din Constanța, a lui Ion Mincu. Gestul apropiierii teritoriului dobrogean prin lăcașuri de cult era ușurat de faptul că administrația turcă fusese aici, pe limes, mai degrabă blândă cu confesiunile ghiaure, care și-au putut ridica în relativă autonomie biserici și sinagogi. La Tulcea, bunăoară, unde fiecare comunitate etnică creștină – grecii, bulgarii, lipovenii, rușii, românii – își ridicase în secolul al XIX-lea cel puțin câte o biserică, schimbarea de secol aduce, la inițiativa administrației locale, doar o refacere la scară mai mare și cu coloane preluate după Casino-ul constănțean, a bisericii Sf. Nicolae din centrul orașului. Satele, a căror componentă etnică românească a fost substanțial îmbunătățită prin colonizare, au fost de asemenea impulsionate să ridice biserici, acțiune care a continuat până la cel de-al doilea război mondial. Cu toate acestea, bisericile rurale dobrogene sunt în mică măsură un manifest arhitectural al etnicității;

dimpotrivă, elemente neoclasiche, de felul pilaștrilor angajați, terminați în capitele sumare, decorează exterioarele. Unele pot fi recunoscute ca aparținând influențelor arhitecturii urbane venite de la Constanța sau Tulcea. Este pe deplin posibil ca mare parte din aceste biserici să fie de fapt vernaculare, produse de echipe de meșteri clonând și colând elemente proprii deja – prin sistematică repetiție – întregii regiuni.

În restul țării se ridică de asemenea edificii de cult ortodoxe, apelând la tehnici combinatorice, spre a crea o retorică a unității celor două teritorii unite sub numele de România prin folosirea deopotrivă de elemente definitorii ale spațiilor de cult din Muntenia și Moldova laolaltă, într-un singur edificiu, așa cum se petrece cu biserica mare a Mănăstirii Sinaia<sup>1</sup>. Ideea era aceea de a întocmi o sinteză între fundamental diferitele moduri de a face arhitectură de cult în provinciile românești unite sub coroana lui Carol I. O asemenea sinteză nu avea cum să nu fie consăngeană cu eclectismul predominant în arhitectura oficială a epocii, pe care de altfel arhitecții o și deprinseseră în studiile lor bozartistice de la Paris. Iată de ce fuziunea se petrece pe orizontală deocamdată, prin reunirea unor elemente disparate și neasemenea, așa cum sunt ele prezente în precedentele medievale de prestigiu din regiunile istorice ale noului stat. Abia într-o a doua fază, în primele decenii ale noului secol, avea să se treacă la cercetarea “mumelor” – fie ele bizantine (atunci când sloganul vorbea despre poporul născut ortodox) sau latine (atunci când istoria cerea să fie exclamată originea etnică) – din care s-au născut deopotrivă bisericile muntenesti (pe filiera sârbă) și cele moldovenești (irigate de meșteșugul decorativ est-slav). Această nouă perspectivă se întemeia pe stabilitatea nou constituitei ideologii a statului național românesc, idee aflată din nou în flux după unirea cu Transilvania.

De asemenea, în regat, opera de sondare și scoatere la lumină a vestigiilor unui trecut medieval, chiar dacă practică de arhitecți francezi și cu metode mai degrabă brutale în raport cu integritatea monumentelor “restaurate” (i.e. reconstruite), făcea și ea parte din opera de imaginare pe orizontală, prin asamblare și colaj, a unei identități a abstracțiunii numite stat național românesc. Comunitățile românești din Transilvania edifică și ele, la finele secolului trecut și începutul secolului acestuia, lăcașuri de cult urbane, unde însă este pe deplin evident că nu s-a pus în nici un fel problema unei afirmații arhitecturale de natură etnică. Modelul este cel bizantin (catedrala mitropolitană din Sibiu, 1902-1906), care poate fi “contaminat” de influențe locale (biserica ortodoxă română din Piața Sfatului, Brașov, 1893).

După primul război mondial, din care România iese traumatizată, dar învingătoare și cu alte trei teritorii majoritar românești alipite la vechiul regat, a construi biserici ortodoxe este un gest cu mult mai dramatic decât în Dobrogea, cu cât el se manifestă în medii etnice – neromânești și ne-ortodoxe – și în centrul unor țesuturi urbane puțin pregătite să îl asimileze. Dacă diferența etnică în Dobrogea era oarecum compensată de predominanța ortodoxiei ca religie a

“ghiaurilor” – greci, bulgari, români, ruși – în Transilvania etnicitatea și religia dublau dificultatea – și, pe cale de consecință, amplificau miza – readucerii ortodoxiei “înapoi” pe locurile unde istoria o nedreptățise. Naționalul capătă și dimensiunea sacră, pentru că românitatea presupune, de acum înainte, ortodoxia. Biserica majorității populației este deci privită ca biserică națională și, deci, ca motor al propagării ideii naționale, menite să unifice și să omogenizeze asperitățile statului național. Implantarea marilor catedrale ale românității ortodoxe în Transilvania a fost de aceea un gest de putere explicit. Practic, abia deceniile patru și cinci sunt cele care încep să ridice și din punct de vedere conceptual problema expresivității – obligatoriu “naționale” – a arhitecturii sacre, mai cu seamă a celei de scară monumentală, a catedralelor, deși ele fuseseră ridicate deja în diferite orașe din regat, de felul Galațiilor (1912, arh. P. Antonescu). În context trebuie spus că, devenită obsedantă către finele perioadei interbelice (și reluată astăzi), ideea unei Catedrale a Neamului, chintesență a unei etnicități născute într-o – iar nu convertite la – ortodoxie a irigat gândirea clerului încă de după obținerea independenței de stat și a autocefaliei bisericii naționale. Biserica a fost în secolul din urmă motorul ideii naționale și, de aceea, lăcașurile sale de cult sunt tot atât de mult Case ale Domnului pe cât sunt și monumente ale unei identități niciodată integral identificate.

### Alternative

Tehnici combinatorice, preluate poate din rândul procedeeleor eclecticice îi putem găsi două direcții de manifestare: una în care sunt combinate/colate elemente din zonele istorice românești spre a alcătui, prin extensie pe orizontală, un stil național; sloganul identitar asociat acestei orientări ar fi “Românul este moldovean și muntean (ulterior și transilvănean – bucovinean – basarabean)”. Cealaltă direcție este aceea a unei combinatorici mai radicale, în care ingredientelor uzuale li se adaugă și modele de prestigiu ne-ortodoxe. Sloganul identitar pe care îl celebrează aceasta poate fi astfel formulat: “Românul este toate cele de mai sus, dar în contextul civilizației europene”. Cei care (bri)colează biserici de scară urbană vor avea chiar îndrăzneala unui precursor – țarul Petru I – care a adus cupola bursei amsterdameze spre a încununa înnoita biserică pravoslavnică, spre a rupe lanțul autocităților și al preeminenței vizuale a arhitecturii medievale provinciale; românii vor opta pentru cupola Pantheonului (sau a catedralei St. Paul’s?), pentru accente neoclasice sau eclecticice. Acest colaj de clasic și medieval este de întâlnit, bunăoară, la clopotnița bisericii Tuturor Sfinților din Râmnicu Vâlcea (1901), cea care, pe un registru cu colonete ionice angajate, definitiv atipice pentru zonă, ridică o turlă medievală calchiind vocabularul bisericii deservite. Să ne amintim de unul dintre proiectele pentru “ospelul municipal” din București, care și el ridică o “clopotniță” tradiționalistă în chip de campanilla peste un corp al cădirii eclectic, sau de cel al lui Mincu, indecis între

neogoticul de școală franceză pe care tocmai terminase de a-l pune în operă la Palatul de Justiție și elementele “naționale”.

Istoric vorbind, acestei tehnici de articulare a unui stil național îi este strict contemporană o alta: pelerinajul către surse; mai precis spus, o primă formă de pelerinaj la sursele medievale ale religiei și ale puterii în zona balcanilor: Constantinopol. Astfel, în loc de apelul la precedentele din “Bizanțul de după Bizanț”, se sondează direct modelele bizantine “originare”, care au și avantajul de a oferi, nemediată, o scară urbană confortabilă. Sunt puse în paranteză astfel anamorfozele suferite în cele cinci secole de când provinciile locuite de români au rămas orfane de patronajul politic și spiritual al Constantinoplei<sup>2</sup>. “Noi suntem descendenții (i.e. moștenitorii și apărătorii) genuinei tradiții ortodoxe, a Constantinoplei”, ar fi sloganul direcției mai sus descrise.

Mai aproape de război și în timpul acestuia pelerinajul la surse înlocuiește Bizanțul cu Roma: identitatea etnică este privilegiată în raport cu aceea religioasă și lucrările de arhitectură sacră ale arhitecților legionari vor exersa exact această schimbare de paradigmă, după ce Marcu, Creangă, Miclescu și Cantacuzino o vor fi testat deja în programele civile asociate cu regimul carlist, sub spectrul așa zisului “Stil Carol II”. “Mai presus de toate, suntem latini, descendenții gloriei imperiale romane”, ar suna sloganul acestei direcții, cea în măsură să ne pună, mai mult chiar decât modernismul, la egalitate cu echivalentele orientări din superputerile vremii: Germania, desigur, dar mai ales înrudită Italie. Este cazul Catedralei Neamului din 1940, dar și, într-o formă mult mai nuanțată, al proiectelor acelorași arhitecți – Constantin Joja și Nicolae Goga – din 1940, cu retorici radical noi ca imagine în raport cu precedentele ortodoxe; proiectele lor pentru Odessa nu mai conținu pe rememorare și recunoaștere pentru a fi apropiate de utilizatori (rămași virtuali). Chiar detractorul lor, Spiridon Cegăneanu, nu putea să nu remarce modernitatea frapantă a celor doi, atunci când certa proiectul lui Joja, consăngean de altfel cu cel al lui Goga (și cu cel comun, din 1940) ca fiind “o uzină al cărei proprietar maniac religios i-a decorat pereții exteriori cu panourile decorative ale Mitropoliei din București” (*Arhitectura* 3-4/1942, 38). Cei doi arhitecți au o atitudine relaxată față de tradiția bizantină, așa cum vom explica mai târziu în text; destul deocamdată să observăm că ei săvârșesc un hybris față de tradiție: modifică planurile în sensul acuzării unui al doilea ax de simetrie perpendicular pe cel est-vest, obișnuit; modifică proporțiile reciproce ale elementelor elevațiilor și ale acestora în raport cu întregul (registre, număr și înălțimi ale turlor); aduc panouri de basoreliefuri și altoreliefuri – de sorginte Art Deco și care pot fi regăsite în arhitectura de prestanță a vremii – pe fațadele proiectelor lor.

De asemenea, anii patruzeci aduc cu sine experimentele lui P. Antonescu, care iese din convențiile discursului autohtonist spre a experimenta în sensul unui demers pozitivist cu tehnici și materiale noi (betonul armat) care își avansează propria logică formală. “Noi devenim, fiind produsul înnoirilor pe care le

provocăm, edificând”, ar suna sloganul aproape-modern care ar escorta “Biserici nouă”.

Cu aceste două ultime atitudini, cele mai radicale dintre toate, se încheie devenirea întru modernitate a arhitecturii de cult ortodoxe din România pentru multe decenii. Nici în anii din urmă nu au mai apărut proiecte de profunzimea conceptuală a celor din urmă. Bisericele Joja-Goga și studiile lui Antonescu veneau în arhitectură ca o încununare a multor decenii de interogare a problemei identității românești, problemă care dăduse deja în epocă și câteva răspunsuri filosofice consistente. Spațiul blagian (“sofianic”, “mioritic”) era un astfel de răspuns, care va avea nevoie de decenii spre a permea și domeniul artelor, unde ajunge mai cu seamă după moartea poetului și filosofului. În rarele sale aplecări explicite asupra arhitecturii, Blaga întrevedea dificultatea unui “viitor stil arhitectonic de mare clasă” care să se revendice doar din arhitectura tradițională rurală. Mai mult, Blaga însuși se vede nevoit a defini satul românesc doar prin comparație cu cel săsesc din Ardeal; atributele caselor și ale satului în ansamblu sunt așadar relative la un alt referent, iar nu valori în sine. Reduse la util, casele sașilor – “oameni închiși, fiecare afișând pe frunte imperativul categoric” cum îi definește cu nenecesară ironie Blaga – se deosebesc de dezordonatele, săracele, dar inutil-decoratele case românești, rezultate ale unor “capricii arhitectonice”. Blaga privea atributele de mai sus ca fiind pozitive, sau era doar malițios? Astăzi, ele ne apar ca fiind mai degrabă lucruri care trebuiesc îndreptate decât ca principii ale amintitului stil de mare clasă, dacă mai adăugăm și alte opinii pe care același filosof le exprima asupra caselor și, iată, a bisericilor etniei majoritare<sup>3</sup>. Blaga însuși își lua distanța cuvenită atunci când observa că “în arhitectura de oraș, acest stil nu are decât reușite vagi și aproximative”, românesc fiind “numai decorul, dar prea puțin esențialul arhitectonic”. Conceptele bliagene, deși citate și invocate ca o alternativă elevată la discursul naționalist grosier al anilor șaptezeci și optzeci, nu vor putea deveni “operaționale” în arhitectura perioadei comuniste; nici după 1989 nu există semne că o asemenea filosofie, inactuală deopotrivă în context local și în cel al disciplinei căreia îi aparține, ar mai putea sluji la întemeierea a încă unei arhitecturi identitare.

## 2. Stilul neoromânesc de generația a doua

Majoritatea autorilor de biserici dintre războaie, dar mai cu seamă cei preocupați de edificarea bisericilor urbane de mari dimensiuni (catedrale) și cei din deceniul al patrulea sunt cei care redefinesc de fapt stilul “neoromânesc” de generația a doua, impulsionați fiind mai ales de avântul luat de acest program după Unirea din 1918. Atunci s-a pus problema acută, mai mult chiar decât după 1977, de a semnala prezența statului unitar, mai ales în zonele nou alipite regatului român – Transilvania, Banat, Bucovina și Basarabia. Neoromânescul capătă astfel o încărcătură politică mult mai evidentă decât cel dinainte de

război. Acum nu se mai pune cu acuitate problema definirii unui spirit "național" în arhitectură, cât a propagării acestui spirit național, deja concretizat prin lucrările primei generații de arhitecți ai direcției național-romantice, în teritoriu.

Tehnicii combinatorice a primilor, generația a doua îi adaugă necesitatea monumentalizării – nu doar din pricina amplasării urbane centrale, ci și, mai cu seamă, datorită rațiunilor politice ale acestor amplasări. Catedrale de mari dimensiuni în orașele "sensibile" – Alba Iulia, Cluj, Timișoara, Satu Mare, Târgu Mureș<sup>4</sup> – iată astfel o problemă politică națională majoră (aproprierea administrativă și simbolică a teritoriului național) care, astfel, a încetat să mai fie doar una estetică. Catedrala era semnalul luării în posesie și stăpânire a teritoriului respectiv, care era astfel fixat – prin sacru – în harta românității ortodoxe, cea care definea, prin covârșitoarea sa preponderență numerică la scară națională, identitatea țării celei noi, de după unirea din 1918. Până la abdicarea regelui Carol II, acest program de monumentalizare a arhitecturii ortodoxe mai cu seamă în zone unde ea fusese anterior marginalizată sau unde era insignifiantă numeric (în orașele transilvane și bănățene în primul rând, dar și în secuime) a fost urmărit cu perseverență, chiar dacă parte din proiecte au rămas neterminate din pricina războiului.

Bisericile dinaintea primului război mondial erau de regulă parohiale, relativ mici ca scară (Bradu-Boteanu – 1909, Sf. Visarion – 1912, a lui E. Doneaud). Problema monumentalității, a reprezentativității lor drept "ciob holografic" al întregii României ortodoxe nu se pusese. Asemenea biserici pitorești vor continua să apară și după acest prim război, mai mari ca scară (Sf. Spiridon/Spirea Veche – 1928, București), ca expresie a parohiilor (criteriu teritorial) și/sau a breslelor, regiilor sau firmelor mari (criteriu de coagulare profesională), care, prin dezvoltarea orașului, încetaseră să mai fie cu necesitate superpozabile pe un același teritoriu: vezi de pildă biserica Belvedere/CAM – 1932, București). Dar aceste biserici pot fi considerate ca proiect marginal în raport cu obiectivele celuilalt, al catedralelor "românizării" (i.e. ale apropierii în sensul omogenizării sub criteriu național a teritoriului celui nou-românesc, unde ortodoxismul apărea drept ingredient esențial al identității de neam).

### a) "Bizantinii"

Or, problema arhitecturii sacre de mari dimensiuni este tocmai absența modelelor de prestigiu comparabile ca amploare, altele decât cele bizantine. Devreme ce multe din obiectele privilegiate de referință din spațiul valah – Cozia, Curtea de Argeș – aveau deja inoculat modelul bizantin, părea logic, din punctul de vedere al arhitecților de biserici ample de mai târziu, să se facă fuziunea direct cu modelul "originar".

Pentru unii arhitecți de biserici, această opțiune, de a scurt-circuita seriile anamorfice de spații sacre până la "cauza primă", era nu doar un mod de a

glorifica originea comună a precedentelor “naționale” și a bisericilor nou construite, ci, mai ales, un mod elegant de a evita impasul în care se aflau deja programele laice, ale marilor edificii administrative în principal, lipsite de precedente de scară urbană și care, din acest motiv, au trebuit să facă apel tot la arhitecturi sacre (claustrul mănăstiresc<sup>5</sup> pentru Școala de Fete, Foișorul lui Dionisie pentru Palatul Cotroceni), sau la amplificarea nemăsurată a detaliilor unui singur stil precedent, cel brâncovenesc (Primăria capitalei). Arhitectura sacră singură avea șansa – nu îndeajuns exploatată – de a putea eluda presiunea unor nesigure încă imagini naționale, rămânând totuși, ba chiar amplificându-și nota familiară, de apartenență la o tradiție recunoscută ca atare.

De multe ori, chiar și planurile se modifică, părăsind tipologiile consacrate în epoca medievală în cele două mari provincii românești predominant ortodoxe, pentru altele, puțin caracteristice lor. Arh. Ionescu Berechet este unul dintre cei care investighează tipul de cruce greacă centrată, adăugând chiar, la interior, mozaicuri evident bizantine ca referință stilistică la biserica Mănăstirii Cașin (1937). Nu altfel procedaseră G. Cristinel la Cluj sau V. Vlad la Târgu Mureș. Catedralele propuse de Antonescu în “Biserici nouă”, studii asupra cărora vom zăbovi mai departe în text, sunt tot comentarii în cheie bizantină la scară monumentală, aici apărând bunăoară planul octogonal constantinopolitan-ravennat. Antonescu avea ca precedent edificat Catedrala din Galați (1912), dar studiile prezentate Academiei în 1942 erau deja “contaminate” de simplitatea, proprie modernismului, cu care el își permite să elaboreze pe baza unor tipuri planimetrice și a unor vocabulare formale care nu aparțineau strict zonei românești.

Biserica Sf. Elefterie Nou din București (încă în construcție la data prezentării sale în *Arhitectura* 3-4/1942), proiectată de arh. C. Iotzu – una dintre cele mai elegante biserici urbane din România – este și ea un studiu eclectic în cheie bizantină, dar pe care deceniile de modernism care i-au precedat construcția au dezpodobit-o de prea multe decorații. Altfel, spațiul interior – centrat – este deosebit de aerisit și de simplu. Fațadele spre oraș (dintre care, din rațiuni de amplasament, cea mai importantă este cea de nord, cuprinzând în consecință și o monumentală – atipică pentru bisericile ortodoxe – intrare) sunt și ele decorate doar cu asize de cărămidă care încadrează blocurile de “piatră”, potrivit unui mod medieval de a construi lăcașuri de cult de la sud (Serbia) și la nord de Dunăre (probabil de aceleași echipe de meșteri); alternanța de zid alb și asize de cărămidă, pe care o vedem la noi cu predilecție în zona subcarpatică a Argeșului și Vâlcei<sup>6</sup>, “leagă de glie” biserica urbană. Lucrul cu cărămida devine ornament. Jocul de alb și roșu încălzește astfel dimensiunile apreciabile ale edificiului, încununat cum se află cu cinci turle muntenești, terminate cu semi-calote perfecte.

## b) “Regionaliștii”

Precum se știe, o formă radicală – și, tocmai de aceea chestionabilă – de celebrare a spiritului locului a reprezentat-o activitatea lui Lecomte de Nouy. Biserica Sf. Dumitru de la Craiova și cea de la Curtea de Argeș reprezintă cumva aplicații ale teoriilor privind restaurarea ale lui Viollet Le Duc; astfel, opera “restaurată” devenea mai fidelă unui model deopotrivă original și ideal al edificiului decât erau vestigiile reale care supraviețuiseră. De fapt, acest fel de a reconstitui o epocă, înlăturând (drept cangrenă și balast) tot ceea ce timpul și nu rareori înțelepciunea utilizatorilor ulteriori adăugaseră, era la fel de mult un act de creație precum era și proiectarea unei biserici “noi”.

Același Ionescu Berechet se numără – nu știm dacă în chip programatic, sau doar din intuiție – printre promotorii unei direcții “regionale” în arhitectura sacră. La Constanța, departe de arhitectura ortodoxă muntenească, el a ridicat un turn-clopotniță în fața bisericii sale Sf. Împărați (1935), turn care trimite în chip direct la echivalentul din fața geamiei constănțene, dar poate fi și o reverență făcută campanillei italiene. Locală este acolo și folosirea pietrei puțin prelucrate pentru registrul principal al fațadei. De altfel, acest procedeu nu este străin locului: există în Constanța un precedent dinainte de 1878: biserica de pe faleză, a comunității grecești, zidită în calcar, cu vagi pilaștri neo-clasici, este mult mai apropiată ca arhitectură de geamiile din zonă decât, să zicem, de bisericile ortodoxe din regat. Dacă însă apartenența la Imperiul Otoman explica atunci fenomenul, la 1935 el constituie un gest remarcabil de flatare a spiritului locului tomitan. Este un procedeu mult mai consistent din punct de vedere conceptual decât cel folosit la vechea primărie neoromânească, a lui Socolescu (finele secolului trecut), infiltrată de arcaturi și detalii explicit orientale; or, Constanța nu este un oraș oriental, ci mai degrabă unul cosmopolit, prin chiar natura sa de port. Aici chiar și o biserică romano-catolică, italiană ca factură (similară cu biserica italiană de pe Bd. Magheru din București) precum cea proiectată de Stoppa – nu departe de catedrala lui Mincu și de geamia mare – șade bine, încât referința atât de explicită la o singură tradiție – fie aceasta orientală sau “românească” – ar fi transformat edificiile respective mai degrabă în manifeste identitare, în obiecte straniu-exotice, indiferente față de context, decât în case firești, înscrise în același context istoric, fizic și cultural care celebrează alteritatea, nu identitatea.

Ionescu Berechet nu este singurul arhitect interbelic pe care astăzi Kenneth Frampton l-ar numi, pentru unele din lucrările sale, “regionalist critic”. La Mediaș, Gh. Liteanu se lasă impregnat de modele vădit ne-ortodoxe, dar pregnant proprii locului, atunci când proiectează fațada principală a bisericii ortodoxe din localitate, aceasta flancată de două turnuri suplă, în maniera bisericilor protestante germane sau maghiare. Nici simplitatea severă, albă, a bisericii Sf. Nicolae din Cluj (1930) nu este străină de puritanismul luteran: intrarea este

surpasată de un turn clopotniță; în sens mai larg însă, biserica este croită, atât la exterior, cât și la interior, potrivit modelelor bizantine.

Bisericile de pe Valea Prahovei, ridicate în perioada interbelică în piatră locală, după un mod de punere în operă de asemenea specific zonei, sunt și ele un exemplu mai degrabă exotic – în contextul arhitecturii ortodoxe a vremii – de adecvare nu la modele “străine”, (post)imperiale, ci la atmosfera arhitecturii vernaculare din vecinătatea sitului. Biserica cu hramul Sf. Ilie Tesviteanu, ridicată între 1933-1939 după planuri (donate) de Paul Smărăndescu. Ne aflăm la celălalt capăt al arhitecturii neo-românești sacre. Sfințită la 17 decembrie 1939 de Patriarhul Nicodim Munteanu și, din nou, mai degrabă bizantină decât “națională”, biserica aceasta – care a fost “clonată”, la dimensiuni mai mici, de-a lungul Văii Prahovei – este înrudită mai degrabă cu gara regală a Sinaiei, închipuită din piatra locală, cu vila Bebe de la Cumpătu sau cu posturile trafo răspândite în tot orașul – toate proiectate de arh. Duiliu Marcu practic în aceeași perioadă, decât cu biserica mare a mănăstirii Sinaia.

Nici prin modelul folosit, amintind mai degrabă de bazilicile de la Ravenna și nici prin materiale, acest lăcaș ortodox nu celebrează modele pre-existente din spațiul românesc. Cu toate acestea, arhitectura acestei biserici, înscrisă atent în specificul sitului, folosind materiale locale și făcând aluzie deopotrivă la spiritul epocii sale și la caracterul urbei unde a fost edificată, este “mai reală” (în sensul invocat de Gadamer privitor la “soluția optimă” în arhitectură) decât manifestele identitare care au precedat-o în interiorul stilului neoromânesc. Domină piatra, iar pentru structură s-a folosit betonul armat. Acoperișul este făcut din “olane turcești”<sup>7</sup>, iar pictura aparține Ninei Arbore. Un amănunt interesant: catapeteasma este din zid, pe care sunt pictate icoanele. Turla principală este fațetată și puternic fenestrată, ceea ce face ca naosul să fie mult mai luminat decât suntem obișnuiți să vedem într-un interior ortodox. Îndepărtarea de “tradiție” este și aici evidentă: putem auzi comentariul arhitectului, care va fi presupus că adumbrirea nu este un atribut imanent spațiului ortodox, ci o consecință a stadiului medieval al tehnicilor de construcție; dimpotrivă, betonul armat al vremii sale, pe care îl folosește mai târziu și Petre Antonescu în “Biserici nouă”, permite sporirea luminii dumnezeiești în lăuntru spațiului sacru.

### c) “Cosmopoliții”

Există în aceeași perioadă, cu o frecvență superioară tendinței regionaliste, una de semn contrar, eclectică, în stare să strămute modele moldovenești medievale la Timișoara (I. Traianescu, Catedrala din Timișoara, 1935), unde turla tipice nord-estului României sunt așezate peste corpul decorat cu asize alternative de piatră și cărămidă, procedeu mai degrabă muntenesc. Ansamblul Catedralei Încoronării, de la Alba Iulia (1924, arh. V. Ștefănescu) încearcă, folosind o colonadă perimetrală, să forțeze expresivitatea claustrului de mănăstire ortodoxă schimbându-i destinația în spațiu public reprezentativ. Casa Domnească de

aici aparține ca limbaj stilului brâncovenesc – de la Horezu, bunăoară – dar ansamblul capătă o notă mai viguroasă, mai solidă, tocmai spre a putea “spune” o poveste pe care echivalentul de la Hurezu nu putea să o rostească, din pricina scării sale mai degrabă modeste, atunci când ar fi fost adusă ca atare în mediul urban.

Nu altfel procedează N. Liteanu în proiectul cu motto “Trei Ierarhi” pentru Odessa, unde sursa (sugerată explicit de motto) este transplantată în Crimeea sau același I. Traianescu, când dă tot o replică “moldovenească”, tot cu o mulțime de turlă, propriului proiect pentru Timișoara, la Odessa. Procedeul strămutării modelelor este de întâlnit la bisericile Belvedere CAM (1932) și Spirea Veche (1928) din București. Cosmopoliții aveau deja o tradiție în spate. Ghika-Budești ridicase (Cuțitul de Argint, 1910) o replică de biserică bucovineană, în piatră și cu trei registre de ocnite pe conturul fațadei, iar greco-catolicii aveau și ei în București din 1908 o biserică în spirit moldovenesc, de cărămidă, cu contraforți și ocnite albe, datorată aceluiași arhitect.

Or, există chiar o manieră mai radicală de a transplanta tipologii, forme sau decorații decât schimbul regional inter-românesc, sau decât invocarea Bizanțului. Această manieră amintește de modul în care țarul Petru cel Mare a reformat arhitectura ortodoxă rusă: prin infuzie de sânge occidental, chiar dacă modelul provenea din zona laică. Petru – prin Trezzini – adusese la Petersburg cupola bursei din Amsterdam în chip de turlă. Acest implant, apreciază Pierre Chaunu, “este în capitala Balticii ceea ce este campanilla bisericii San Marco pentru Venezia”. În ce privește România interbelică, acest tip de import la distanță, dintr-o cu totul altă cultură, a presupus-o colonada din jurul cupolei, așa cum o găsim la Pantheonul parizian sau la catedrala St Paul’s din Londra (Catedrala din Cluj, 1925-35, Cristinel și Pomponiu, dar și replica acesteia, prezentată de C. Pomponiu pentru Odessa; catedrala Sf. Arhangheli Mihail și Gavril din Satu-Mare, 1930, V. Smigelschi), campanilla italiană pentru a marca verticale (peste Palatul Patriarhal din București, 1937, proiect al autorului palatului, Gh. Simotta, sau la biserica Sf. Împărați din Constanța, citată mai sus); porți egiptiene de la Memphis (spun criticii proiectului, pe care îi vom cita în extenso mai departe în studiu) la intrarea în proiectul pentru Odessa al lui Joja; a mai însemnat, în fine, arhitectura romanică a proiectului cu motto “Și-vingând păgânii naltă o mânăstire” (sic!), al lui T. Niga, de la același concurs pentru Odessa.

### 3. Un început ratat?

Pentru economia acestui studiu, anul 1942 este unul esențial. Cotitura pe care deja deceniul anterior o marcaseră în ceea ce privește modul în care ortodoxia, modernitatea și identitatea națională pot conviețui într-un același text arhitectural devine în acest an o fractură, o despărțire de modul anterior de a

pune problema. Dacă sunt de găsit în deceniul al patrulea doar câteva exemple de arhitectură ortodoxă eminamente nouă în raport cu fundalul din care se nutreau – Ilie Tesviteanu și celelalte biserici de pe Valea Prahovei aparținând aceleași serii anamorfice, Sf. Spiridon Nou din București – momentul 1942 oferă dintr-o dată soluții întregului diapazon de probleme ale înnoirii. Pe de o parte, un set complet de proiecte pentru practic orice regiune a țării și pentru orice scară, de la bisericuță de țară la catedrală (Biserici nouă, ale lui Antonescu). Pe de altă parte, adâncind experiența – rămasă neconsumată – a expoziției legionare din 1940, soluțiile cu totul excepționale pentru biserici urbane de mari dimensiuni, date de Joja, N. Goga și, la oarecare distanță de primii doi, de T. Niga cu ocazia concursului pentru Catedrala de la Odessa.

La 1 Mai 1942, Petre Antonescu ține la Academia Română o comunicare asupra modului în care arhitectura ortodoxă românească trebuie să transforme ceea ce fusese un dezastru (i.e. cutremurul din 1940) într-un moment de nou început. Trebuie învățat din experiența dezastrului că așa cum se petreceau lucrurile în arhitectura noilor biserici ortodoxe nu mai putea continua. Nu era vorba doar despre tehnici constructive și materiale revoluate. Era, ca o consecință a acestora, o înapoiere periculoasă în planul expresiei, cea care de fapt mărea decalajul între programele civile și arhitectura sacră. Or, când se prăbușesc biserici, se prăbușește o dată cu ele și ceva din credința pusă într-insele. A proiecta biserici, pare să spună autorul comunicării, este mai mult decât a proiecta o clădire obișnuită<sup>8</sup>.

Merită să urmărim argumentele lui Antonescu, menite să teoretizeze temeiurile pe care s-ar fi putut concepe o arhitectură nouă – tehnologic și estetic – care păstrează însă legăturile cele mai strânse cu vechea arhitectură ortodoxă. Trebuie spus dintru bun început că Antonescu are o viziune modernă asupra istoriei, al cărei motor este progresul. Pentru a-și întemeia pledoaria în favoarea înnoirii, arhitectul o va transforma în motorul devenirii arhitecturii. Nu doar că trebuie procedat astfel, ne sugerează autorul, dar acesta este chiar Modul în care se schimbă la față arhitectura, dintotdeauna.

Exemplele prime sunt, se înțelege, bazilica și, mai înaintea ei, templul grec. Sub pana lui Antonescu, lupta cu materialele devine sursa înnoirii limbajului primei arhitecturi creștine. Iată precedentul istoric, cel care întemeiază și argumentul contemporan: ne aflăm la momentul când creștinismul devine religie oficială, sub Constantin. Deși avusese dificultăți de a se manifesta și trecuse prin trei secole de martiriu, ritualurile vor fi fost perfect cristalizate, astfel încât arhitecții împăratului nu făceau decât să caute, din ceea ce se afla la îndemână, spațiul optim pentru acest ritual deja încheiat: bazilica; iat-o: “tipul de clădire exact corespunzător cerințelor noului cult”, pregătit parcă să preia în pântecul său încăpător pe creștinii scăpați de prigoană, triumfători. Era cu adevărat o coincidență, sau, mai degrabă, consecința acelei “mari dibăcii și a deosebitului noroc” al oamenilor împăratului, care știau precis ce căutau?

Nu vom ști niciodată, pentru că degrabă noile spații de cult, oricât de bine vor fi fost conformate, s-au dovedit prea puțin capabile să reziste timpului și barbarilor, în special din pricina tavanelor de lemn, sensibile la foc. Arhitecții sau meșterii zidari ai vremurilor însă au (re) făcut pasul strămoșilor greci și romani, trecând la folosirea bolților și cupolelor, care sunt expresia formală a potențialului structural al zidăriei de cărămidă și de piatră. Cu alte cuvinte, nu presiunea simbolică este aceea care modelează arhitectura lăcașurilor de cult, ci adecvarea expresiei la noile materiale folosite. Bolta ar fi apărut întâi din rațiuni structurale în biserică și abia apoi încărcată cu semnificațiile cunoscute. Așa încât, curge mai departe argumentul arhitectului, de vreme ce forma este proprie materialului, un optim al dispunerii sale în operă, reiese cu necesitate de aici că, înnoind acum iarăși punerea în operă – de data aceasta era vremea betonului armat – este neapărată nevoie să lepădăm formele (proprii materialelor) vechi, spre a îmbrățișa noi forme care vin din chiar folosirea noilor materiale.

Ne aflăm, evident, în fața unui discurs coerent și care, cu siguranță, ar părea unui spirit crescut la flama modernismului ca fiind îndreptățit. Ar fi implicat, dacă ar fi fost urmată fără abatere, că arhitectura ortodoxă e datoare a se adecva degrabă la revoluția formală pe care noile materiale, deja în uz la acea dată de decenii bune, o produsese în programele civile. Or, ortodoxia nu se afla în situația aurală a vremurilor lui Constantin, când era posibil să convertești un spațiu profan într-unul sacru – cu doar minime ajustări. Secolele au ridicat tradiția la rangul de termen prim în definirea creștinismului ortodox, la rațiunea de a fi a ortodoxiei. Păstrarea fidelă, în spirit ca și în literă, a învățaturii din vechime incumbă ca și arhitectura să păstreze în memoria lăcașurilor noi ființa celor de demult. Or, devine evident că Antonescu se află aici în plină dificultate logică. Trebuie schimbate materialele și, implicit, modul în care acestea sunt puse în operă; acest proces va avea drept consecințe imediate schimbarea la față a bisericilor; or, acestea nu pot renunța la aparența lor tradițională fără a comite în proces un hybris, o trădare ontică. Așa încât autorul reia argumentul cu templul grec, de data aceasta pentru a argumenta opusul celor de mai sus. Pentru cei avizați, templul de piatră al vechilor greci nu este decât “o transpunere fidelă a formelor străvechiului templu de lemn care se construia din imemorială vechime în Elada pădureților doriene și anume de prin vremurile în cari meșteșugul clădirii din piatră nu era obicinuit pe acolo”. Cu alte cuvinte, în ciuda transpunerii în materiale “superioare”, templul cel vechi, de lemn, va fi rămas impregnat pentru totdeauna în carnea celui nou.

După ce mai înainte nimic nu părea să stea în calea “adecvării” formelor la materia în care capătă determinări, iată că autorul introduce un codicil acestei teorii “evoluționiste” a arhitecturii. Formele evoluează o dată cu materialele și cu metodele de punere a lor în operă, desigur. Dar nu orice formă poate fi alterată și, cu atât mai puțin, formele “sacre”, cele care, ideale fiind, rămân pure indifereent de actualizările pe care au a le suporta de-a lungul istoriei. Astfel încât arta

greacă nu și-a desăvârșit procesul de creație decât “prin respectarea strictă a formelor sfințite de tradiție chiar când ele nu mai corespundeau cerințelor unei tehnice total preschimbate”.

Evidenta contradicție poate fi, de fapt, stinsă printr-un termen terț, pe care deja l-am menționat mai sus: aparența. Arhitectul ne previne că el va selecta acele forme care sunt cel mai evident îndatorate considerentelor tehnice și le va lăsa neschimbate ca formă, dar transpuse în materialul cel nou, pe acelea “de cari stau ancorate înțelesuri imuabile de conținut simbolic și religios”. Bolta și cupola ar fi trebuit și ele să aibă, conform logicii demonstrației pozitivistice a lui Antonescu, o vârstă istorică, deja încheiată. Nu ar trebui, conform acestui argument (cu toate că practic este posibil), să transpunem bolți și cupole în beton armat, întrucât acestea nu sunt formele proprii acestui material. O biserică din beton armat cată să aibă așadar cadre și “ferme”. Nu mai pot fi închipuie însă biserici ortodoxe fără cupolă, oricât de mult progres și schimbare am accepta, condece arhitectul, aflat în situația de a-și nuanța discursul perfect încheiat logic, de până atunci. Or, cupola este “tocmai una dintre cele mai ușoare închipuit (sic!) pentru executarea ei în materialul care ne asigură azi rezistențe atât de mari în construcții noi”, așadar în beton. Dar care altă formă tradițională nu este ușor de închipuit în acest material maleabil?

Casa va putea astfel să fie contemporană (la o analiză a structurii sale portante și a materialelor folosite), dar – în același timp – tradițională (în silueta sa de ansamblu, în detalii aplicate structurii și în “discursul” simbolic). Antonescu ar fi păstrat aparența generală a bisericilor ca fiind una tradițională – siluetă, număr de turla cu cupolele reduse însă la strictul necesar, decorație proprie zonei – și, în schimb, ar fi transferat betonului armat din stâlpi și grinzi zidurile bisericii, dar și bolțile sau cupolele lipsite de rol structural/funcțional” (așadar “inutile” dintr-o perspectivă modernistă). Cu toate acestea, arhitectul trebuie să își tempereze elanul reformator.

În tentativa sa, arhitectul este ajutat și de unele analogii posibile. Astfel, biserica de lemn ar putea fi actualizată în beton și datorită unor “analogii de întrebuintare”, precum și datorită “văditelor asemănări de structură dintre aceste două materiale, oricât de ciudat ar părea acest lucru la prima vedere”. Ciudățenia de care era conștient autorul este, desigur, cea logică: la ce bun transpunerea bisericii de lemn în beton, de vreme ce aceasta și-a cristalizat optim raportul material expresie și, oricum, trecerea la beton nu ar mai putea interveni în acest raport decât pentru a distruge acel optim? Răspunsul autorului nu este unul tare: bisericile de lemn, ca și basilicile de odinioară, sunt “expuse peirei” și, deci, trebuie transpuse în mai solidul beton.

Or, arhitectul pare să aibă nevoie de acest material nou mai degrabă atunci când dorește schimbarea structurii planului decât când invocă tradiția. El dorește optimizarea formei “narticeii” prin eliminarea zidului despărțitor dintre naos și pronaos, care, crede arhitectul, se află acolo doar din rațiuni constructive (lucru

fals, zidul respectiv – sau cele câteva coloane care îl suplinesc – marcând două tipuri esențial diferite de spațiu, așadar o fractură calitativă în interiorul bisericii). De asemenea, autorul mai crede ca această foame de spațiu explică și prezența sânilor (sau a transeptului, în catolicism); or, se află aici din nou în eroare: sâni/transeptul au rolul de a figura în plan cât mai vădit semnul crucii, adunând totodată câți mai mulți credincioși în proximitatea axei verticale/calitative a spațiului sacru, cea care duce spre Pantocrator.

Prezența stâlpilor de beton la Antonescu este manifestă la exterior, unde subîmparte fațada în registre modulate atât pe verticală, cât și pe orizontală. Pe aceste panouri sunt dispuse sub acoperiș ocnițe sau decorația adecvată zonei de amplasare (cea care condiționează de asemenea tipul de plan, numărul de turlă și silueta acoperișului). De asemenea, stâlpii înlocuiesc coloanele pridvorului. La interior, grinzile de beton armat iau locul bolților, cadrele zimțate – pe acela al arcelor de descărcare a cupolei și cupola cu nervuri de beton – pe cel al cupolei de zidărie. Cea mai spectaculoasă discrepanță între structură și aparență este aceea unde scheletul de beton este prezentat într-o axonometrie arătând a desen de Mondrian, pentru ca, de fapt, el să fie de fapt camuflat într-un acoperiș enorm, de biserică de lemn de la munte.

### Biserici urbane

Ce mai este cu adevărat remarcabil în studiul lui Antonescu este modul în care raportul dintre dimensiune și aparența tradițională este unul invers proporțional. Cu alte cuvinte, asemănarea cu precedentul este mare la bisericile mici, mergând până la identitate în cazul bisericilor de lemn de mici dimensiuni. Dimpotrivă, cu cât cresc ca scară, de la așa numitele “biserici mari” până la “catedrale”, proiectele lui Antonescu se înstrăinează de sursa lor tipologică și formală. Planurile și volumele se complică, pentru a trece cu totul, în ce privește catedralele, la o altă sursă de inspirație, care pare să fie modelul bizantin, mariat cum se găsește cu influențele stilurilor occidentale, dar și expus la briza simplității – de expresie, dar și de tehnologie – moderne. Paradoxul arhitecturii neoromânești este ilustrat lămuritor și în demersul lui Petre Antonescu, dar și, la Odessa, în acela al lui Tiberiu Niga. Pe măsură ce edificiile sale au a-și amplifica scara, astfel încât să cucerească orașul, neoromânescul trebuie să renunțe exact la referința la arhitectura vernaculară – de mici dimensiuni și rurală practic fără excepție – care îl întemeia.

Aici se află argumentul tare al arhitectului în favoarea schimbării: anume, atunci când în discuție este adusă nu arhitectura de mici dimensiuni, izolată în mediul rural, ci, dimpotrivă, arhitectura urbană, unde probleme de felul siluetei și a “aurei” edificiului de cult sunt, pentru arhitectul de la 1942 și cu atât mai vârtos astăzi, esențiale în configurarea acesteia. Soluția sa este dublă: pe de o parte, ar trebui limitată înălțimea clădirilor profane; pe de altă parte, ar trebui redimensionate bisericile, copleșite până acum de construcțiile dimprejur și,

deci, aflate în imposibilitatea de a-și mai juca rolul lor tradițional de semnal condensator (inclusiv în plan vizual) al comunității în mijlocul căreia este amplasată.

Redimensionarea ar însemna deopotrivă “lăcașuri tot mai încăpătoare pentru adăpostirea și organizarea adunărilor”, cât și “înaltele frumoase turle dominând perspectiva urbană”. De asemenea, mărirea scării va avea drept consecință necesară renunțarea la a mai glosa pe o tradiție locală în care nu există precedente convenabile ca scară și ca funcțiune – aceea de biserică urbană – în favoarea unor procedee de compunere mai elaborate decât simpla amplificare a gabaritului și, mai cu seamă, în favoarea unor precedente “mai originare” în timp istoric și din perspectivă formală.

#### 4. Catedrala Neamului și concursul pentru Odessa

În 1942, discursul autohtonist propriu primelor decenii ale secolului implo-dase în pastişă. Atât de lipsit de perspectivă părea eclecticismul acesta autohtonist, încât proiectul “Victoria” pentru catedrala din Odessa, al lui C. Pomponiu, repeta de fapt catedrala din Cluj, iar I. Traianescu propunea indiferent de loc – Timișoara sau Odessa – aceleași inflamări și multiplicări ale turlelor moldo-venești. Materialele se schimbaseră, ca și scara orașelor; arhitectura urbană ținea deja pasul cu modernitatea; în ciuda războiului și a schimbării de regim, erau terminate edificiile stilului “Carol II” (numit în alte locuri “stripped classicism”).

Concursul pentru catedrală la Odessa este din multe privințe un capăt de drum pentru arhitectura neoromânească și un început ratat. Pe de o parte, prin deja amintitele proiecte care nu puteau decât să repete redundant precedente deja edificate, dovedind în proces limitele discursului care se rezuma la colarea, la scară mai amplă, a unor tipuri vernaculare. Pe de altă parte, pentru că proiectul lui Joja – cel care a câștigat competiția – și clona sa, cel al lui N. Goga, au reprezentat un moment de ruptură pentru întreaga arhitectură românească, nu doar pentru cea ortodoxă. Din nefericire, această direcție a rămas pentru mai mult de două decenii neexplorată, iar, în ce privește arhitectura sacră, practic până după 1989<sup>9</sup>.

Proiectele lui Joja (atunci semnat C. Jojea) și N. Goga, despre care va fi vorba în cele ce urmează, sunt de fapt replici mai elaborate ale celui comun pentru o Biserică a Neamului<sup>10</sup>. Acesta a fost publicat în *Arhitectura* 3-4/1940, care comenta expoziția Munca legionară în arte, inaugurată duminică 22 decembrie 1940, la sala Dalles. Scopul celor care expuneau era acela de a părăsi individualismul și de a aborda “în spirit de echipă obiective generale, interesând întreaga comunitate națională”. Împreună cu biserica, erau expuse o “Casă a Căpitanului” (N. Goga) și un “Palat al Culturii” (Jojea, Goga, Pușchilă, Stănescu). Oricare dintre ele ar fi putut fi semnat de Speer cu seninătate. Biserica în sine este o triplă serie peripteră de pilaștri, ale cărei registre sunt separate de arhitrave

puternic profilate. Nici urmă de decorație. Nici urmă de acoperiș<sup>11</sup>. Doar accentele verticale, colosale, ale corpului principal și, mai cu seamă, cele două turlle extrem de înalte, de valoare vizuală egală, anunțând o simetrie rigidă și în raport cu axa nord-sud, pe care interiorul unei biserici ortodoxe nu o poate susține.

Ce putem observa dacă facem necesara comparație cu momentul 1942? Cel mai devotat proiectului comun din 1940 este N. Goga, semnat al concursului împreună cu I. Pușchilă și I. Ciupală. Dacă în 1940 pilaștrii sunt singuri, dând ocol fațadei la o oarecare distanță de ea, în 1942 aceiași pilaștri sunt doar angajați, zidul predomină, iar simetria biaxială este și mai acuzată prin registrele verticale de alto-reliefuri. Aici vedem însă și mai clară ambiguitatea acestei simetrii, devreme ce secțiunea longitudinală ne relevă faptul că, deși egale ca înălțime și deschidere, turla de peste pronaos este camuflată la interior doar de o cupoletă, spre deosebire de cea de peste naos, deschisă spre un Pantocrator aflat la o apreciabilă altitudine. Planul este, de asemenea, unul compozit. Din aceleași rațiuni de simetrie biaxială, pronaosul și naosul sunt de aceeași anvergură; mai mult, ele sunt separate prin două șiruri de stâlpi lamelari.

Dar proiectul lui Joja, mai fastuos decât în 1940, este în același timp mai puțin radical decât acesta. Pentru a trece de rigorile unui juriu condus de Horia Creangă, dar împănăt cu tradiționaliști, Joja multiplică numărul turllelor celor înalte de la două la cinci, dispuse astfel: două peste pridvor, la stânga și la dreapta intrării; cele două, proporțional (față de corpul bisericii) mult mai elongate decât cele din 1940; în fine, cu totul surprinzător, o turlă peste altar, lucru nemaîntâlnit în arhitectura ortodoxă de pe teritoriul României. Este, de asemenea, un hibrid între un plan "moldovenesc" și o volumetrie care comentează arhitectura muntenească, de felul Patriarhiei, lucru remarcat și comentat negativ de către cei care s-au disociaț de deciziile juriului. Procedând astfel, Joja schimbă paradigma bizantinizantă, care a dominat primele decenii ale secolului, într-una mai radical autohtonizantă. Dar, la fel ca și N. Goga, inventează noi proporții pentru elementele pe care le preia. Proiectul său este o subtilă celebrare a precedentelor specific-regionale într-un discurs care este de fapt al timpului său. Dimensiunile exagerate ale turllelor, care fac din catedrala lui un obiect evident urban și folosirea panourilor de basoreliefuri, complet atipice pentru biserica ortodoxă, completează modernitatea proiectului.

Faptul că un plan moldovenesc, specific bisericilor relativ mici, este amplificat duce la asumarea avantajelor, dar și la amplificarea dezavantajelor acestui plan. Juriul<sup>12</sup>, dar mai ales detractorii acestui proiect<sup>13</sup> au observat această dilemă în care se afla arhitectul; juriul o scuza, ca fiind atribuibilă sursei, dar ceilalți considerau că, tocmai din absența potențialului monumental al acestui tip de edificiu – biserica moldovenească – reiese gafa celui care a optat, pentru o catedrală de mari proporții, pentru un asemenea plan limitat. De fapt, Joja anunță, prin tocmai această opțiune, una dintre temele sale teoretice de mai

târziu: potențialul monumental al arhitecturii vernaculare autohtone. Or, cei care semnalau că amplificarea scării unui obiect gândit în limitele unui sistem de proporții modest dimensional este eronată par, peste timp, a fi avut dreptate, ca și “bizantinii” interbelici. Însuși Joja a rafinat în studii ulterioare, care pot fi astăzi consultate la Casa memorială Constantin Joja, proporțiile edificiului său.

Aceste proporții și numărul registrelor se modificaseră oricum între 1940 și 1942, dar în sensul amplificării lor: de la două la trei, cu navele laterale sensibil mai joase decât nava centrală. Pilaștrii viguroși de mai an s-au estompat mai mult chiar decât în proiectul lui Goga, până la a sugera doar “frânghiile”, torsadele și celelalte moduri de a separa registrele verticale în arhitectura muntenească; dar ele nu se termină la partea superioară cu arce, ci în unghi drept, ca și în cazul “bisericilor noi” ale lui Antonescu. Aceeași dihotomie între interior și exterior se manifestă și prin folosirea alto-reliefurilor.

Proiectul lui N. Goga de la același concurs este mai credincios versiunii din 1942 și, prin urmare, rafinează intențiile celui dintâi. Și aici își găsește loc invenția, libertatea în raport cu modelele anterioare, de prestigiu. Așa se face că Goga introduce simetria biaxială, inexistentă în majoritatea bisericilor ortodoxe din zona noastră. Între pronaos și naos, ambele pătrate și încununate de câte o turlă foarte înaltă (dintre care cea de peste pronaos era de fapt “falsă”, fiind la interior obturată de o cupoletă), Goga introduce un spațiu despărțitor de felul gropniței probabil, care marchează axa de simetrie nord-sud. Alura clasicizantă a proiectului din 1940 și cea a proiectului lui Goga din 1942 nu poate scăpa analizei, după cum nu poate fi negată libertatea aproape ludică pe care atât Joja cât și Goga și-o iau în a interpreta vocabularul pe care tradiția li-l puna la dispoziție.

Dilema raportului dimensional între precedentele de scară redusă și bisericile urbane este în fapt dilema întregii arhitecturi neoromânești, fie aceasta de inspirație sacră sau laică. Ea trebuie negociată în cadrele conceptului de “măsură absolută”, pe care Michelis o credea ca fiind proprie fiecărei creaturi și fiecărei opere arhitecturale. Măsura aceasta, presupunând un optim dimensional propriu respectivului obiect-program de arhitectură este cea care impune un anumit raport între volum pe de o parte, scara și cantitatea detaliilor pe de cealaltă parte. Mai mult, măsura absolută este aceea care ar trebui să descurajeze trecerile bruște de la o scară la alta, treceri care sunt totuși posibile atunci când procesul se desfășoară în timp îndelungat. Dar iată în extenso pasajul din Michelis care ar trebui așezat la finele oricărei discuții despre arhitectura neoromânească și cu atât mai vârtos la temelia criticii operei teoretice a lui Constantin Joja:

“Catedrala nu poate fi simpla amplificare a bisericii din sat, după cum mica biserică sătească nu poate cuprinde, în miniatură, pe fațada sa, întreaga bogăție a unei imense bazilici (...) Fiecare formă are mărimea sa necesară și, dacă insistăm ca biserica sătească să aibă conformația bisericii din Pisa, ea va părea

ridicolă și va fi orice altceva decât o biserică (...) Marea biserică cere o structură, adică o dezvoltare organică petru a atinge atari dimensiuni.”

Discuția cu privire la acest aspect al operei lui Joja și, prin extensie, la întreaga problemă a arhitecturii “cu specific național” (inclusiv a celei neoromânești), este purtată, mult mai elaborat decât ne-a permis-o aici economia textului, de către esteticianul Cezar Radu, cel care a folosit cel dintâi la noi, printre alte argumente rafinate teoretic, conceptul de măsură absolută pentru a contracara valorificarea necritică a arhitecturii rurale la scară urbană, monumentală. Trimit pe cititor la întreg capitolul din cartea distinsului nostru mentor și profesor de estetică, pentru a urmări în întregime demonstrația domniei sale. La vremea apariției sale, acest studiu a fost singurul comentariu de rezistență la adresa operei lui Joja, operă proiectată – din nefericire – pe fundalul ideologiei naționaliste a regimului ceaușist și asociată cu degradarea arhitecturii românești sub presiunea obsesiei “specificului național”.

### Antimodernii

Proiectul lui Tiberiu Niga pentru Odessa, deși câștigător ex-aequo împreună cel al lui Joja, nu are deloc potențialul celor trei proiecte “speeriene” ale tandemului Joja-Goga. El are însă calitatea de a desface total arhitectura lăcașului său de cult de obsesia “naționalului”. Planul edificiului său dublu și diferit pe cele două nivele: jos – unul perfect simetric, al osuarului, peste care șade biserica propriu zisă, în cruce latină, dar ai cărei sâni (semicirculari la interior) abia se zăresc pe fațadă. Expresia acestei fațade este una romanică, cu totul lipsită de referințe autohtoniste. Ea seamănă mai degrabă cu baptisteriul din Pisa. Cu toate acestea, ca și la proiectul lui Joja, juriul vede “nota tradițională”. Este cu totul remarcabilă această concluzie a juriului, care putea să vadă, sub presiunea unui discurs naționalist și a anvergurii politice a temei, tradiția, acolo unde astăzi chiar, vedem mai degrabă îndepărtarea de tradiție. Dar, poate, cei de acum peste cincizeci de ani aveau o mai mare deschidere și dezinvoltură în abordarea temei decât noi.

Trebuie precizat totuși că juriul nu a fost deloc unanim totuși atunci a judecat proiectele. Azi diferența de rang între Joja și Goga, de o parte și restul propunerilor, de cealaltă parte. Mai mult decât atât, au existat dizidențe vehemente de la concluziile finale ale juriului, care s-au manifestat sub forma unor concluzii și opinii formulate separat. Delegatul Colegiului Arhitecților Români, I. C. Roșu, a făcut opinie separată, refuzând clasificarea bisericii lui Goga, sub cuvânt că aceasta “prezintă toate defectele proiectului (sic!) “Sf. Constantin și Elena” (al lui Joja, n.mea.) și nici una din calitățile acestuia și nici altele proprii.

Interesează mai mult opinia separată a lui Spiridon Cegăneanu, cel mai violent contestatar al proiectului Joja din concurs. O parte din reproșuri sunt legate de modul de desfășurare a concursului, altele de fondul proiectului; primele par perfect îndreptățite, în vreme ce, venind de pe poziții violente-

tradiționaliste, al doilea tip de reproșuri devin în context o remarcare a atributelor deloc conservatoare, atipice dintr-o perspectivă tradiționalistă, ale proiectului câștigător (ex-aequo). Cegăneanu dezvăluie presiunile enorme la care a fost supus juriul pentru a declara câștigător proiectul Joja, sub cuvânt că este un manifest al tinereții; or, “secretul concursului fiind condiția esențială, nu știu cum se putea afirma că acest proiect aparține tinereții”. Mai departe în protest, el împinge această violare fățișă a regulilor anonimității până la a acuza pe “autorul proiectului” de plagiat: “Acest proiect este o reeditare a machetei Catedralei Neamului (...) Această apariție stranie, care a jignit profund logica constructivă, simțul estetic și tradiția ortodoxă, nu reprezintă totuși un bun comun, ci opera personală a unui arhitect, cu toate drepturile de autor apărute de legea proprietății artistice. Dacă autorul nu este același cu cel de atunci, avem de-a face cu un plagiat ce trebuie tratat ca atare”.

Dacă însă ar fi același arhitect, reiese din text, Cegăneanu rămâne la “aprecierile” adresate mai devreme proiectului din 1940, la care adaugă mai departe și altele adresate strict propunerii din 1942. Fațada “vagabondează în domeniul extravaganței și lipsei de logică”; pe fațada principală sunt afișate porți “egiptiene” pe care sunt aplicate decorații “de la Mitropolia din București pe care se ridică o serie de coșuri de fabrică (...) un tub care știi unde începe, dar nu mai știi când și unde se va termina”. Dacă Joja ar fi fost un modernist din specia lui Le Corbusier, ar fi purtat cu mândrie acuzațiile lui Cegăneanu legate de analogia cu arhitectura industrială. Mai puțin onorante sunt concluziile: “un monument de viziune apocaliptică, inexplicabilă altfel decât fie printr-o rătăcire, fie printr-o tendință de altă natură, ce caută printr-un succes consacrat oficial în domeniul artistic să obțină baloanele de oxigen necesare în altă parte. O rătăcire periculoasă în orice fel, dar mai ales în domeniul estetic, în momentul când tineretul nu este format încă”.

## 5. Concluzii

Ceea ce anul 1942 aduce pentru arhitectura ortodoxă, prin cele două evenimente majore amintite, este o remarcabilă libertate asumată în raport cu discursul autohtonist al primei generații de arhitecți ai școlii lui Mincu și cu soluția “imperială”, bizantinizantă, a generației interbelice. În ciuda discursului politic naționalist isterizat de război, arhitectura – prin Antonescu, Joja și Goga, dar și prin Niga, dovedește o autonomie a discursului spectaculoasă în raport cu sursele invocate. Ea manipulează scări și procedee compoziționale dintre cele mai diferite, citează – după rețete atipice, pe care astăzi le-am numi ludic-postmoderne – o serie de vocabulare deloc indigene din cele mai diferite epoci, deopotrivă din clasicismul epurat al epocii și din modernitate. Dar ceea ce este cel mai important este că acești arhitecți experimentează refuzând pastași și nu

ează să inoveze în raport cu modelul (simetrie biaxială, multiplicarea turlelor și aşezarea lor atipică, sculptură pe faţade etc.).

Proiectele propuse de Petre Antonescu standardizează, pe baza principiilor expuse anterior, arhitectura ortodoxă românească în variantele de gabarit și de zonă de amplasare posibile. Biserica are un grad de generalitate tipologică mai mare decât locuinţa, crede autorul aici invocat, dar, în acelaşi timp, din acest program au fost construite doar unicate. Nu există un specific naţional al arhitecturii ortodoxe de pe teritoriul României, dar caracterul regional este atributul tare al acestei arhitecturi. Proiectele lui Antonescu și cel al lui Joja dovedesc dificultatea de a identifica un “ce” naţional al arhitecturii sacre de pe teritoriul României. În schimb, amândoi privilegiază aspecte regionale: planul moldovenesc cu tripartițiile sale riguroase de la vest la est și cu sânii abia schițați la interior; registrele verticale ale bisericilor muntenești, siluetele zvelte ale bisericilor de lemn din nord.

Ca și în cazul Bisericii Neamului din 1940, proiectele “speeriene” din 1942 au o atitudine relaxată față de tradiție. Ele sunt mai degrabă comentarii pe teme deopotrivă vernaculare (structura planului, registrele pe verticală, turlele) și clasice (pilaștrii și arhitrava). Nu suntem dinaintea unor proiecte moderniste. Expresia exterioară devine esențială și ea condiționează interiorul, exact invers decât suntem obișnuiți să credem atunci când discutăm despre “introvertirea” și caracterul “sofianic” al spațiului ortodox, sau a mantrei moderne privind raportul cauzal dintre funcție și formă. Sub alte aspecte, expresia exterioară nu se regăsește în modul în care acest spațiu interior este configurat. Fără a fi moderne în accepțiunea strict stilistică a termenului, cele trei proiecte prezentate mai sus sunt și astăzi încă stadiul cel mai elaborat al dialogului dintre tradiția autohtonizantă și ortodoxie, pe de o parte și modernitate, pe de altă parte. Neexplorată nici la momentul elaborării lor, nici ulterior, această cale, a simbiozei dintre două atitudini aparent opuse asupra arhitecturii, a fost uitată; ceea ce părea atunci negociabil a devenit în timp falie. Definitivă?

---

<sup>1</sup> Biserica mare a Sf. Mănăstiri Sinaia, având hramul Sfintei Treimi, nu este o biserică nouă, zidită dintru bun început în manieră neoromânească. Ea aparține noii incinte a mănăstirii, care cuprinde și casele domnești ce au găzduit familia regală între 1971 și 1882 (aşadar până la terminarea Palatului Peleş) și care, ulterior, au fost transformate în muzeu. Construită într-o primă formă între 1842-1846 și ulterior deteriorată, biserica mare a fost complet reconstruită între 1893-1903 după planurile arh. G. Mandrea. Arhitectura noii variante încearcă să împace diferențele tipologice evidente între Moldova și Valahia, prin invocarea supra-modelului bizantin, cel ce le precede pe amândouă. De fapt, este vorba despre un lăcaș de rugăciune eclectic, în care repertoriile nu aparțin clasicității, ci arhitecturii de pe teritoriul de atunci al României: contraforții – nenesari din perspectivă structurală – pot fi văzuți ca reverențe făcute Moldovei gotice,

în vreme ce majoritatea detaliilor stilistice trimit la "stilul" brâncovenesc. Peste toate acestea se aştern deopotrivă cărămida şi tencuiala, în arce simple împrejurul turlelor, respectiv în alternanţa arc simplu-arc dublu, acesta din urmă încheiat însă într-o consolă de ceramică verde, de jur împrejurul bisericii. Referinţă la Ţara Românească, această alternanţă a cărămizii cu piatra sau tencuiala nu este însă, în starea sa "genuină", bizantino-sârbo-valahă (bolniţa de la Cozia, bunăoară, sau biserica domnească de la Curtea de Argeş) element decorativ, ci tocmai metodă de construcţie a zidului; or, în această ipostază el este amintit doar pe cele două turle mici de peste pronaos.

Sunt, aşadar, trei turle – un alt element sudic – pentru că hramul o cerea; de asemenea, există un brâu de ceramică verde, din trei "sfori" răsucite din loc în loc, care aminteşte iarăşi unitatea treimii; dar a putut fi citit în cheie naţionalistă, drept "simbol... al celor trei principate româneşti, Transilvania, Moldova şi Ţara Românească, unite într-o singură ţară România (sic!)". Tabloul votiv al bisericii este şi el prilejul unor ambigui comentarii în cheie naţională: regele Carol I se sprijină aici pe o coloană de piatră ciobită, "aluzie la Regatul României, de unde lipseau Bucovina, Basarabia şi Transilvania" (ibidem), comentarii pe care intenţia auctorială nu le susţine. Regele Carol I, care a avut cu siguranţă un cuvânt greu de spus în devenirea mănăstirii (electricificând-o, bunăoară: a fost primul aşezământ sacru din România care a beneficiat de acest privilegiu), nu este cunoscut drept un entuziast al idealurilor unioniste; nici înainte, nici după ridicarea acestei biserici el nu s-a manifestat ca un partizan al unirii Transilvaniei cu regatul său, deşi a îngăduit sprijinirea culturală a românilor de peste Carpaţi, în limitele dictate însă de tratatul secret de alianţă pe care îl semnase şi căruia i-a fost credincios. Dacă poate fi aşadar acceptată ca posibilă aluzia la arhitectura Moldovei, sunt însă cu siguranţă riscante (şi, oricum, evident *a posteriori*) identificările între Sfânta Treime şi natura trială a viitorului stat naţional românesc, închipuit oricum după moartea regelui.

Eclectismul bisericii continuă prin folosirea unui număr mare de tipuri de cruci la încununarea ei: greacă – având aşadar braţele egale – pe pridvor, latină pe fiecare din cele două turle de pe pronaos, respectiv o cruce întreită, slavă (sau barocă, prin filieră slavă?), pe turla mare. La ceste cruci se adaugă soarele înscris în crucea latină, care domină clopotniţa şi crucea zisă a lui Ştefan cel Mare, de pe biserica veche. De altfel, nu poate fi încheiată descrierea fără a menţiona clopotniţa, ridicată înaintea reconstrucţiei bisericii mari (1892), ea însăşi un comentariu monumental la adresa arhitecturii mănăstireşti brâncovene, căreia îi dă o replică fidelă, de o cu totul altă factură decât interpretarea liberă de mai târziu, pe care o va propune biserica.

2 Catedrala din Sibiu a fost ridicată între 1902-1906. Arh. Iosif Konner (Budapesta) a câştigat proiectarea în urma unui concurs la care au participat şi arhitecţi regăteni. Conducerea şantierului a fost asigurată de Iosif Schussing. Turnurile, înalte de 58m, sunt vizibile în tot oraşul vechi. Pictura a fost parţial executată de O. Smigelschi (Pantocratorul, îngerii, apostolii şi iconostasul), în vreme ce sculptura iconostasului aparţine lui C. M. Babic din Bucureşti, iar stranele – lui Emil Patruţ din Sibiu. Catedrala, precum se poate vedea, este un produs eminentemente mitteleuropean; în plus, trebuie spus că, spre a adăuga parcă noi temeuri argumentului anterior, chivotul a fost lucrat la Wurtemberg, candelabru la Viena şi mozaicurile – la München.

Contemporană cu biserica mare a Mănăstirii Sinaia, Catedrala din Sibiu dă seama despre alt mod de a interpreta tradiţia. Problema unei arhitecturi cu "specific românesc" nu se putea pune în Transilvania acelor vremi. Absenţei unor modele urbane de amploare

propriei etniei majoritare, indiferent de program, i se adăuga și imposibilitatea investi-gării, spre a alcătui un repertoriu de forme "românești", a precedentelor, fie ele urbane/culte sau rurale/vernaculare, sacre sau laice, în primul rând din rațiuni politice. În plus, nu existau practic arhitecți de etnie română care să își pună în chip programatic problema unui limbaj formal "național" în felul în care procedau în Regat membrii Școlii Naționale. Catedrala din Sibiu este opera unui arhitect maghiar, parțial pictată de un român, decorată de germani. Sursa ei este Sf. Sofia. Mai mult decât biserica de la Sinaia – și ea un produs "multinațional", catedrala sibiană ne apare drept opera colectivă a unui corp social eclectic și cosmopolit.

Biserica ortodoxă nu făcea parte dintre cultele privilegiate și, cu excepția unora dintre bisericile de lemn, despre care este greu să facem afirmația că ar fi ortodoxe sau greco-catolice fără a comite în proces un *hybris* interpretativ, nu a produs vreun fel de modele citabile ca diferite de arhitectura bisericilor celorlalte culte transilvănene, nou obiect urban, care este catedrala din Sibiu. Poate doar aspectul neobișnuit al "rozasei" de pe timpanul de vest, deasupra intrării, să amintească de arhitectura gărilor budapestane și vieneze ale vremii mai degrabă decât de ortodoxie. Din sticlă clară, semicirculară, această fereastră *szession* este semnul contemporaneității pe un edificiu care are drept referință Sf. Sofia, arhetipul bisericilor răsăritene și, la nivelul decorației, arhitectura bizantină. Referința la Bizanț pare a fi fost o soluție mulțumitoare pentru toate părțile. Fiind vorba despre o ctitorie a lui Justinian, ea preceda momentul schismei și, deci, nu era ofensatoare pentru catolici, greco-catolici sau protestanți. De asemenea, replica dată Sfintei Sofii elimina orice posibile conotații etnice. În fine, referința bizantină era mai demnă pentru un oraș al unei mari monarhii decât edificii preponderent vernaculare, de mici dimensiuni, la care se reducea de fapt ortodoxia Transilvaniei.

3 "Arhitectura românească este făcută fără raportare prea strânsă la rezistența temporală, din duhul intermitenței sezoniere. Casele și bisericile cresc și dispar, dispar și cresc, ca spicul secerat, ca grâul semănat, ca frunza care, căzând, a lăsat în locul ei latența altei frunze" citat de Corneliu Bucur în *Transilvania* 1-2/1995, 63.

4 Catedrala de la Târgu Mureș a fost proiectată de Victor Vlad, profesor la Politehnica timișoreană, fiind ridicată între 1925-34. Planul de cruce greacă are latura de 48 de metri, la o înălțime a turlei de 52 de metri; de fapt, întregul spațiu interior al bisericii are o siluetă verticală pronunțată, turla nefiind puternic decroșată față de rest, așa cum se întâmplă cu alte catedrale din aceeași epocă. Cu o suprafață totală de 1300 de metri pătrați, biserica a fost pictată de Nicolae Stoica într-un chip care explică rolul catalizator al acestui lăcaș pentru românitatea etnică și religioasă a zonei; bunăoară, sunt pictate 12 medalioane cuprinzând vechi biserici românești din Ardeal, reafirmate prin această prezență iconică.

5 Este greu de precizat dacă modelul este incinta mănăstirii ortodoxe sau claustrul mănăstirii occidentale, celebrat în spațiile universitare de la Oxbridge sau din Franța.

6 Acest mod de a construi se mai păstrează încă și azi în arhitectura vernaculară din preajma Curții de Argeș și a Râmnicului Vâlcei.

7 Conform prezentării din pronaosul bisericii.

8 "Cerințe de ordin moral și spiritual, în primul rând, precum și acele de ordin practic și material, în al doilea loc, la cari trebuie să răspundă întocmirile constructive ale sfințelor lăcașuri, au pus întotdeauna arhitecților probleme dintre cele mai gingașe. O înfățișare avântată și de armonioasă monumentalitate, pe planul estetic; o tărie presupusă

și voită eternă – pe planul material și chiar spiritual, sunt de realizat în condițiuni speciale de ampoare, adică pe suprafețe cât mai încăpătoare” (*Arhitectura* 3-4/1942, 9).

9 Atunci când Joja și-a reluat pledoariile în favoarea unei fuziuni între modernism și autohtonism, textele sale teoretice (cele de analiză a arhitecturii neoromânești sau cel care celebrează modul în care umbra este transformată în vehicol al expresivității) oricât de rafinate – nu au mai produs rezultate la fel de notabile. Nici seriile de prisme extinse indefinit pe orizontală și suprapuse pe verticală spre a alcătui clădiri înalte și cu atât mai puțin ideea folosirii materialelor noi care, prin aportul tehnologiilor sofisticate, care să semene cu cele vechi, nu au mai avut tăria soluțiilor de început. Mai mult încă, prin confiscarea acestui discurs de către protocronism și de către ideologia naționalistă de după 1971 – dimpreună cu acela al lui N. Porumbescu și prin difuzarea lor necritică în școlile de arhitectură, au apărut formele maligne: “specificul românesc” prefabricat este doar cea mai cunoscută dintre ele. Pentru o critică a concepțiilor lui Constantin Joja, trimit la textul meu din *Arhitectura* nr. 1-2/1990, care a apărut – din nefericire pentru receptarea sa – la scurt timp după moartea celui vizat. Multe din argumentele de acolo trebuie rafinate astăzi, dar subscriu încă la temerea de atunci că arhitectul s-a lăsat manipulat în contextul ideologiei național-comuniste a epocii; în final însă, intervenția sa în favoarea satelor demolate a dovedit independența de gândire a arhitectului și teoreticianului Joja.

10 Am propus în *Dilema* (Catedrala Mântuirii Neamului/ 1997) și în *Libertatea* 5.02.1998 construirea acestui proiect remarcabil. Singurul ecou al acestei propuneri a venit, în același număr din *Dilema*, de la ÎPS Bartolomeu Anania, care a declarat că este la curent cu acest proiect și că poate constitui o bază de pornire pentru Catedrala Neamului.

11 Ceea ce ne duce cu gândul la aversiunea explicită a arhitectului Joja față de acoperișurile care îi subminau teoriile despre specific. Arhitectura, proclama autorul, șade sub acoperiș, în seriile de stâlpi ai prispelor, iar nu în forma – condiționată exclusiv funcțional – a acoperișului.

12 “În interior mai ales privirea nu va putea îmbrățișa tot spațiul, turlele excesiv înălțate nu vor putea fi văzute decât dintr-un punct sub ele. Acest defect îl au majoritatea vechilor biserici moldovenești și muntenesti, fapt care scuză această lipsă din proiect.” (*Arhitectura*, 1942, 24)

13 “Autorul prezintă un plan de modestă biserică moldovenească, net separat în două părți egale – naos și pronaos – printr-un degajament marcat puternic, și de aceea nefericit, prin stâlpi dreptunghiulari masivi care vor împiedica vederea în interior.” (Sp. Cegăneanu, 1942, 36)

# ORTHODOXY AND THE FUTURE OF POST-COMMUNIST ROMANIA

Paul E. Michelson

The recent publication by Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*<sup>1</sup>, touched a nerve, especially among those whose attachment to both Western values and to the Orthodox Church is deep and sincere<sup>2</sup>. Huntington's contention, briefly put, is that there is a historical fault line which divides Western Europe from Eastern Europe, one characterized by differences of religion (Catholicism and Protestantism vs. Orthodoxy), historical experiences (participation in the Reformations, the Scientific Revolution, the Enlightenment, and so forth vs. non-participation or only a partial and tardy participation), and a failure across time to develop stable democratic systems.

Let me say at the outset that Huntington's "historical fault line" is terribly misleading in so far as it concentrates on only one aspect of life. As Alexandru Dutu has pointed out, "If we accept that political activity is concerned with only one fragment of the human existence then it will be impossible to believe that politics must organize the whole life of the citizens...."<sup>3</sup>. One cannot replace the crude economic determinism of the Marxists with any kind of political determinism.

On the other hand, it is also true then when we discuss post-Communist development, we tend to focus first of all on the political. This is because one lesson of the totalitarian experiences of the 20th century seems clearly enough that once the political escapes traditional and other restraints, most other liberties rapidly fall by the wayside. Political liberty – freedom - is not the sine qua non, but it is a means that has proven essential for the achievement of our real ends (spiritual, aesthetic, or whatever each person chooses). The result is that the political is important... and rightly at the center of contemporary discussions about the future of post-Communist states and areas.

Like it or not, we cannot escape our political cultures, that is "the set of attitudes, beliefs, and sentiments that give order and meaning to a political process and that provide the underlying assumptions and rules that govern behaviour in the political system...the product of both the collective history of a political system and the life histories of the members of that system"<sup>4</sup>. It will be

observed that this definition is at pains to make it clear that all of this is political, and does not suggest this is or should be all encompassing. We must be careful not to extend the reach of such an analysis and to remember, as de Tocqueville pointed out, that the mores of a people cover a much wider ground, applying "not only to 'moeurs' in the strict sense, which might be called the habits of the heart, but also to the different notions possessed by men, the various opinions current among them, and the sum of ideas that shape mental habits. So I use the word to cover the whole moral and intellectual state of a people"<sup>5</sup>. But when we look at political institutions, we narrow our scope to "looking for the elements in them [mores] which help support political institutions"<sup>6</sup>.

What are the "attitudes, beliefs, and sentiments that give order and meaning" to modern Romanian political processes and what does this have to do with religion, particularly the Orthodox Church? A principal weakness of the Church in Romanian culture is its lack of a prophetic vocation. It is arguable whether this is inherent or not within the Orthodox tradition<sup>7</sup>. However, the reality is that when national states began to appear in Eastern Europe, the Churches were placed under the control of variously-named governmental departments and were co-opted as fervent supporters of nationalism. What little protest there was was easily squelched<sup>8</sup>.

The Orthodox Church received, as a return for its support, grudging or otherwise, the right to maintain a monopoly on religious practice and favor of the state<sup>9</sup>. For its part, religious symbols and practices were appropriated by the state. In the end, nationalism "went hand in hand with messianism and prepared the ground for the single party" states that became typical of Southeastern Europe in the 1930s and afterwards<sup>10</sup>. Throughout this process, opposition of the Orthodox Church to the state became ever more feeble. Romanian society often needed its church to speak out prophetically; it almost never did<sup>11</sup>. In 1907 when the peasantry finally snapped, in 1937 when the Goga ministry began implementation of numerus clausus legislation, in 1938 when the Royal dictatorship destroyed the last vestiges of Romanian democracy, in 1940 when the National Legionary state murdered Nicolae Iorga as well as assorted Romanian Jews, in 1948 when the Greco-Catholic Church was forcibly "reunited" with the Orthodox Church and the bulk of its clergy killed or swept off into the Romanian gulag, and throughout the Communist regime---in all of these occasions the hierarchy of the Orthodox Church covered itself with ignominy. There were, of course, occasional individual cases of opposition to the tyranny of the modern state, but the general pattern of collaboration, willing and otherwise, persisted<sup>12</sup>.

A second negative tradition of modern Orthodoxy is related to what may be called the Mioritic tradition of passivity. Again, it is not entirely important whether this tradition is of ancient vintage or merely a product of the last two centuries. The fact is that such passivity has existed and continues to exist with

Church support. The folkloric hero went passively to certain death, rather than resist. Fate is fate; only the foolish will fight it. That the medieval chronicler Miron Costin's plea, "The times are not under the rule of man, rather the poor human is under the rule of the times", could be quoted centuries later by Mircea Vulcanescu<sup>13</sup> is only one example among many that could be adduced.

Indeed, Romanian proverbial wisdom commends to our attention the wisdom of the flexible reed, who survives the blasts of the winds while the mighty oak tree is cast down and destroyed. Such imagery was used in the 1970s by Romanian intellectuals to "explain" to me the differences between the foolhardy Poles and Czechs on the one hand, and the Romanians on the other. The oak-like integrity of the former brought only death and disaster in 1939, 1956, and 1968, while the Romanians had bowed to the wind and escaped the fate of a Katyn Forest and the rumbling of Soviet tanks that ended the Prague Summer. Unfortunately, while the reed may bend before the stormy onslaught, it also has to spend a lot of time with its face in the mud. What if lying supinely for so long has the effect of permanently defining the national backbone? It is no accident that the political and spiritual fates of post-Communist Poles and the Czechs have been quite different thus far from that of the Romanians.

Here, again, one must give heed to Dutu's qualifying observations: the leading groups of the Romanian elite in the 19th and early 20th centuries "took little interest in religious life" while the "lack of religious and political education under communist regimes explains the passivity of people from Eastern Europe in religious as well as political matters"<sup>14</sup>. Perhaps this is not a 500 year old tradition; however it is a 200 year old one; and that makes change difficult.

A third area of concern has to do with the history of freedom in Romania and the relationship of that history to the Orthodox tradition. Donald W. Treadgold has written that the principal elements of the development of freedom are: "(1) political pluralism: the sharing of authority by princes, in law and fact, with central and local governmental institutions, developing into constitutional government and ultimately democracy; (2) social pluralism: the existence of social classes whose property and rights were partly secured by contractual and other legal bases independent of princes; (3) strong property: possession of which is secured by contract or clear title; (4) the rule of law; (5) application of the religious value of the absolute value of the individual, unevenly and intermittently but nevertheless persistently, to secular institutions"<sup>15</sup>.

Most of these points have in the last 200 years been more honored in the breach than in practice in the Orthodox tradition... when not actively opposed. The hierarchical mode of leadership has not been particularly friendly to localism and constitutions. Whether political pluralism is compatible with Orthodoxy remains to be seen. Strong property rights is another problematic area, though one that has had a considerable amount of attention in the last decade. Rule of law, unfortunately, is very weak in South Eastern Europe in

general and Romania in particular. There is no long standing contractual tradition in the region that can compare with the maze of contracts and compacts that grew and flourished in the Medieval West<sup>16</sup>. Lastly, the value of the individual has been a frail reed under Orthodoxy, especially after nationalism subordinated almost everything else to itself in the 19th century<sup>17</sup>. According to N. Iorga, "pour l'Orient l'essentiel c'est l'ordre, même à la condition d'une annulation complète des manifestations de l'intelligence libre. En Occident, il y a le chemin ouvert pour ces manifestations libres de l'intelligence..."<sup>18</sup>. Instead of giving the individual absolute value, there is the reverse tendency to subordinate him or her to the state. Witness the 1946 plea of Mircea Vulcanescu to his Communist prosecutors: "Public servant, son and grandson of public servants, I never had another patron than the State, which I have served with all my power as much as and when I could"<sup>19</sup>.

Alexandru Dutu notes that "The absence of civic education continues to provoke tension between national spirit and personal responsibility, as well as between the communitarian spirit and the competition proper to market economy"<sup>20</sup>. Indeed, true economic liberalism has always been a minority view in a Romania whose dominant liberal tradition was enveloped in the fortunes of a National Liberal Party whose very name gives precedence of the "national" to the "liberal," and whose 1920s protectionist slogan was "Prin Noi Insiine"<sup>21</sup>. Unhappily, a *societas civilis* was not built up in Romanian culture: "We may even say that 'what characterized East Central European development was a lack precisely those autonomous and plural spheres in society which in the different models of West European development were seen to be at the heart of its particular developmental path"<sup>22</sup>. Berdyaev wrote that "religious populism paralyzes personal responsibility and spiritual self-discipline"<sup>23</sup> among the Russian Orthodox; much the same has been true for Romanian Orthodoxy and its culture. The idealization of the peasantry as a collective consciousness paralyzed personal responsibility and initiative in Romanian culture even before the Communist experience<sup>24</sup>. Finally, the Orthodox tradition has little to say about the achievement of freedom. What Berdyaev wrote concerning Dostoevsky appears to be true more generally: while Dostoevsky has a strong "enthusiasm for freedom of spirit... but he did not tell us how it is to be acquired, how we may attain spiritual and moral autonomy, how as individuals and as a people we can emancipate ourselves from base influences..."<sup>25</sup>. These are not promising omens, especially when we recall, with de Tocqueville, that "Every religion has some political opinion linked to it by affinity. The spirit of man, left to follow its bent, will regulate political society and the City of God in uniform fashion; it will, if I dare put it so, seek to *harmonize* earth with heaven"<sup>26</sup>. Patapievici writes that "The true and singular problem of Orthodoxy in today's world... is that modernity is not a natural product of its own historical traditions"<sup>27</sup>.

Be that as it may, Dutu believes that the Church learned between 1948 and 1989 that "its main enemy was not the alien, the foreigner, but the materialistic spirit which invaded politics, education, social life in general. Thus, the Orthodox Church developed its relations with other Christian churches and associations and will eventually notice does not contradict patriotism. But the political power will continue to use the influence of the Church and to take advantage of its impact on the people. It is what anyone could see during the past four years when former communists went candle in hand to the mass and resumed their former activities afterwards"<sup>28</sup>. It is far from certain that this is so. The jury is still out and will be for some time.

The same thing is true in connection with Dutu's other hope, that of a new relationship between the clergy and lay people. On the one hand, "Christian morals might guide people out of confusion and fear". On the other, the hierarchy "might more actively involve intellectuals in matters of the Church"<sup>29</sup>. However, until the Church takes a more consistent stance in favor of reform and can capitalize on the resulting moral leadership, the clergy will be just as confused and fearful as the laity. One sees little sign of this happening under the auspices of the existing hierarchy, which appears to be more concerned with maintaining its status and accumulating more worldly goods than it does with moral guidance or involvement of lay people in the affairs of the Church<sup>30</sup>. Spiritual self-discipline cannot be said to predominate in a society in which the moral failures of leaders---including religious leaders, political leaders, and intellectual leaders---are excused and even justified<sup>31</sup>. And, of course, such conduct and rationalization set a very bad example and precedent for the ordinary person, who, after all, has no real reason to be any better than his or her leaders. Small wonder then that Romanian society experiences today a spiritual desiccation in many cases and spiritual rigor mortis in others. The message of Christianity is redemption, regeneration, and renewal. Until the dominant church in Romania concentrates on these tasks, the culture and society will languish or even become more "sick unto death"<sup>32</sup>.

Lastly, there is Dutu's plea that "people might be reminded that man has a dual citizenship, since he is a member of a state and, at the same time, a member of an Ecclesia that makes him experience the sacred dimension of life and guides him toward eternity... The dual citizenship confers on each member of a social body full responsibility for his deeds and at the same time a sense of solidarity with all those who believe in Truth". At the same time, this "dual citizenship fights chauvinism and parochialism as well as the uniformity brought about by the modern world"<sup>33</sup>. Such a sense would indeed be salutary, but only if it is inclusive not exclusive, and if the circle of Truth is seen as extending beyond just Orthodoxy. Though Dutu believes that Orthodoxy and pluralism are not

incompatible: it is not yet clear how many Orthodox clergy would share such views.

The premier student of secularization, sociologist David Martin, has written: "This means that within societies with a Christian tradition... the old inclusive frame allied to ecclesiastical monopoly is no longer viable. The Roman Catholic Church, even in Italy, accepts the fact that it cannot hope to dominate a society through a party... and therefore sees itself as a potent commentator within a pluralistic framework... That role, the role of potential commentator within a pluralistic society, still exists, and it is probably the one that will eventually be taken up by the expanding evangelical movements of the contemporary world..."<sup>34</sup>. The challenge to the Orthodox churches is whether or not they will be able to make the same realization.

A key restorative is, indeed, a deeper sense of history. Paradoxically, though Romanian culture is permeated by historical consciousness and historical mindedness<sup>35</sup>, post-Communist development has increasingly and sadly demonstrated that this historicism of Romanian culture is shockingly shallow, being a manifestation of the abuse of history rather than its healthy use. Kierkegaard once remarked that "Life must be lived forwards, but can only be understood backwards"<sup>36</sup>. That, I think, is a deeper sense of history, one in which the past "is not a master but a teacher"<sup>37</sup>.

The failure of the modern world has been to fragment man into a dichotomous physical and metaphysical being and then to banish the metaphysical<sup>38</sup>. Berdyaev writes: "Man had been left with only his bodily envelope and the lesser faculties of his soul; he could no longer see the dimension of depth"<sup>39</sup>. Religious people have long recognized and denounced this. The relevant insight which Berdyaev brings to this problem is to recognize that in Orthodox countries, it was the Church itself which "began this deprivation when she relegated spiritual life to another and transcendent world and created a religion for the soul that was home-sick for the spiritual life it had lost. This process could only lead to positivism, gnosticism, and materialism, that is, to the utter despiritualization of man and his universe. The transcendent world itself was pushed back into the unknowable and all the ways leading to it were closed, till at last its very existence was denied"<sup>40</sup>. What of it? Let us give de Tocqueville the last word: "Is not this worth thinking about". If men must, in fact, come to choose between all being free or all slaves, all having equal rights of all being deprived of them, if the rulers of societies are reduced to this alternative, either gradually to raise the crowd up to their own level or to let all citizens fall below the level of humanity, would not that be enough to overcome many doubts, to reassure man consciences, and to prepare each man readily to make great sacrifices? Should we not, then, consider the gradual development of democratic institutions and mores not as the best but as the only means remaining to us in order to remain free?... I do think that if we do not succeed in

gradually introducing democratic institutions among us, and if we despair of imparting to all citizens those ideas and sentiments which first prepare them for freedom and then allow them to enjoy it, there will be no independence left for anybody..."<sup>41</sup>.

1 [New York: Touchstone Books, 1998].

2 I am thinking in particular here of my late and valued friend, Alexandru Duțu, whose views on this subject were published shortly before his death in 1999 as **Political Models and National Identities in "Orthodox Europe"** [București: Babel, 1998], and as "Y-a-t-il une Europe Orthodoxe?" **Sud-Estul și Contextul European**, Vol. 7 (1997), pp. 9-86. I deeply regret that we will no longer be able to discuss these and similar issues.

3 Duțu, **Political Models**, 1998, p. 208.

4 Lucian Pye, **Aspects of Political Development** [Boston: Houghton-Mifflin, 1966], pp. 104-105.

5 Alexis de Tocqueville, **Democracy in America** edited by J. P. Mayer [Garden City NY: Anchor Books, 1969], p. 287.

6 De Tocqueville, **Democracy**, 1969, p. 287.

7 Duțu, **Political Models**, 1998, pp. 163 ff., argues that it was not.

8 For the Romanian case, see Paul E. Michelson, **Romanian Politics 1859-1871** [Iasi: The Center for Romanian Studies, 1998], pp. 89 ff.

9 Cf. H-R. Patapievici, "Biserica Ortodoxă Română și modernitatea", **Dilema**, Nr. 331-332, June 1999.

10 Duțu, **Political Models**, 1998, pp. 166. 172.

11 Indeed, once the state and the church became mutually identified with the nation, any attack on or criticism of either became an attack on the nation.

12 See Duțu, **Political Models**, 1998, pp. 166 ff. for some examples.

13 Mircea Vulcănescu, **Ultimul cuvânt** edited by Marin Diaconu [București: Humanitas, 1992], p. 31.

14 Duțu, **Political Models**, 1998, p. 173.

15 Donald W. Treadgold, **Freedom: A History** [New York: New York University Press, 1990], p. 5.

16 Pace Patapievici, "Biserica Ortodoxă", **Dilema**, 1999, "Etica ortodoxă n-a putut genera un comportament laic contractual, etic și cetățenesc, deoarece niciodată ortodoxia nu a fost prezentă în spațiul public cu intenția de a promova astfel de valori".

17 Patapievici has noted that this identification of religion with nationalism was condemned by the Ecumenical Patriarch, but to no avail. Cf. Patapievici, "Biserica Ortodoxă", **Dilema**, 1999.

18 N. Iorga, "Relations entre l'Orient et l'Occident," in his **Études byzantines**, Vol. I [București: Institut d'Études Byzantines, 1939], p. 163.

19 Vulcănescu, **Ultimul cuvânt**, 1992, p. 36. Cf. also Duțu's observations on "collectivism" and "communitarianism", **Political Models**, 1998, pp. 197 ff. Patapievici takes a much stronger stance: "În epoca premodernă, religia ortodoxă s-a instituționalizat

nu ca o credință personală, care angajează responsabilitatea individuală a fiecărui membru, ci ca o 'lege strămoșească', care angajează adeziunea colectivă și destinul comunității în ansamblul ei". Patapievici, "Biserica Ortodoxă", *Dilema*, 1999.

20 Duțu, *Political Models*, 1998, p. 188.

21 See Michelson, *Politics*, 1998, pp. 39 ff.

22 Duțu, *Political Models*, 1998, pp. 188-189, quoting Adam Seligman. Compare Nathan Rosenberg and L. E. Birdzell, Jr., *How the West Grew Rich* [New York: Basic Books, 1986]: "The earlier relaxation of overarching religious and political authority in Western societies bore fruit in the form of a plural society of comparatively autonomous spheres of industry, trade, finance, science, politics, education, art, music, literature, religion, and the press", (p. 183).

23 Nicolae Berdyaev, *Dostoevsky* [New York: Meridian Living Age Books, 1957], originally published in 1934, p. 222.

24 Cf. Duțu, *Political Models*, 1998, p. 205.

25 Berdyaev, *Dostoevsky*, 1957, p. 221.

26 De Tocqueville, *Democracy*, 1969, p. 287.

27 Patapievici, "Biserica Ortodoxă", *Dilema*, 1999.

28 Duțu, *Political Models*, 1998, p. 172.

29 Duțu, *Political Models*, 1998, pp. 172-173.

30 Views shared by Patapievici, "Biserica Ortodoxă", *Dilema*, 1999: "Distorsiunile de reacție ale Bisericii Ortodoxe Române... pot fi complet înțelese dacă ținem seama de următorii patru factori: (a) predispoziția anumitor înalți prelați la entnofilie și statolatricie; (b) prejudecata superiorității religioase a ortodoxiei față de toate celelalte tradiții apostolice sau confesiuni creștine; (c) lupta instituției BOR pentru putere materială în societatea românească de azi; (d) lupta BOR pentru conservarea puterii simbolice tradiționale a ortodoxiei în domeniul culturii și al spațiului public românesc".

31 See Lord Acton's 1895 Inaugural Lecture on "The Study of History", in: *Lord Acton, Essays in the Study and Writing of History* edited by Rufus J. Fears [Indianapolis: Liberty Classics, 1985], pp. 546 ff. on such excuses. His concluding warning is both disturbing and prescient: "if we lower our standard in history, we cannot uphold it in Church or State".

32 Cf. Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Sickness Unto Death* [Garden City NY: Anchor Books, 1954]. Patapievici, "Biserica Ortodoxă", *Dilema*, 1999, believes that this won't happen until the Orthodox Church holds its own version of Vatican II, which could be "un prilej de regândire a menirii sale istorice". However, the Romanian Orthodox Church, far from considering such measures, has sought merely to "reocupe toate pozițiile din care statul comunist o evacuașe".

33 Duțu, *Political Models*, 1998, p. 173.

34 David Martin, "The People's Church: The Global Evangelical Upsurge and Its Political Consequences," *Books and Culture*, Vol. 6 (2000), Nr. 1, p. 15, adapted from Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* [Grand Rapids: Eerdmans/Ethics and Public Policy Center, 2000]. Incidentally, this is one factor in the rapid spread of evangelicalism in developing societies: "The evangelicals' most potent contribution will be the creation of voluntary associations and the multiplication of social and political actors in the public arena. Other things being equal (which of course they rarely are), the cultural characteristics of

evangelicals---participation, pragmatism, competition, personal discipline---ought in the long run to foster democracy". (Martin, p. 15).

35 See my "Themes in Modern and Contemporary Romanian Historiography," in: S. J. Kirschbaum, ed., **East European History** [Columbus: Slavica Publishers, 1988], pp. 27-40; and "Reshaping Romanian Historiography: Some Actonian Perspectives", **Romanian Civilization**, Vol. 3 (1994), Nr. 1, pp. 3-23.

36 Cited in W. H. Auden and Louis Kronenberger, **The Viking Book of Aphorisms: A Personal Selection** [New York: Barnes and Noble, 1993], p. 239.

37 Acton manuscripts 5648, reprinted in: Lord Acton, **Essays in Religion, Politics, and Morality** edited by Rufus J. Fears [Indianapolis: Liberty Classics, 1985], p. 620. Compare Acton's observation that we should "be governed not by the Past, but by knowledge of the Past" which are quite "different things". (Mss. 4993, p. 620)

38 This started with Kant's ill-fated attempt to solve Hume's challenge to the Enlightenment.

39 Berdyaev, **Dostoevsky**, 1957, p. 36.

40 Berdyaev, **Dostoevsky**, 1957, p. 36.

41 De Tocqueville, **Democracy**, 1969, pp. 314-315.

## FENOMENUL RELIGIOS ȘI SOCIETATEA CIVILĂ

Nicoleta Maria Turliuc

Percepția religioasă a lumii poziționează, prin ea însăși, omul și umanitatea pe traiectul rectitudinii morale. Pentru ca religia să devină un element de unificare a personalității, ea trebuie să se transforme în fapt psihic, în credință. La rândul său, fenomenul credinței face posibilă apariția religiozității ca stare psihică specifică persoanei care se raportează permanent la un principiu suprem, etern și imuabil, valoarea sentimentului religios rezultând din veșnicul fenomen de închegare sufletească pe care acesta îl prilejuiește. Credința și religiozitatea dinamizează și direcționează conduita, slujind procesului moralizării autentice a omului. În acest sens, G. Bota (1929) afirma că oricât de împrăștiat ar fi sufletul omului modern, oricâte griji mărunte și copleșitoare l-ar sufoca, atâta vreme cât în mintea individului există o imagine puternică în care crede, sufletul său își va păstra unitatea. Forța religiei, afirma și E. Durkheim (1912), constă în sentimentul pe care colectivitatea îl inspiră membrilor săi, obiectivat și proiectat în afara conștiințelor care îl trăiesc. Dar, forța religiozității și semnificația noțiunii de "religie" nu pot fi rezumate în atât de puține cuvinte.

Reputatul profesor american de istoria religiilor, J.M. Kitagawa (1994, p. 282) afirma că ființa umană este o persoană potențial religioasă (*homo religiosus*) indiferent de epoca și cultura în care această pornire a sa s-a manifestat, iar "ca persoane religioase sperăm și avem încredere că diferitele tradiții religioase posedă suficiente resurse pentru a oferi omenirii divizate credința, curajul și speranța necesară pentru a îndura și depăși lipsa de semnificație care ne înconjoară". Pluralismul religios este de multă vreme o realitate evidentă, evenimentele istorice relevând o serie de circumstanțe în care tradițiile religioase se confruntă și se combat. În aceste condiții, distincția dintre semnificația "interioară" și cea "exterioră" a religiei devine obligatorie (J.M. Kitagawa, 1994, p. 13-16).

*Semnificația "interioară"* a religiei include două aspecte întrepătrunse: percepția autobiografică a propriei tradiții religioase și perspectiva biografică, exterioră, asupra tradițiilor diferite. Credința sau declarațiile religioase au la bază adesea un "limbaj interior care privește dinlăuntru experiența religioasă a propriei comunități". Religia modelează și susține viața unei comunități, oferindu-i o anumită semnificație a adevărului puternic afirmat, o înțelegere a naturii

omului și a realității, a legăturii dintre acestea. Propria semnificație este legitimată prin consecințele ei cosmice și de mântuire. Dar, impregnarea excesivă de declarațiile religioase cu caracter autobiografic generează adesea acceptarea necritică a circularității autolegitimizate a tradiției respective și creează neliniște, teamă sau aversiune față de percepțiile biografice ale grupurilor exterioare, aparținând altor tradiții religioase. Este poate surprinzător faptul că astfel de reacții apar chiar în cadrul aceleiași comunități religioase, în condițiile apariției unor sub-grupuri de credincioși a căror educație religioasă și raportare la practica și la normele religiei sunt (sensibil) diferite, așa cum am constatat în demersul aplicativ al studiului nostru. Limbajul interior religios al colectivității poate cunoaște anumite grade de elaborare, poate căpăta anumite nuanțe subgrupale.

Deși nu face obiectul cercetării noastre practice, *semnificației "exterioare"* a religiei trebuie să i se sublinieze importanța cuvenită. Aceasta derivă din experiența umană dobândită concomitent în cadrul unei anumite societăți-culturi și în cadrul comunității planetare. Ea leagă afirmațiile noastre despre transcendență de ale celorlalți, ca tradiții diferite ce coexistă pe plan mondial. Fără conștiința existenței unei pluralități de religii și a existenței unor alți oameni religioși se ajunge la diminuarea concepției despre unitatea omenirii, ca și la eșecul dezvoltării complete a semnificației interioare a religiilor. Maturitatea sentimentului religios are drept consecință sporirea gradului de acceptare a celuilalt, creșterea toleranței față de cei diferiți de noi. Realizând sinteza religie – cultură – societate – ordine politică, putem susține mai ușor ideea potrivit căreia pluralismul nu trebuie considerat un factor de discriminare și, ținând seama de relativismul său, să înțelegem că perspectiva proclamată asupra adevărului – desprinsă dintr-o tradiție și o experiență comună – nu este decât un *aspect al adevărului* (F. Stanley Lusby, 1994). Supraviețuirea însăși a umanității depinde implicit de efortul persoanelor și al comunităților religioase de a realiza și menține echilibrul între semnificația "interioară" și cea "exterioară" a religiei.

### 1. Tendințele fenomenului religios în lumea modernă și contemporană

Contrar concepției marxiste care susține că religia este o formă specifică de înstrăinare a esenței comune tuturor lucrurilor și un "opium pentru popor", majoritatea filozofilor și psihologilor au considerat religia ca pe o înălțare a omului întrucât, acesta caută valorile spirituale ale vieții, își pune întrebări cu privire la sensul și rostul vieții, la continuitatea ei după moarte, la existența unui Creator.

Deși epoca modernă este privită de unii autori ca o perioadă de părăsire a religiei, de secularizare a societății, ea este și perioada dobândirii, chiar dacă parțiale, a libertății religioase – care trebuie întreținută și consacrată. Astăzi putem vorbi de un mod specific de manifestare a religiosului, deși religiozitatea lumii moderne diferă, evident, de felul în care ea a fost concepută și trăită în mod tradițional.

Modernitatea religioasă nu presupune doar secularizarea societății, scăderea influenței bisericii în spațiul public, ci înseamnă și o individualizare a credințelor. Această individualizare reprezintă posibilitatea persoanei de a alege pe “piața bunurilor religioase”, de a selecta și opta pentru o variantă din oferta bogată existentă (J.L. Schlegel, 1985). Din păcate, în mentalitatea mercantilă existentă astăzi, *totul* devine piață; devin piață sentimentele, speranțele și suferința, totul reducându-se la un *do ut des*, la un șantaj moral permanent, aflat la baza oricărei relații umane.

Pentru înțelegerea fenomenului religios și determinarea locului religiei în societatea civilă actuală, Jean Baechler (1997, p. 507-517) considera că este util să se facă distincția dintre câteva fenomene vizibile astăzi, ale căror rădăcini sunt însă moderne: laicizarea, decreștinarea și denumizarea.

*Laicizarea* este o mișcare de natură politică, ce a produs separarea religiei de stat, adică privatizarea celei dintâi. În principiu, această situație nu trebuie să fie însoțită, din partea publicului, de nici o manifestare anticlericală și, cu atât mai puțin, antireligioasă.

Democratizarea a fost însoțită și de o dezvoltare masivă a ideologiilor. Impactul lor nu s-a lăsat mult așteptat. Credincioșii au utilizat această deschidere, ideologiile servind drept compensație și loc de refugiu celor care își pierduseră credința, ca și valorificării statului lor de cetățeni. Acest lucru a fost posibil în condițiile în care, de-a lungul secolelor de fuziune cu societatea civilă și politică, Bisericile creștine au fost impregnate de ideea că nimic din ceea ce este uman nu trebuie să le fie străin.

De îndată ce religia devine o chestiune privată, creștinismul riscă să înceteze de a mai fi un rit social. Când participarea sau neparticiparea la slujbă nu mai este o practică impusă de mediul social, ci o alegere, este previzibil faptul ca, mai devreme sau mai târziu, să nu mai meargă la slujbă decât cei cu o personalitate profund religioasă și cei pentru care mersul la slujbă este un protest ideologic împotriva decăderii moderne. Primii au devenit minoritari, iar cei din urmă nu mai constituie decât cazuri excepționale, rarissime.

Dacă laicizarea este un fenomen politic, *decreștinizarea* este mai curând o manifestare a pluralismului cultural. Aceste două simptome ale modernității nu se suprapun, chiar dacă întrețin legături evidente. Dacă laicizarea are drept consecință directă părăsirea locurilor de cult și abandonarea practicilor rituale de către majoritate, ale cărei nevoi religioase sunt tot mai slabe, decreștinizarea vizează faptul că minoritatea cu nevoi intense nu se mai adresează numai creștinismului, ci și altor “oficine ale absolutului”.

Decreștinizarea trebuie înțeleasă ca un fenomen de pluralizare religioasă, ultima sa rădăcină fiind deopotrivă politică și religioasă. În condițiile în care interesele individuale sunt trecute în sfera privată, modalitățile lor de împlinire își găsesc, din punct de vedere politic, legitimitatea. Din moment ce nu sunt afectate interesele colective sau încălcate normele conviețuirii sociale, indivizii

pot decide în manieră personală asupra credinței îmbrățișate, asupra modului de raportare la aceasta, asupra opiniilor, aspirațiilor și idealurilor lor. De pe urma acestei tendințe religia a avut de suportat două consecințe importante. Mai întâi, regimurile politice nu-i mai permit să sancționeze noile ipostaze religioase (ne-creștine) sau indiferența față de religia creștină și, consecutiv, fiecare religie trebuie să-și definească propria teologie, să-și demaște toate variantele infidele, fără a mai putea interveni cu forța împotriva lor. Așadar, regimul democratic modern a creat condițiile unei explozii a sectelor creștine, ne-creștine ca și a pseudoreligiilor (sau ideologiilor), chiar dacă nu a existat contextul unei evoluții nelimitate a oricăror tradiții și popoare religioase.

Apropierea dintre ideologie și religie a fost, nu întâmplător, intens comentată. În sistemul socio-cognitiv ideologic, ca și în cel al religiei, informația în jurul căreia se întrunește consensul indivizilor este percepută și prezentată ca având un (potențial) conținut universal. Ideologia este definită de G.N. Fischer (1990, p. 27) ca fiind “întregul ansamblu organizat de reprezentări asupra naturii și, asupra naturii lumii interacțiunilor sociale, unde mobilul prim nu este de ordin verificator”. La rândul lor, F. Bourricaud și R. Boudon (1986) afirmă că putem vorbi de ideologie atunci când un sistem de valori nu face apel la noțiunile sacru și transcendență, tratând mai mult organizarea socială și politică a societății. Cercetările lui J.P. Deconchy (1984) au pus în evidență însă faptul că sistemele de credințe religioase stau la baza ideologiei, ca element “prototipic” al ei, ambele îndeplinind în sistemul psihic funcții similare.

*Denumizarea* poate fi definită ca mișcarea prin care sfera sacralului este erodată lent de cea a profanului. În acest sens, Max Weber vorbea de “desacralizarea lumii”. Diminuarea raportului dintre sacru și profan, în favoarea celui din urmă, nu va conduce, probabil, la dispariția fenomenului religios, atâta timp cât specia umană va exista. Această afirmație este susținută de limitele capacităților umane cognitive, de limitele cunoașterii de tip științific, care nu poate explica totul, de limitele instrumentelor utilizate în cunoaștere, de caracterul inepuizabil al realității de cunoscut, ca și al suferinței, al nefericirii și eșecului. În aceste condiții, religia își găsește diverși concurenți, de la puțin numeroșii gânditori preocupați de efortul de sinteză filosofică a abstracțiunilor de tip științific, la nenumărații exploratori ai credințelor, speranțelor și iraționalului: ideologi, ghicitori, vraci etc. De aceea, cu riscul de a fi suspectați de scepticism, considerăm că epoca în care trăim încurajează prea des mistificarea, dezordinea, desacralizarea și absurdul.

Dacă religia este deschisă la un capăt către nesfârșita măreție a Absolutului divin, iar la celălalt spre nesfârșita diversitate a umanului (W.C. Smith, 1957), confruntarea tendințelor de globalizare și de căutare a unității cu cele ale pluralismului religios, societal și cultural este probabil contextul în care seminiția umană își va continua pelerinajul, în care normele dialogului ce înlesnesc înțelegerea umană vor trebui re-definite.

## 2. Categoriile și tipuri de credincioși

În contextul tendințelor actuale social-politice, culturale și religioase, societatea civilă pune în fața tinerilor problemele adaptării permanente la noi solicitări și a construirii unei identități psiho-sociale coerente, conferindu-le dreptul de a delibera, de a decide, precum și responsabilitatea tuturor acțiunilor lor. Cei care sunt bine înarmați pentru aventura vieții văd aici o eliberare. Alții sunt însă atât de prost dotați încât eșuează lamentabil.

Religia posedă mesaje, proiecte și mecanisme de stimulare și compensare care au un randament foarte ridicat în activitatea educativă. Puritatea morală a copiilor, gradul lor sporit de sensibilitate, afectivitatea și imaginația lor constituie o materia primă ideală pentru demersul religios de formare a caracterului și a personalității. Actul religios implică mai multe componente psihice precum: reprezentări, sentimente, judecăți, convingeri, trebuințe, deprinderi religioase etc., între care se stabilesc relații de interdependență. Așa cum afirmă G. W. Allport (1991, p. 304), "religia implică întotdeauna ceva mai mult decât procesele cognitive ale omului; totuși, fiind un răspuns al eului total, gândirea rațională nu este exclusă".

Psihologii au observat faptul că, adesea, crizele spirituale și convertirile se produc în mod precumpănitor în perioada pubertății și adolescenței, fiind frecvent însoțite de stări asemănătoare cu cele caracteristice patologiei acestor stadii de dezvoltare: sentimentul de incompletitudine și de imperfecțiune, angoașă, introspecție morbidă, neliniște, dezgust, vagă insatisfacție intimă, astfel încât, unii autori au concluzionat că teologia ia tendințele adolescentului și construiește cu ele. Evident, este dreptul copilului de a fi instruit în perspectiva valorilor religioase, cu atât mai mult cu cât, dezvoltarea la maximum a fiecărui individ, conturarea și fortificarea spiritului critic, inocularea voinței de auto-depășire sunt scopuri ale educației în general. Educația religioasă nu conduce la omogenizarea și uniformizarea conștiințelor, valoarea religioasă fiind acel "bun care se distribuie fără să se împartă" (C. Noica, 1987).

În toate fostele țări socialiste, spre exemplu, inclusiv la noi, îndepărtarea copiilor și a sistemului educativ de valorile și modalitățile educației religioase s-a făcut atât prin intermediul secularismului, cât și pe calea impunerii ideologiei ateiste. Stupiditatea comunismului constă nu în incapacitatea lui de a conjuga spiritul și materia, ci în efortul lui de a anula spiritul pentru instaurarea "definitivă" a supremației materiei. Din păcate, lumea capitalistă în care am (re)intrat nu se deosebește nici ea, prin spiritul ce o însuflețește, ci prin dominația pieței. Ne întrebăm atunci, dacă societatea actuală care exaltă viața, nu exaltă și tot ceea ce o poate distruge?

Unii observatori convin că ruptura dintre religie și viață, constituie sursa principală a dezordinii spirituale de care multe persoane suferă astăzi. Dacă această ruptură este programatică și începe de foarte timpuriu, șansele spiritua-

lizării depline sunt mult mai mici. În același timp, pentru un tânăr care a fost socializat în valorile proprii unei anumite credințe religioase sau care adoptă această credință ca o soluție la criza identitară, contactul cu persoanele care împărtășesc o opinie diferită în ceea ce privește existența divinității poate crea o stare de disonanță cognitivă. Atunci când credința este suficient de puternică pentru a nu fi abandonată, individul va căuta să intre în contact cu cei care împărtășesc aceeași credință sau aceeași perspectivă asupra unei credințe religioase (L. Festinger, 1962). În acest fel poate fi explicată trebuința credincioșilor de a se constitui în grupuri care să le ofere suportul social necesar menținerii credinței respective.

Fenomenul decentrării care afectează tradiția culturală a oricărei comunități, care a generat și expresia "la culture au pluriel", este valabilă și în cazul fenomenului religios. Chiar dacă aparțin aceleiași tradiții religioase, credincioșii nu sunt omogeni din punctul de vedere al motivației apartenenței la credința respectivă și la grupul de credincioși, al orientării spre modernism sau tradiționalism acțional, al educației religioase dobândite și al practicii efectuate. Pornind de la aceste criterii, M. Frunză (1997) a stabilit trei tipuri de credincioși: practicantul real, practicantul identitar și oportunistul.

*Practicantul real* se caracterizează prin faptul că a beneficiat în cadrul familiei sale de o slabă educație religioasă, printr-o practică religioasă scăzută, deși aceasta este mai ridicată decât în cazul celorlalte două tipuri. El acceptă măsură destul de mare normele religioase și este mai tradiționalist comparativ cu ceilalți credincioși. Practicantul real prezintă o puternică tendință spre tradiționalismul identitar și este cel mai mult implicat în diverse asociații, adesea religioase. Motivația apartenenței la grup a acestui tânăr provine din faptul că acceptă normele religioase, pe care le-a interiorizat, având o puternică orientare tradiționalistă atât la nivel acțional cât și identitar.

*Practicantul identitar* este tipul de credincios caracterizat prin educația religioasă cea mai scăzută, printr-o practică religioasă foarte redusă, prin orientarea sa spre modernism acțional, dublată totuși de orientarea spre tradiționalismul identitar. Deși nu este practicant activ, împărtășește normele religioase, el adoptând, în fața provocărilor tranziției, o strategie de asociere cu familia și comunitatea credincioșilor. Orientarea spre modernismul acțional justifică lipsa practicii religioase. Este tipul credinciosului pentru care este suficient să spună ceea ce spun normele religioase, însă este foarte important să spună astfel, acesta asigurându-i accesul la identitate unui grup religios valorizat. Nu este la fel de important să și facă ceea ce afirmă o normă, întrucât a optat, cum am menționat, pentru modernismul acțional.

*Oportunistul*, deși este singurul tip care a dobândit în familie o bună educație religioasă, respinge normele religioase având o practică ocazională, la fel ca și credinciosul identitar. Este puternic orientat spre modernismul acțional și cel

mai puțin spre tradiționalismul identitar, în condițiile în care dispune de stocul educațional, în general, cel mai ridicat.

Datorită faptului că cele trei tipuri de credincioși se caracterizează printr-o practică religioasă destul de scăzută (practicantul real) sau foarte scăzută (practicantul identitar și oportunist), ele pot fi subsumate categoriei *credincioșilor practicanți ocazional* și re-definite, mai adecvat, astfel: *credinciosul tradiționalist, credinciosul identitar și cel oportunist*.

Considerăm că primei categorii îi putem alătura categoria *credincioșilor practicanți reali*, care prezintă următoarele particularități:

- educație religioasă bună în familie sau școală;
- practică religioasă ridicată;
- acceptarea în mare măsură a normelor bisericii (la fel ca și credinciosul identitar);
- tradiționalism puternic pe plan acțional (la fel ca și credinciosul tradiționalist) și identitar.

Aceste două categorii ne servesc în continuare, pentru a surprinde imaginile reciproce ale subiecților care li se subsumează. Modul de edificare al acestor reprezentări este general valabil pentru imaginea tuturor grupurilor sociale diferite de cel de apartenență. Deducția observatorului este obligatorie, iar utilizarea bagajului său informațional este inevitabilă. Așa cum afirma R. Carpentier (1968, p. 114), cunoașterea celuilalt nu caută să găsească, să definească și să identifice existența obiectului său, ci caută să participe la universul "facerii celuilalt".

### 3. Cele două categorii de credincioși ortodocși și reprezentările lor reciproce

Reprezentările sociale se formează sub impactul informațiilor pe care individul și grupul său de apartenență și le interiorizează în cursul practicilor de socializare, sub presiunea modelelor culturale, ideologice și comportamentale. Ele devin principii importante generatoare de luări de poziții în cazul interacțiunilor concrete inter-individuale și, implicit, inter-grupale. Prin intermediul unui chestionar construit de noi, ne-am propus să realizăm o clasificare a subiecților – credincioși ortodocși (130 de studenți din cadrul a zece Facultăți, din trei instituții de învățământ superior din Iași) în cele două categorii menționate: practicanți ocazional și practicanți reali, pentru a studia și evidenția, ulterior, reprezentările lor reciproce.

În realizarea chestionarului am urmărit reliefaarea a patru variabile: educația religioasă primită în familie și în școală (3 întrebări sau itemi: 1, 2 și 4), nivelul practicii religioase (4 întrebări: 3, 6, 7 și 10), gradul de acceptare a normelor religioase (2 întrebări: 11 și 12) și orientarea spre tradiționalism sau modernism (2

întrebări: 8 și 9). De asemenea, o altă întrebare a vizat atitudinile reciproce ale subiecților din cadrul categoriilor identificate de noi.

După aplicarea chestionarului a fost posibilă reținerea răspunsurilor a 100 de subiecți, împărțiți în:

- 50 de studenți practicanți ocazional (29 subiecți masculini și 21 feminini; 16 din mediul rural și 34 din mediul urban);

- 50 de studenți practicanți reali (33 de subiecți masculini și 17 feminini; 27 din mediul rural și 23 din mediul urban).

Analiza calitativă a datelor obținute în lotul studenților ortodocși practicanți ocazional comparativ cu cel al practicanților reali ne-a condus la constatarea următoarelor diferențe semnificative:

Item	Credincioși practicanți	Scoruri	T	P
4	Ocazionali	5,63	2,09	0,041
	Reali	4,60		
6	Ocazionali	5,86	2,64	0,011
	Reali	4,80		
7	Ocazionali	6,16	2,12	0,038
	Reali	5,63		
8	Ocazionali	5,10	2,17	0,034
	Reali	5,66		
9	Ocazionali	5,56	2,40	0,020
	Reali	4,83		
10	Ocazionali	4,83	3,20	0,002
	Reali	3,05		

Diferențele semnificative indică faptul că: studenții ortodocși practicanți reali au primit în familie o educație religioasă mai bună decât practicanții ocazional ( $p=0,041$ , pentru  $t=2,09$ ); practicanții reali merg la biserică mai des decât cei cu o practică ocazională ( $p=0,011$ , pentru  $t=2,64$ ); studenții ortodocși practicanți reali merg la biserică la un număr mai mare de sărbători comparativ cu practicanții ocazional ( $p=0,038$ , pentru  $t=2,12$ ); practicanții reali au în mai mare proporție un duhovnic personal comparativ cu cei cu o practică ocazională ( $p=0,034$ , pentru  $t=2,17$ ); practicanții reali se spovedesc mai des pe an decât practicanții ocazionali ( $p=0,034$ , pentru  $t=2,17$ ); practicanții reali acordă în cadrul activităților lor săptămânale o pondere mai mare celor vizând credința, religia și biserica (în sensul că acordă mai mult timp rugăciunii, lecturii unor cărți religioase și mersului la biserică) comparativ cu practicanții ocazional ( $p=0,002$ , pentru  $t=3,20$ ).

Așadar, am obținut diferențe semnificative între membrii celor două categorii de credincioși în ceea ce privește educația religioasă primită în familie

(itemul 4), nivelul practicii religioase (6,7 și 10), orientarea spre tradiționalismul acțional și identitar (8 și 9), toate acestea favorabile subiecților ortodocși practicanți reali. Nu s-au obținut însă diferențe semnificative în ceea ce privește gradul de acceptare al normelor religioase.

În continuare, celor 100 de studenți, care au fost clasificați în cele două categorii de credincioși, li s-a aplicat metoda rețelei de asociații (A.M.S. de Rosa, 1993, 1995), o tehnică asociativă care permite relevarea conținutului câmpului unei reprezentări și a structurii acestuia. Prin natura lor proiectivă, tehnicile asociative reprezintă o cale de acces la elementele centrale și periferice, la elementele implicite sau latente ale universului semantic studiat, care rămân adesea mascate, camuflate în producțiile discursive. Verificarea nodului central al reprezentării s-a realizat prin apelul la metoda trierilor ierarhice succesive (J.C. Abric, 1989, 1994). Am utilizat o variantă a trierii ierarhice succesive, întrucât ansamblul datelor privind obiectul reprezentării a fost obținut prin intermediul metodei anterioare.

În ceea ce privește reprezentarea subiecților ortodocși practicanți ocazionali cu privire la practicanții reali am identificat 34 de itemi, dintre care 4 sunt elemente centrale, restul de 30 fiind periferice. Verificarea centralității elementelor acestei reprezentări sociale a condus la confirmarea datelor anterior obținute.

Variabila	Indicele de centralitate	Centralitate	Rang mediu	Centralitate
Credință	43,21	I	2,08	I
Exagerare	39,06	II	3,25	II
Conștiință	36,32	III	4,07	III
Milostiv	32,32	IV	4,92	IV

Astfel, nodul central al reprezentării este format din itemii: "credință", "exagerare", "conștiință" și "milostiv", în timp ce printre elementele periferice se află: "tradiționalism", "extremiști în credință", "inhibiție", "post", "bunătațe", "idealism", "calm", "față mohorâtă", "sinceritate", "aerieni", "retrași", "respingerea plăcerilor lumești", "habotnic", "intoleranță", "egoism", "simplitate" ș.a. Câmpul acestei reprezentări are o polaritate medie (indicele mediu de polaritate = 0,45) și o neutralitate medie (indicele mediu de neutralitate = -0,30). Acesta înseamnă că elementele pozitive au tendința de a fi egale cu cele negative, pe de o parte, iar pe de altă parte, că numărul cuvintelor neutre au tendința de a fi egale cu suma celor pozitive și negative. În aceste condiții, se poate afirma că pentru subiecții investigați, ortodocșii practicanți ocazionali, subiectul reprezentării (practicanții reali) nu prezintă o importanță prea mare, aceasta fiind dublată de semnificația neutră atribuită lui. Deși trei din cele patru atributele cuprinse în nodul central al acestei reprezentări au o valență pozitivă, care

sugerează recunoașterea calităților obiectului reprezentat (“credință”, “conștiință” și “milostiv”), pentru ansamblul câmpului reprezentării a fost obținută o neutralitate medie, care indică intervenția unor mecanisme de apărare ale propriei identități. În lipsa atribuirilor neutre și negative, simpla acceptarea a calităților ar fi însemnat o recunoaștere a propriei slăbiciuni sau inferiorități.

În câmpul reprezentării sociale a ortodocșilor practicanți reali față de practicanții ocazionali am identificat 32 de elemente, dintre care 3 sunt centrale, verificate și confirmate prin metoda trierilor ierarhice succesive, restul fiind periferice.

Variabila	Indicele de centralitate	Centralitatea	Rang mediu	Centralitate
Mândrie	37,98	I	1,56	I
> Patimi josnice	29,07	II	2,05	II
Egoism	27,92	III	3,70	III

S-a conturat, astfel, o reprezentare în structura căreia componentele mai semnificative, centrale sunt: “mândrie”, “cădere în patimi josnice” și “egoism”, aflate într-un anumit raport cu o serie de elemente periferice printre care se află: “comoditatea”, “golul duhovnicesc”, “ignoranța”, “prezența numeroaselor griji”, “lipsa educației religioase”, “insensibilitatea față de aproape”, “materialism”, “irascibilitate”, “malițiozitate”, “atras de alte religii”, “lipsa credinței, superficialitate”, “ortodox doar cu numele”, “nerealizare”, “sociabil”, “deznădejde”, “dezordine în viața particulară” ș.a.

Această reprezentare socială are o polaritate puternic negativă, ceea ce înseamnă că marii majorități a elementelor i-a fost asociată o conotație negativă (indicele mediu de polaritate = -0,80) și o slabă neutralitate, ce indică numărul mic al cuvintelor cu o conotație neutră (indicele mediu de neutralitate = -0,86). Cele două aspecte sugerează că obiectului reprezentării (ortodoxul practicant ocazional) i se atribuie o importanță mare, dublată de o semnificație negativă. Nu este greu de observat faptul că, imaginea aceasta pare să concentreze - oarecum forțat, pe seama apropierei excesive dintre credinciosul cu o slabă practică religioasă și necredincios - atributele individului condamnat să trăiască excesiv în lumea materială, în condițiile șubrezirii sale spirituale. Ele par să contureze imaginea individului care trăiește “demonia economiei” combinată cu voluptatea degradării, a abrutizării, a promiscuității, a preferinței pentru rău, fapt care constituie poate cea mai teribilă tragedie a lumii contemporane.

În concluzie, se cuvine să subliniem faptul că, nucleele centrale ale celor două reprezentări sociale studiate au conținuturi diferite, ceea ce ne permite să afirmăm că reprezentările însele sunt diferite. La rândul lor, aceste reprezentări

diferite demonstrează existența celor două categorii de credincioși practicanți ocazionali și practicanți reali, ortodocșii în cazul studiului nostru, legitimând vehicularea lor noțională.

De asemenea, am putut consta faptul că, practicanți ocazional (cu o practică religioasă ocazională relativ scăzută sau foarte scăzută) sunt considerați de către subiecții investigați, practicanți reali, ca fiind credincioși “de mâna a doua” – în cel mai bun caz – iar, uneori, desconsiderarea merge până la a-i socoti necredincioși, datorită contradicțiilor pe care ei le vehiculează între educație și normele religioase, între vorbe și fapte. Imaginea credinciosului despre necredincios sau despre cel considerat ca atare nu se poate construi altfel decât printr-o anumită diabolizare a celui din urmă, ființă căzută sub influența răului. Care sunt explicațiile psihosociale ale atât de puternicei desconsiderări a subiecților practicanți ocazionali? De ce imaginea credincioșilor practicanți ocazionali despre practicanții reali nu este preponderent pozitivă?

Una din cele mai cunoscute teorii psihosociale privind identitatea socială, elaborată de H. Tajfel și colaboratorii săi (1974, 1979), subliniază importanța apartenenței grupale în achiziționarea unei concepții și stime de sine pozitive, situând – în același timp – aspirația spre similaritate doar la nivelul propriului grup. Afirmând că stima de sine are două componente principale, identitatea personală și cea socială, teoria elaborează următoarele predicții: 1) nevoia unei stime de sine ridicate tinde să sporească nevoia favoritismului *in-group*-al și 2) expresiile favoritismului *in-group*-al pot asigura creșterea stimei de sine. Ținând seama de acest context teoretic vom spune că, cu cât diferențele constatate între sine (ca membru al *in-group*-ului) și membrii grupului diferit (ai *out-group*-ului) sunt mai mari, cu atât mai puternică ar putea fi intervenția mecanismelor de apărare ale identității personale și/sau colective, care au drept scop asigurarea unei stime de sine pozitive. De aceea, atât reprezentarea credincioșilor practicanți reali despre cei practicanți ocazional, cât și reciproca ei nu includ preponderent atribute pozitive, cum am fi fost tentați să credem.

O altă explicație a fenomenului constatat – convergentă celei de mai sus – ne-o oferă teoriile atribuirii, care analizează diversele tendințe subiective ale indivizilor implicați într-un act de autoevaluare/evaluare, în diverse situații interpersonale sau intergrupale. Structurarea sistematică a diverselor *bias*-uri ale atribuirii intergrupale a fost denumită “eroarea de ultimă atribuire” sau “*bias*-ul de complezență în favoarea *in-group*-ului” (T.F. Pettigrew, 1979), reprezentând tendința de favorizare a propriului grup și de devalorizare a grupurilor străine, a *out-group*-urilor. Aceste tendințe sunt mai puternice la indivizii marcați de prejudecăți, la membrii grupurilor care au trăit o lungă istorie a conflictului sau la persoanele conștiente de apartenența lor grupală. Mai ales ultima condiție este prezentă și la subiecții investigați în această cercetare.

Studiul aplicativ prezentat relevă modul în care cele două aspecte (autobiografic și biografic) ale semnificației “interioare” a religiei se multiplică, complicându-se. Echilibrul lor este unul ideal, dezirabil, aproape utopic, iar atunci când totuși se realizează, el este unul extrem de fragil. În plus, semnificația “interioară” se află întotdeauna într-un anumit raport cu cea “exterioară”. Teologii sunt în general de acord cu ideea potrivit căreia coeziunea creștinismului ortodox depinde de învățăturile originale ale religiei, de tradiția comunității religioase și de experiența religioasă a fiecărui membru. Persoanele interesate în primul rând de semnificația “interioară” au tendința să accentueze unul din cele trei elemente în detrimentul celorlalte (fapt întâlnit la practicanții ocazionali). Spre exemplu, mulți tineri cred că ei nu pot accepta doctrina ortodoxă numai pe baza tradiției și nici nu acceptă anumite tradiții numai pe baza unui precedent biblic. Doctrina și tradiția capătă un înțeles pentru oamenii moderni numai atunci când ele pot fi atestate de o experiență imediată și pot fi exprimate într-un limbaj adecvat. Spre deosebire de cei care subliniază un element sau altul din perspectiva semnificației “interioare”, alții, din pricina unei preocupări esențiale față de semnificația “exterioară”, au tendința de a le așeza pe același plan (ca în cazul credincioșilor practicanți reali), refuzând să accepte ideea că unul dintre ele ar fi mai important. Totuși, cercetătorii care studiază realitățile sociale ale semnificației “exterioare” a religiei pot avea surpriza descoperirii unor serii de imagini deformate cu privire la fenomenul pluralismului religios datorită tendinței subiective a indivizilor, aparținând diferitelor tradiții religioase, de a aborda latura exterioară a religiei ca simplă anexă a celei interioare.

## BIBLIOGRAFIE

- Abric, J.-C., 1994, “Methodologie de recueil des representations sociales”, în J.-C. Abric (ed.), *Pratiques sociales et representations*, P.U.F., Paris.
- Bachler, J., 1997, “Religia”, în R. Boudon (coord), *Tratat de sociologie*, Humanitas, București.
- Bota, G., 1979, *Religie și caracter – Studiu psiho-pedagogic*, Tipografia Dioceneză, Oradea.
- Carpentier, R., 1968, *La connaissance d'autrui*, Dunod, Paris.
- De Rosa, A.M.S., 1995, “Le reseau d'association comme metode d'etude dans la recherche sur les representations sociales: structure, contenu et polarite du champs semantique”, în *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, no. 28.
- Deconchy, J.-P., 1984, “Sistemes de croyances et representation ideologiques”, în S. Moscovici (coord), *Psychologie sociale*, P.U.F., Paris.
- Fischer, G.-N., 1990, *Les domaines de la psychologie sociale: LE CHAMP DU SOCIAL*, Dunod, Paris.

Frunză, M., 1997, "Implicația religioasă și peer.grupuri", în *Revista de cercetări sociale*. București.

Kitagawa, J.M., 1994, *ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII Istoria religioasă a omenirii*, Humanitas, București.

Stanley Lusby, F., 1994, "Apendice – Răspuns autorului", posfață la Kitagawa, J.M., *ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII Istoria religioasă a omenirii*, Humanitas, București.

# AUF DER SUCHE NACH ÖKUMENISCHEM AUSGLEICH ZWISCHEN DEN ORTHODOXEN UND DEN MIT ROM UNIERTEN ÖSTLICHEN KIRCHEN IN MITTEL- UND IN OSTMITTELEUROPA

Ernst Chr. Suttner

Seit dem 2. Drittel des 18. Jahrhunderts war es bei Katholiken und bei Orthodoxen zu einem soteriologischen Exklusivismus gekommen<sup>1</sup>, der - was die Katholiken anbelangt - in der Enzyklika "Mystici corporis" vom 22.6.1943 die schärfste Fassung erlangte, die ihm je in einem kirchenamtlichen Dokument zuteil wurde. Dort heißt es, daß "die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, nicht im einen Leib (Christi) und aus seinem einen göttlichen Geiste leben." In der Enzyklika "Humani generis" vom 12.8.1950 wurde nochmals ausdrücklich erklärt, "daß der geheimnisvolle Leib Christi und die Ecclesia Catholica Romana ein und dasselbe" sind.

Nicht in voller Einheit mit der katholischen Kirche stehen, bedeutete dieser Auffassung gemäß, von der Kirche Christi getrennt sein. Daher galten damals alle orthodoxen Christen den Katholiken als fern von der Kirche lebend; unter ihnen für den Anschluß an die katholische Kirche (für eine Union) werben, bedeutete folglich, die Kirche Christi dorthin tragen, wo es zwar irrige Gläubige, nicht jedoch die Kirche gab. Den langjährigen und eifrigen Einsatz von Missionaren für die Ausbreitung unierter Kirchen in der Zeit zwischen Tridentinum und 2. Vat. Konzil kann nur angemessen beurteilen, wer bedenkt, wie sehr diese Missionare wegen der ihnen mit auf den Weg gegebenen Ekklesiologie überzeugt waren, durch Christus, den Herrn der Kirche, zum Werben für die katholische Kirche berufen zu sein.

Hingegen anerkannte das 2. Vat. Konzil die orientalischen Kirchen unter Hinweis auf ihr sakramentales Leben als Kirchen Christi im vollen ekklesiologischen Sinn dieses Begriffes. Sie sind Schwesterkirchen der Ecclesia Catholica Romana. Folglich können orthodoxe Gläubige kein Objekt mehr sein für Bekehrungsversuche durch katholische Missionare.

Jedoch haben sich viele Katholiken (Kleriker ebenso wie Laien) die neue Einsicht des Konzils noch keineswegs voll zu eigen gemacht. Guten Willens zwar, aber in Kurzsichtigkeit werden daher immer noch Fehler begangen, die zur ekklesiologischen Lehre des 2. Vat. Konzils in scharfem Kontrast stehen<sup>2</sup>.

Solche Fehler begeht, wer fortfährt, orthodoxe Gläubige zur Konversion zur unierten Kirche aufzufordern. Solche Fehler begeht aber auch, wer bezüglich der jüngsten Entwicklungen in der Westukraine und in Siebenbürgen von einem "Neueinpflanzen der unierten Kirche" spricht, weil er nicht zur Kenntnis nimmt, daß die unierte Kirche dort seit Jahrhunderten ununterbrochen besteht. Denn nicht ihr Leben als Gemeinschaft, welche das Evangelium Christi verkündet und die Sakramente verwaltet, war unterbrochen; nur die Öffentlichkeitsrechte waren ihr verwehrt, und den Gläubigen war das Menschenrecht auf Gewissensfreiheit brutal verweigert.

Wie schwer die Last war, die dem Klerus und dem Volk auferlegt wurde, kann nur ermessen, wer bedenkt, daß die staatlich eingeleiteten Zwangsmaßnahmen gerade dann einsetzten, als die Enzyklika "Mystici corporis" eben ergangen war und die Enzyklika "Humani generis" kurz bevorstand. Die betroffenen Katholiken waren durch die päpstlichen Lehrschreiben in tiefste Besorgnis versetzt, daß der Abbruch der Verbindung mit Rom für sie auch den Verlust ihrer Gliedschaft an der Kirche Christi bedeute. In ihrer Gewissensnot leisteten sie Widerstand, und die totalitären Staaten konnten ihre Kirche nicht zum Erlöschen bringen.

Nun ist aber die katholische Kirche in jenen Jahrzehnten, in denen die unierten Katholiken wegen ihres Festhaltens an der ekklesiologischen Lehre von Pius XII. verfolgt wurden, zugunsten einer vertieften ökumenischen Einsicht von der exklusivistischen Ekklesiologie abgerückt. Für viele Unierte war es ein schweres Problem, erfahren zu müssen, daß die katholische Kirche in jener Zeit, in der sie wegen ihrer unverbrüchlichen Loyalität zum Papst verfolgt waren, auch die orthodoxe Kirche als wirkliche Schwesterkirche anzuerkennen begann. Sie werden noch länger zu ringen haben, ehe auch sie die Wandlung, die ihnen verständlicherweise eine große Überraschung, wenn nicht gar eine Enttäuschung war, mitvollziehen können. Auch auf orthodoxer Seite wird es noch gewisse Zeit dauern, bis es allgemeine Zustimmung geben wird zu einem ekklesiologischen Prinzip, das orthodoxe Theologen erst in jüngster Zeit anerkannten und das die orthodox-katholische Dialogkommission in der Einleitung des Dokuments von Balamand wie folgt formulierte: "Was die katholischen Ostkirchen angeht, ist es klar, daß sie als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht."<sup>3</sup>

Voraussichtlich wird noch geraume Zeit vergehen, bis sich die jüngst erlangten theologischen Einsichten voll auf das kirchliche Leben in den unierten und orthodoxen Gemeinden auswirken werden.

### Probleme in der Ukraine

Da es den stalinistischen Behörden gelungen war, die Lüge zu verbreiten, daß die Zerschlagung der Ukrainischen Unierten Kirche auf Wunsch des Moskauer Patriarchats erfolgt sei<sup>4</sup>, und da einzelne orthodoxe Kleriker in der Tat bei der Zerschlagung der Kirche mithalfen, wurden die falsch informierten und getäuschten Gläubigen der unierten Katakombenkirche begrifflicherweise von tiefem Mißtrauen zur orthodoxen Kirche erfüllt. Daher ist es nicht leicht, sie jetzt von der Vertrauenswürdigkeit ihrer orthodoxen Schwesterkirche zu überzeugen. Und es ist auch nicht zu verwundern, wenn einfache Menschen heutzutage einerseits meinen, die unierte Kirche sei die Martyrerkirche des 20. Jhs *par excellence*, der jetzt ein besonderer Vorrang gebühre, und wenn sie andererseits der orthodoxen Kirche wegen der jüngsten Vergangenheit voreingenommen gegenüberstehen. Um es wegen solcher Gefühle zu keiner Vergiftung der Atmosphäre kommen zu lassen, mahnte die orthodox-katholische Dialogkommission im Dokument von Balamand: "Die Kirchen müssen gemeinsam ihre Anerkennung und die Hochachtung für alle zum Ausdruck bringen, die - seien sie ... Orthodoxe oder östliche oder lateinische Katholiken - gelitten ... haben..." (Nr. 33).

Auch nationale Gegensätze spielen herein. Denn im Zug von Stalins großrussischer Ideologie wurde von "Rückkehr zur Mutterkirche, dem Moskauer Patriarchat" geredet, als die unierte Kirche verboten wurde. Doch die Unierten weisen mit Recht darauf hin, daß ihre Heimat seit dem Zerfall des Kiever Staates (d.h. seit einem Zeitpunkt vor der Gründung Moskaus) nach Ostmitteleuropa orientiert war. Der Anspruch großrussischer Ideologen auf die globale und ausschließliche Rechtsnachfolge Moskaus für den von Großfürst Volodimir christianisierten Kiever Gesamtstaat stößt in der Westukraine auf scharfen Widerstand. Folglich gibt es außer religiösen auch nationale Gründe für Spannungen zwischen der Ukrainischen Unierten und der Russischen Orthodoxen Kirche.

Als historische Kirche der Russen erwartet das Moskauer Patriarchat, daß die Schwesterkirchen auf seinem Territorium zu ihm nicht in Konkurrenz treten. Im Hinblick auf Pauli Beispiel, der "darauf achtete, das Evangelium nicht dort zu verkündigen, wo der Name Christi schon bekannt gemacht war, um nicht auf einem fremden Fundament zu bauen" (Röm 15,20), hat dies Berechtigung. Doch muß auch Beachtung finden, daß aufgrund der modernen Bevölkerungsmobilität gegenwärtig in Gebieten, die vor wenigen Generationen (fast) einheitlich besiedelt waren, Menschen verschiedener religiöser Tradition beheimatet sind.

Wie ehemals der Großteil des russischen Siedlungsgebiets waren bis zum 2. Weltkrieg auch die Ukrainer Galiziens konfessionell einheitlich, nämlich so gut wie geschlossen zur unierten Kirche gehörig. Unter Schwierigkeiten und trotz des immer noch bestehenden Mangels an gegenseitigem Vertrauen müssen sich

gegenwärtig Galiziens Unierte mit ihrer orthodoxen Schwesterkirche arangieren. Unter anderem muß dies das Aufteilen von Gotteshäusern bedeuten. Es wird noch manchen gütlichen Zuredens bedürfen, damit die bis vor wenigen Jahren Verfolgten, deren Kirchengemeinden aller Güter beraubt wurden, allesamt begreifen werden, daß es dem Evangelium nicht entspricht, unter den gegebenen Umständen uneingeschränkt die Restitution aller Gotteshäuser und Pfarrhöfe zu fordern, die ihrer Kirche ehemals gehörten. Denn dann könnten die bei ihnen inzwischen heimisch gewordenen orthodoxen Gemeinden nicht mehr Gottesdienst feiern.

### Probleme in Siebenbürgen

Als in der Weltchristenheit nach dem I. Weltkrieg das ökumenische Denken anhub, waren Rumäniens Christen zunächst intensiv mit sich selber befaßt. Für sie stand die Neuorganisation des Lebens im neu geschaffenen Großrumänien an. Die orthodoxe Kirche, die Mehrheitskonfession des Landes, wuchs aus unterschiedlich strukturierten Metropolen zur nationalen Rumänischen Orthodoxen Kirche zusammen. Sie wurde von der Verfassung des Königreichs Rumänien, in der das Prinzip des Staatskirchentums verankert war, mit Vorrechten ausgestattet und zur "herrschenden Kirche" erklärt; bald darauf erlangte sie auch die Würde eines Patriarchats<sup>5</sup>. Unter den orthodoxen Kirchen, die Handlungsfreiheit besaßen, war sie damals die größte, denn Rußlands Kirche war schwer verfolgt.

Zusammen mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche wurde auch die Rumänische Unierte Kirche, die in Österreich-Ungarn "griechisch-katholisch" genannt worden war<sup>6</sup> und (wenn auch nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes, so doch de facto) der katholischen Kirche des lateinischen Ritus hintanstellen hatte müssen, durch die rumänische Verfassung zur "nationalen Kirche" erklärt.

Die Religionsgenossen der übrigen Glaubensgemeinschaften Großrumäniens, auch die lateinischen Katholiken, stammten aus den "das Land mitbewohnenden Volksgruppen"; sie besaßen Religionsfreiheit, doch der Rang ihrer Gemeinschaften in der Öffentlichkeit war geringer als jener der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Rumänischen Unierten Kirche. Die Ungleichheit der Rechte stand einem wünschenswert freundschaftlichen Verhältnis im Weg.

Die Rumänische Orthodoxe Kirche arbeitete in der Zwischenkriegszeit in der Weltökumene mit. Dasselbe taten die größeren evangelischen Kirchen Rumäniens. Daß zwischen den Orthodoxen, den Protestanten und den lateinischen Katholiken in Rumänien nicht nur konfessionelle, sondern auch nationale Grenzen bestanden, bewahrte sie davor, untereinander "Abwerbung" zu betreiben, denn jede von den Nationalitäten wollte, daß ihre Kirche im eigenen Volkstum verbleibe. Konfessionelle Rivalitäten gab es hingegen seit langem zwischen der Rumänischen Orthodoxen und der Rumänischen Unierten Kirche,

denn beide wollten möglichst viele Rumänen für sich gewinnen. Mit dem neuen Aufbruch nationaler Gefühle beim Entstehen Großrumäniens und wegen eines leidigen, im 19. Jahrhundert begonnenen und im 20. Jahrhundert heftig fortgesetzten Streites, ob es dem Rumänentum zuträglicher sei, der östlich-orthodoxen oder der westlich-lateinischen Kirchenkultur zuzugehören, wuchsen die Rivalitäten an<sup>7</sup>.

Nach dem 2. Weltkrieg, bei der Umwandlung des Königreichs Rumänien in eine Volksdemokratie, wurde in Rumänien im Unterschied zu allen anderen osteuropäischen Ländern, in denen Volksdemokratien aufgerichtet wurden, keine Trennung der Kirche vom Staat erklärt. Ganz im Gegenteil vergrößerte das rumänische Parlament durch ein Gesetz vom 1.12.1948 die orthodoxe Staatskirche des Landes. Denn unter Mißachtung jeglicher Religionsfreiheit erklärte es die Rumänische Unierte Kirche und ihre Teilkörperschaften für aufgelöst; die unierten Gläubigen wurden einfach als zur orthodoxen Kirche gehörig betrachtet. Die darauf abzielende Aktion wurde von Regierungsseite unter Mithilfe des damaligen Siebenbürgener orthodoxen Metropoliten Nicolae Bălan während einer Sedisvakanz auf dem rumänischen Patriarchenthron eingeleitet; sie wurde alsbald von der Rumänischen Orthodoxen Kirche aufrichtig begrüßt<sup>8</sup>. Begreiflicherweise wurde das ökumenische Klima im Land durch ein Miteinander von solcher Art zwischen Staat und orthodoxer Kirche frostiger.

Weitere Belastungen für den Gedanken der Ökumene erwuchsen daraus, daß keine einzige von den Kirchen Rumäniens die staatliche Erlaubnis bekam, 1948 an der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen Anteil zu nehmen, daß aber die Regierung der Rumänischen Volksdemokratie aus den Oberhäuptern der staatlich registrierten Kultgemeinschaften einen Rat bildete, der als Gegenüber der staatlichen Behörden bei der Durchführung der offiziellen Kirchenpolitik zu dienen hatte<sup>9</sup>. Obwohl dieser Rat als Instrument zur Gängelung der Kultgemeinschaften durch die staatlichen Behörden eingerichtet worden war, wurde er in offiziellen Texten des öfters als ökumenisches Gremium bezeichnet. Für die Kultgemeinschaften war er lange Zeit nahezu die einzige Möglichkeit, untereinander erlaubterweise in Verbindung zu treten.

Ein erstes Mal traf sich der Rat im Juni 1949 auf Einladung durch Patriarch Justinian, und er hatte jedesmal zusammenzutreten, wenn die Regierung den Kultgemeinschaften wichtige Anweisungen geben wollte oder wenn sie - wie zum Beispiel nach dem Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes in die ČSSR - die Hilfe der Führer der Kultgemeinschaften brauchte<sup>10</sup>. Erst im Lauf der 60er Jahre durften bestimmte Kirchen Rumäniens Verbindung zum Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen aufnehmen. Dem Patriarchen Justinian fiel es nach den eben benannten Ereignissen in der ČSSR zu, durch ökumenische Besuchsreisen ins westliche Ausland das Behaupten der rumänischen Selbständigkeit durch die Regierung Ceauşescu zu unterstützen<sup>11</sup>. Allmählich und recht zögerlich kam es damals endlich auch zu ökumenischen Begegnungen zwischen

den Kirchen Rumäniens; ein wirklicher "Ökumenismus am Ort" wartet dort allerdings auch heute noch auf seine Entfaltung. Wer in Rumänien auf gläubige Menschen stößt, die meinen, im Ökumenismus etwas für die Kirchen Abträgliches sehen zu sollen, wird dies leichter verstehen, wenn er sich der Rolle des Rates der Häupter der Kultgemeinschaften entsinnt. Hatte man doch gerade ihm, der als Hilfsmittel für die Unterdrückung der Kirchen geschaffen war, das Etikett "ökumenische Einrichtung" zugeteilt.

An der Jahreswende 1989/90 erklärte die Revolutionsregierung das Gesetz vom 1.12.1948 für aufgehoben, und die unierte Kirche und ihre Teilkörperschaften erhielten die ihnen 1948 abgesprochene öffentliche Rechtsfähigkeit zurück. Darum konnten die rumänischen Behörden keine Einwände erheben, als im März 1990 für sämtliche alten Diözesen der unierten Kirche in öffentlicher Form Bischöfe eingesetzt wurden.

Die seither aufgebrochenen neuen Schwierigkeiten zwischen der Rumänischen Orthodoxen und der Rumänischen Unierten Kirche haben ihre letzte Wurzel in einer ungleichen Bereitschaft von Katholiken und Orthodoxen, staatliche Ordnungsmaßnahmen für innerkirchlich verbindlich zu halten. In einem für Katholiken des 20. Jahrhunderts nahezu unbegreiflichen Ausmaß anerkennt die Orthodoxie staatliche Kompetenz für das Erlassen von Kirchenrecht<sup>12</sup>. Nach N. Milasch überließ nämlich die orthodoxe Kirche "der Staatsgewalt freiwillig das Recht, auch in kirchlichen Fragen entweder allein oder im Verein mit der Kirchengewalt Gesetze zu erlassen"<sup>13</sup>.

Wer dieser Auffassung beipflichtet, dem erscheint eine von der Staatsgewalt allein verfügte Annullierung von kirchlichen Körperschaften durch staatliche Initiative möglich, falls sie unter menschenwürdigen Bedingungen geschieht. Nicht in sich selbst, sondern nur weil die Gewissensfreiheit bestimmter Menschen verletzt wurde, ist bei solcher Anerkennung einer staatlichen Kompetenz für innerkirchliche Angelegenheiten der gesetzgeberische Akt des rumänischen Parlaments vom 1.12.1948 verwerflich. Der rumänische Staat, der sich mehrfach in die inneren Angelegenheiten der Kirchen des Landes einmischte und dem die Rumänische Orthodoxe Kirche das Recht dazu auch zubilligte, beging gemäß dieser Auffassung bei der Zuschreibung von Gläubigen "der früheren griechisch-katholischen Kultgemeinschaft" an eine orthodoxe Diözese nur bezüglich jener Betroffenen Unrecht, die sich ausdrücklich als im Gewissen verletzt deklarierten; die sogenannte "schweigende Mehrheit" ist nach Auffassung der Anhänger dieser Kirchenrechtstheorie orthodox geworden.

Nach katholischer Kirchenrechtslehre hingegen gilt jede gesetzgeberische Tätigkeit des Staates in innerkirchlichen Angelegenheiten als Anmaßung. Allenfalls trotzdem ergehende Verfügungen werden für null und nichtig erachtet. Setzt der Staat sie dennoch durch, wird dies in jedem Fall - auch wenn es dabei zu keiner Knechtung der Gewissen kommt - als tyrannische Willkür eingestuft. Nur Unrecht kann aus solchen Verfügungen erwachsen; Rechtsfolgen daraus

kann es nicht geben. Folglich werden nur jene, die selbst einen Übertritt zur Orthodoxie deklarierten, nicht jedoch die anderen, die gesetzlich zur Orthodoxie überführt wurden, von den Katholiken für orthodox gehalten. Die "schweigende Mehrheit" gilt ihnen weiter als unierte.

Aus diesem Gegensatz erklärt sich die große Differenz in den Angaben der orthodoxen und der unierten Kirche über die Zahl ihrer Gläubigen, auf die man heutzutage in Rumänien trifft. In diesem Unterschied muß man die Ursache suchen für den Wortlaut des Protests, den die rumänische Orthodoxie im März 1990 einlegte gegen die öffentliche Einsetzung von Bischöfen für ein jedes von den alten Bistümern der unierten Kirche: für "nur wenige tausend Unierte" seien zu viele Bischöfe eingesetzt worden, wurde gesagt. Gerade wegen dieser Begründung für den Protest erfolgte auf ihn ein äußerst empörtes Zurückweisen durch die unierte Kirche. Um den orthodox-unierten Gegensatz in Rumänien zu bereinigen, bedarf es zu allererst einer gemeinsamen Klärung bezüglich der staatlichen Kompetenz in kirchlichen Angelegenheiten.

### **Herausforderung für die kirchlichen Lehranstalten**

Zahlreichen unierten Katholiken ist wegen ihrer langen Isolation vieles von dem, was das 2. Vat. Konzil lehrte, noch nicht bekannt. Ihre in der Illegalität geweihten Kleriker entbehren verständlicherweise guter theologischer Studien. Was sie im Untergrund an Rudimenten einer Ausbildung erlangten, beruht im wesentlichen auf dem, was die sie unterweisenden Vorgänger aus der Theologie der Vorkriegszeit in Erinnerung hatten. Denn in der Illegalität waren die Unierten vom Informationsfluß mit den Glaubensbrüdern im Westen noch radikaler abgeschnitten als die ebenfalls isolierten, aber wenigstens nicht völlig in die Illegalität gedrängten lateinischen Katholiken. Sie haben es schwer, der orthodoxen Kirche gegenüber zu einer dem Ökumenismusdekret des 2. Vat. Konzils gemäßen Haltung zu finden.

Die Schwierigkeit wird noch gesteigert, weil auch bei vielen orthodoxen Klerikern, mit denen sie es zu tun haben, in den zurückliegenden Jahrzehnten die Umstände Mängel in der theologischen Ausbildung verursachten. Auch diese denken und handeln nicht immer, wie es dem neuen ökumenischen Aufbruch entspräche.

Daher bedarf es in allen beteiligten Kirchen in erster Linie einer Obsorge für das theologische Lehren, damit die künftigen Generationen kennenlernen, was ein großer Teil ihres Klerus und ihrer Gläubigen bislang ohne eigenes Verschulden noch nicht erfahren hat. Man hüte sich aber, wegen des Mangels an Kenntnissen bezüglich der neuen ökumenischen Einsichten, der gegenwärtig in der Ukraine oder in Siebenbürgen vorliegt, "einen ersten Stein zu werfen", denn auch in den westlichen Kirchen, die volle Lehrfreiheit hatten, ist die ökumenische Aufgeschlossenheit noch viel zu gering.

1 Für das Zustandekommen und die Verbreitung des Exklusivismus vgl. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, S. 186-202; für den Beginn einer Überwindung dieser Mentalität in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. ebenda, S. 258-262.

2 Zur Dringlichkeit des Überwindens dieser Problematik vgl. die "Allgemeinen Prinzipien und praktischen Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der kath. Kirche in Rußland und in den anderen Ländern der GUS" der Päpstl. Kommission "Pro Russia" vom 1.6.1992, die ausführlich behandelt sind bei: Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 475-492.

3 Der Text des Dokumentes in: *Una Sancta* 48(1993)257-263; Zitat aus Nr. 3.

4 Vgl. den Beitrag "Die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin und das Moskauer Patriarchat" bei: Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 366-381.

5 Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, S.11-31.

6 Für die Verleihung dieser Bezeichnung durch die österreichischen Behörden vgl. Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg, 1997, S. 333-338.

7 Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, S. 31-36.

8 Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, S. 55-61 und 183-187; ders., *Kirche und Nationen*, S. 382 - 386 und 513-516.

9 Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, S. 179-206. Von Anfang an waren in dem Rat neben ursprünglich sieben und später einigen weiteren christlichen Konfessionen auch die Israelitische und die Islamische Kultusgemeinde vertreten.

10 Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, S. 189-193.

11 Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, S. 140-161.

12 Vgl. die Beiträge "Staat aus orthodoxer Sicht" und "Die orthodoxe Kirche und das Aufkommen der Nationalstaaten in Südosteuropa" bei Suttner, *Kirche und Nationen*, S. 195-213 und 235-248.

13 N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 51.

# THE GREEK CATHOLICS AND THE ORTHODOXS IN CONTEMPORARY ROMANIA

Victor Neumann

The different religious identity of the Greek-Catholics is marked by the fact that they recognize the Pope as the supreme head of the Church. In contrast with the Orthodox they practice the Eucharist with yeasted and unyeasted bread; the Holy Spirit comes not only from the Father but also from the Son. Purgatory is the place of the pure like for the Roman Catholics. Their structure is the same as in the Roman Catholic Church, and it respects its discipline and dogmas; the hierarchy is established by papal rules. High functions are nominated through papal decrees. Messes, fasts and holidays are like those of the Orthodox Church. Therefore there are different names for the Church such as Greek-Catholic, Catholic of Byzantine rite or the Church united with Rome. Among the divergent elements the most provocative has always been the submission to the Pope.

Studies and articles that tackle the theme of the relations between the Orthodox and Greek-Catholic Church in Romania are dominated by the confessional and sometimes even by the political partisanship. Many of the articles and studies are signed by the representatives of the clergy. Historians, for whom one or the other of the churches has become an important issue, write some. It must be added that the majority of them put into value the documentary information (excerpts from the diocesan archives, from the old books, from the press of the time) important for the knowledge of the past but they do not rise to the level of an objective analysis. Both Church hierarchies encouraged a propaganda literature, so that the reader is confronted with tendencies that sometimes do not respect the objectives of an academic study. There are titles which have to be mentioned as first hand bibliographic references for historians. These are the books of D. Prodan and Francisc Pall: *Supplex Libellus Valachorum. The Genesis of the modern Romanian nation and monography* - dedicated to the personality of Inochentie Micu-Klein. It deals with the situation of the two Churches during the XVIIIth century, mostly with that of the Greek-Catholic one, highlighting the national dimension of the religious phenomenon.

Little is known from the perspective of the history of cultural and political ideas, the convergencies and divergencies between these two cults have to be

studied with detachment. What we have in mind is a comparative presentation of the evolution of the two faiths during the post-war period, mostly in the years of the communist dictatorship and during the first post-communist decade. The strict suppression of the Greek-Catholic Church drew our attention upon some historical aspects insufficiently or not at all known up to now. We wanted to insist upon some facts and data that show why under the Soviet type totalitarian regime the survival of the Greek-Catholic community was impossible. Last but not least we tried to show which were and still are the aspirations of the Greek-Catholics and the reasons for conserving the dogmatic differences against the Orthodox. We tried to find out why the conflict between these two Churches continued even in the recent decade and why they did not come to terms. The history of the religious life is strongly linked to the history of ideas and political events of the Romanian nation. The groups that governed during the Old Kingdom period and the inter-war period of Romania had always been influenced by the idea of religious belonging. By virtue of a traditional dependence between the two spheres of activity, it happened that the Orthodox Church implied itself so much in policy, that its representatives wanted for themselves higher state ranks. Such was the case of the Patriarch Miron Cristea, who became member of the executive for several months during the regal dictatorship of Charles II.

While in the inter-war period the Orthodox Church took advantage of the material and moral support of the nation state, the Greek-Catholic Church survived through its own efforts. In the years immediately after Transylvania's integration to the Romanian state the Greek-Catholics were confronted with discriminatory attitudes on behalf of the spiritual leaders of the Orthodox Church, on behalf the media and some politicians<sup>1</sup>. The Transylvanian Orthodox bishops as well as the patriarchs of Bucharest have repeatedly minimized the role of the Greek-Catholics in the process of the Romanian emancipation. They have denigrated their dogmas and have granted them a minor position in the organizational problems of the religious and cultural life of the majority.

Among the anti Greek-Catholic forms of propaganda that had an echo in inter-war society we mention the one initiated by the Orthodox bishop of Transylvania, Nicolae Bălan. His cooperation with the representatives of the extreme right, the Iron Guardists and with the fascist general Ion Antonescu indicate a continuation of the existing dependence between the state and the Orthodox Church as well as the lack of a culture based on the idea of a possible opposition against a dictatorial political system. In the years of extreme right regime, Orthodoxy was cooperative, some of its leaders offered their services to the benefit of the ideology and the political actions of Ion Antonescu<sup>2</sup>. During this period the Greek-Catholics kept their dignity, refusing to collaborate with the power. Their ideology was an ethnically oriented one, but the policy of the nation-state was differently perceived. It is important to highlight that – in

opposition with the Orthodox priests who in their majority had joined the fascist movement known under the name of Iron Guard – the Greek-Catholic priests served the church in their majority. As the situation of Transylvania was different from the point of view of linguistic communities, its regional culture and mentalities, the Greek-Catholic leaders have understood to adopt a position specific to the area without abandoning their aspirations for identity.

The contribution of Greek-Catholic bishoprics from Transylvania in the organization of anti-fascist resistance was underlined in a documentary study (Gh. Zaharie, L. Vajda, p. 123). During the war the bishop of Cluj, Dr. Iuliu Hossu, was one of the prelates who has constantly militated in favor of the Romanian-Hungarian dialogue and understanding. “We will accomplish our mission on Transylvanian soil... where our ancestors sleep their eternal sleep so that their sleep would be a source of blessed peace and a bridge of reconciliation between the two nations, who are doomed together in the middle of this word cataclysm.” This was his address to regent Horthy of Hungary when he visited Cluj on September 15, 1943. There were instances when the bishop tried to mediate between the two dictatorial governments of Budapest and Bucharest.

Dr. Hossu decisively interfered in helping with food the Jewish population of Cluj, concentrated in ghettos or favored their refuge in Romania during deportation to the concentration camps of Auschwitz (Prundus, Plăianu, 1995; Carmily-Weinberger, 1994).

The end of World War II and the establishing of a communist regime under the pressure of the Soviet army was the first tragic moment in the history of the two Romanian Churches. The unification of the two institutions was possible only by denouncing the Concordat with Vatican on July 17, 1948 and by elaborating the new law of cults on August 4, 1948 (Rațiu, 1994). Both acts were formulated by the authority of the Orthodox Church and that of the communist regime. The Greek-Catholics say that without the interference of the Orthodox their cult would not have been abolished. The survival of the Roman-Catholic Church of Romania and the resuming of their relations with Vatican, a few years after communism has settled, are testimonies for the above mentioned.

In 1948 the state and the new Orthodox hierarchy organized important activities in view of the unification. The anniversary of one hundred years since the 1848 revolution was an opportunity to defame the merits of the Greek-Catholics. Nicolae Bălan, who by a subtle personal policy and by cooperating with the communist regime had succeeded in keeping his position of bishop of Transylvania, was one of the most active propagandists<sup>4</sup>. He was the most proper person to attack the Romanian religious pluralism, as the communists knew about his pro-Iron Guard and pro-Antonescu activities. He was the man suited for the new political regime imposed by Moscow. This explains the fact that Nicolae Bălan was the one who addressed the keynote in Blaj on May 15, 1948.

In the presence of the members of the government and those of the Communist Party he declared that the unification of the Churches had to be accomplished. "The Habsburgs – the Orthodox representative said – cut in two our nation in Transylvania to weaken us and to rule easier. Today they have no power over us any more, and therefore can not hinder us in reuniting. Today, when the People's Republic of Romania guarantees equal political, economic, cultural and religious rights, to maintain the spiritual gap caused by the severe situation around 1700 for the Transylvanian Romanian people, means to abandon the mission of our working class at the dawn of future. As a descendent of the ancient bishops of Belgrade (White city) who had under their protection the whole Romanian life in Transylvania I am addressing to you, whom the foreign interest had driven away from our good mother – the Orthodox Church, a warm fatherly call to come back home." (Rădulescu, Sădeanu, 1948; Mircea Carnatiu, Todericiu, 1998).

The bishop had adapted to the situation his previous hostility towards the religious diversity of the Transylvanian Romanians. In 1936 – on the occasion of a Congress of the Romanian Orthodox Fraternity – Nicolae Bălan spoke in the same way about the necessity to abolish the Greek-Catholic Church. He saw in the Catholic cult a real threat for the future of the "Romanian people". In his way of thinking, that coped both with the ideology of the extreme right and extreme left wing, the idea of unity between the two religions was dictated by "our racial instinct itself" ("Union", 1936). The availability to cooperate with any regime in order to keep its own power is not a unique case in Romania's public life. The fascist and communist totalitarian regimes profited from such a behavior. The ideological content of Bălan's discourse was taken over in other words by Iustinian Marina, the new patriarch of the Orthodox Church voted by Romania's Parliament. Here it is what he declared on May 24, 1948. "If the first patriarch of the country Miron (Cristea n.n) approved the political and national policy, the duty of the third one is to unify the church under one hierarchy"<sup>5</sup>.

Iustinian Marina – who was in charge with the abolishing of the Greek-Catholic Church – spoke about the "painful" split of the two Romanian cult institutions "that has lasted for 250 years". In his address of June 6, 1948 held in the St. Spiridon church on the occasion of his appointment as patriarch, he asked the Greek-Catholics to rejoin Orthodoxy. He vaguely evoked the history, mingled it with the national militantism of the previous centuries or political motifs of the moment. In his view the Greek-Catholic Church was a reminiscent of the Habsburg empire, a result of the "intrigues" of the Viennese House and a hope for the Pope's propaganda in Romania. So the Romanian Orthodox patriarch appreciated that the return to a single church of all Romanians must mean their liberation from a humiliating "tyranny".

"What separates us?" Iustinian Marina rhetorically asks. "Nothing else but the belief that still binds you to Rome. Return with your faith to the church of

your people, of your and our ancestors. All our energies that we have used up to now for the defensive battle to save the religious and national being must be put from now on in the service of our Romanian state. The People's Republic of Romania, in order to consolidate the independence and sovereignty of our democratic state" (Radulescu, Sădeanu, 1948). The discourse of the high representative of the Orthodox Church contained the obsession of the uniqueness of faith, the overlapping of the national ideas with that of religious faith, and also the recognition of the new state form, imposed by communists. It was a conviction that coincided with Moscow's intentions and with the ethno-nationalism of a part of the Romanian intelligentsia.

Practically, 1948 meant the abolishing of the Greek-Catholic Church, and passing into illegality of all its activities. That is how it all happened. Once the signal was given, the Greek-Catholic priests willing to compromise were recruited. They could not resist to the pressures and threats over them and their families. On the occasion of a meeting in the gym hall of the "George Barițiu" high school in Cluj on October 1, 1948 – where 36 representatives of the Greek-Catholic Church were present – the delegation that would go to Bucharest for the great reunion was established. The synodal act of October 3, signed by the participants, meant practically the legalization of the unification of the two cults and thus the status of illegality for the Transylvanian Church. One of the priests tells us about it. "We were taken from home to Cluj by the militia. The police guarded the Congress Hall. The debates were short. As the designation of the chairman (archpriest Traian Belașcu) was according to the orders, he did not know what he was to say. At that moment Pr. Zagrai handed him over a text and he read it with a trembling voice. Discussions began. The "witnesses" in the hall interrupted them. Everyone had to sign... From there we were taken to the residence of the Orthodox bishop Colan. And from there they went to the railway station. On the road we were given a lawn and the first meal of that day. At *Athené Palace* we were under surveillance. That day (October 3rd) we were free after having signed all papers and after having attended a *Te Deum* at the *St. Spiridon* church. We were treated with such a violence that one of us lost his mind. I do not know, why we have signed. I think that we were drugged"<sup>6</sup>.

The real abolishment of the Greek-Catholicism took place on December 1<sup>st</sup>, 1948, by the decree of the "high presidium of the People's Republic of Romania, No. 358" (Bota, 1994). First rank personalities of the Greek-Catholic world did not sign the documents of joining to Orthodoxy, although among the signers there were many of the archpriests of authority. The personalities behaved in accordance with the dogmas of the cult and proved to have remarkable strong characters. Archpriests Iuliu Hossu and Ioan Suci were among the most active opponents and they did not recognize the act of unification. Iuliu Hossu excommunicated by decree the chairman of the "congress" framed up in Cluj on October 1<sup>st</sup>, 1948. He asked – by means of a letter addressed to all dioceses

under his jurisdiction – that both his position as defender and continued of the catholic faith and the above mentioned excommunication decree had to be brought to the knowledge of all Greek-Catholics. A defense reaction has also had apostolic Nuncio of Bucharest, the archbishop Gerard Patrick O'Hara of Savannah. In a letter addressed to the Ministry of foreign affairs on October 2<sup>nd</sup>, 1948, he spoke about the outrageous attitude of the Romanian government that did not respect the religious liberties. In spite of its declarations the civil power committed itself to religious persecutions. Its commitments were violated by facts “carefully prepared and very subtle coordinated, in various parts of Transylvania against the Greek-Catholic Church. “Gerald O'Hara said that this attitude was unworthy of a civilized state<sup>7</sup>. The protests of the Greek-Catholic and those of the Roman-Catholic bishop addressed to the Petru Groza government had no effect. All rural communities in Tirgu-Lăpus, Boiereni, Vadu-Crișului, Sopteriu-Mureș protested against the act of October 3rd. The peasants were defeated. They have been abused, imprisoned for many years and their goods have been confiscated. The Greek-Catholic Church has been dispossessed of its goods. They were partly taken by the state and partly by the Orthodox Church (Ploscaru, 1994). At the time when it was declared outlaw, the Greek-Catholic Church had an organisational structure called *The Metropolitan Province of Alba Iulia and Făgăraș* with the seat in Blaj. It was made up of the archdiocese of Blaj, coordinated by bishop Dr. Ioan Suciu, apostolic administrator, the diocese of Cluj-Gherla with bishop Iuliu Hossu as its head, the diocese of Oradea-Mare lead by bishop Dr. Valeriu Traian Frențiu, the diocese of Lugoj, lead by bishop Dr. Ioan Nălan, the diocese of Maramureș lead by bishop Dr. Alexandru Rusu, the metropolitan office of *locum tenens* in Bucharest directed by Dr. Vasile Astenie. The metropolitan province had around 2 million members, 1900 parishes 1900 churches and 1832 priests. Part of the province were 9 monastic orders with 28 houses, 424 monks and nuns, 20 high schools for boys and girls with a total of 3352 (pupils), 4 orphanages and asylums for senior people, 6 publishing houses that printed 20 weekly and monthly revues in approximately 250,000 copies. (Ploscaru, 1994).

All above mentioned data show that the Greek-Catholic Church was a complex institution, well organized comprising an important part of Transylvania's Romanian population. As one can see from the enumeration of the dioceses, with the exception of the Bucharest office of *locum tenens* all the others were in Transylvania. Statistics of the inter-war period show that the share of the Greek-Catholics in comparison with the Orthodox was of 64.3% in Maramureș, 42.7% in Cluj and its suburbs, 60% in the region of Satu-Mare, 60% in Năsăud and the neighboring zones, 52.5% in Sălaj county, 32.4% in Mureș<sup>8</sup>.

Once again it has been demonstrated that the reasons for abolishing the Greek-Catholic Church were political. In order to show the political meaning of the anti Greek-Catholic attitude, we must underline that the pro-western

orientation of the church played an important role in the formation of the Romanian population of Transylvania, that is, in the adoption and cultivation of high social and material standards in comparison with the Orthodox population. The same church had stimulated the intellectual aspirations of its parishioners and had educated them in the west European spirit for work. This also explains why the cohabitation of the Greek-Catholic population with the Magyar and German minorities was better in zones with mix linguistic population. The idea of belonging to the same Catholic Church was often a link between the ethnic groups, which have lived together for centuries.

An attentive analysis of facts reveals the tendency to simplify the explanation or the intention to reduce it to conflicting ideologies does not convey a real understanding of the phenomenon. So it is desirable to formulate a point of view that is a result of geographic history and of history of cultural and political thinking. According to it, the difficulty in the case of Romania does not lie in the absence of an unique religious discourse, as the leaders of Orthodoxy tried to demonstrate, and as the communist forces wanted to believe, but in the contradictory religious and cultural orientations: one of Slavic-Byzantine-oriental type and the other of Roman-western type. The confrontation of two sets of values – the European and the oriental or semi-oriental –, confrontation that was not desired by the post-war political division was brought forward for discussion (and it still is). Probably we can thus understand easier why the Greek-Catholic Church had become one of the most detested opponents of the Soviet-communist regime; why on the other hand the Romanian Orthodox Church had accepted immediately the new regime and had cooperated with it.

The systematic persecution of the Greek-Catholics began in 1948 and lasted for a long period of time. The bishops Valeriu Traian Frențiu, Alexandru Rusu, Ioan Bălan, Iuliu Hossu, Ioan Suci, Anton Durcovici, the priests Ludovic Vida, Gheorghe Bob, Ioan Moldovan, Augustin Felea, Tit Liviu Chinezu were imprisoned. The same happened to the papal prelates Zenovie Paclișanu and Augustin Maghiaru and the Timișoara bishop Augustin Pacha<sup>9</sup>.

Bishop Vasile Aftenie was murdered on May 10, 1950 by the communist authorities, today being considered one of the martyrs of the Romanian Greek-Catholic Church (Bota, 1994). Many of the ordinary priests which refused to convert to Orthodoxy were condemned to prison, being treated as political prisoners: hard labor for the construction of the Danube-Black Sea Canal, the construction of the Bicaz hydro power station, tortures, isolation in barren villages of the Bărăgan steppe, which had no modern means of transportation and which were backwards in comparison with the Transylvanian villages. Their goods had been confiscated and the family members were fired. The majority of the children of the Greek-Catholic priests were expelled from high schools and universities. They were not allowed to attend universities. The evacuation from the parish houses was done by menacing them with prison. In case of opposition

the priests and parishes had to face a trial in a Court-Martial. This was the situation of 19 people sentenced in Târgu Mureș on April 18, 1952 (Bota, 1994), of some important representatives of the clergy of Maramureș<sup>10</sup> and of Archbishop Dr. Ioan Deliman.

Despite persecutions, the activity of the Greek-Catholic Church was not stopped. Priests in liberty organized messes at their homes for example: Ioan Ploscaru in Lugoj, Nicolae Pura in Cluj or Alexandru Todea in Reghin. Therefore they became the targets of a new wave of imprisonment. Even in such special conditions the faithful did everything to preserve their conviction. Important contributions had the nuns of the *Mother of God* congregation and the priests Nicolae Pura, Augustin Silvestru Prundus and Ioan Bejan in Cluj. The cooperation of the Piarist church of Cluj was exemplary.

Literary clubs and societies of Romanian writers of Transylvania cultivated – as much as possible – Greek Catholic values. Of great importance was the translation into Romanian of religious meditation works done by priest Gheorghe Neamțiu. An important role in maintaining the Catholic denomination among the Romanians played the “Vatican” and “Free Europe” radio stations that regularly broadcast Messes held by priests Vasile Cristea, Ovidiu Bejan and Alexandru Mircea.

In the years of communist regime the resistance activities was carried on in the centers with previous Greek-Catholic tradition, such as Reghin, Cluj, Lugoj and Baia-Mare and sometimes even in Bucharest. It must to be said that the relations between the two churches were strain throughout the communist dictatorship. The Orthodox Church showed itself indifferent for the given severe situation of the Greek-Catholic Church or had a hostile attitude publishing defamatory articles in its own revues. Such examples were offered by the *Telegraful Român* magazine in Sibiu, by the *Biserica Ortodoxă Română* revue in Bucharest and by other metropolitan publications of the Orthodox cult. The Romanian totalitarian communist state controlled not only the cultural and political opinions but also the religious life of the entire population<sup>11</sup>. It satisfied the nationalist pride of some of the representatives of the Orthodox Church, who saw in the continuation of Greek-Catholicism a danger for the dissolving of the ethnic and national unity. It is an explanation for the fact that often the state manipulated the cults according its own ideological opinions.

Orthodoxy – as an institution – cooperated with the regime. It accepted that a department (that of the cults) especially organized by the government dictates its ideological orientation, selects its personal manages, its international and internal relations. While the Orthodox Church was free to develop its activity, the Greek-Catholic Church was forbidden as it could have been the main opposition with the communist totalitarian state. Without trying to compare the sufferings, both physical and moral and the material depriving, it must be mentioned that even the Orthodox world was watched by the regime from 1948

to 1989. There were situations when the Orthodox priests from Transylvania and Banat showed understanding for the Greek-Catholic traditions and admitted unofficially their perpetuation. This happened for instance in Lugoj and Timișoara where the rites of both churches were respected on the occasion of many Christian holidays. After the events of December 1989, the Greek-Catholic Church tried to get into the possession of its assets. By the decree law no. 8 of December 30, 1989 issued by the provisional government (installed after Ceaușescu's removal) the decree of October 1, 1948, which forbade the activity of Greek-Catholics was annulled. By another decree-law no. 126 of April 9, 1990, all goods belonging to the Greek-Catholic Church were returned: churches, schools, residences, hospitals, orphanages and so on. The most important problem was and still is the retrocession of churches. The only region where some of the churches were given back without any problems is Banat. This was due to the tolerant attitude of the local population and to the decisive contribution of the Orthodox archbishop of Timisoara Dr. Nicolae Corneanu. Thus the Lugoj church became one of the most important diocesan Greek-Catholic Churches.

The situation was different in Cluj, Maramureș, Sălaj and Bistrița counties, where the conflicts between the two institutions degenerated many times<sup>12</sup>. The mixed committees that come together periodically did not always reach common points of view in order to solve the problem. The final sentences were in favor of Greek-Catholics in most cases but were not observed. In other circumstances the retrocession were delayed without any reason. There are towns in which even today the mass is hold under the open sky. This happens because the Orthodox Church wants the problem to be solved by dioceses. The mixed committees came to the same conclusion in December 1998 and January 1999. Usually, the representatives of the govern do not interfere as they do not want to risk to loose their popularity before the electorate.

The hierarchy of the Greek-Catholic Church has been reestablished immediately after the 1989 events. By the decision of Pope John Paul II of March 13, 1990 the bishops of the Greek-Catholic dioceses of Romania have been nominated: Alexandru Todea archbishop of Alba-Iulia and Fagaras, but was replaced by bishop Lucian Mureșan as he got severely ill; Ioan Ploscaru bishop of the Lugoj diocese, George Guțu archbishop of the Cluj-Turda diocese, Vasile Hossu bishop of the Oradea diocese, Ioan Cherteș archbishop of the Cluj diocese. In March 1991 Alexandru Todea was elected president of the Confederation of the Greek-Catholic Episcopate of Romania and in 1991 he became cardinal by a Papal decree. The number of this congregation today is not equivalent to that of the inter-war period but it is rising constantly. There are regions – Maramureș for instance – where the statistics indicate the existence of 140,000 faithful after the 1992 census. Surely their number rose during the last years and proof for it are the multiple friction in the villages and towns of the

above-mentioned region for the churches. There are 240 parishes and 13 districts of Greek-Catholic archbishops. All these data contradict the opinions according to which "the Greek-Catholics have hierarchy and bishops but do not have believers and ask even their retrogression"<sup>14</sup>.

The Greek-Catholics' discontents intensified as the solving of the patrimonial problems has been postponed *sine die*. The disputes in Cluj during 1998 and at the beginning of 1999 degenerated in violent conflicts of both congregations. In one of the churches lawfully regained by the Greek-Catholics a conflict broke out between the parishioners. All these were due to the Orthodox bishop of Cluj who in the last 10 years maintained a hostile atmosphere, connecting his own activity to that of the xenophobe National Unity Romanian Party and the Mayor Gheorghe Funar. We must not forget the register the Greek-Catholics used when they made their demands. The lack of tact and diplomacy of the journalists and of some of the Greek-Catholics show the existence of certain resentments. It is without any doubt that the political ideas enormously contributed to the conservation of the above-mentioned state of spirit. In the last decade Cluj was the place 'par excellence' where both the religious disputes between the Orthodox and Greek-Catholics and these ideological-administrative between the Romanians and the Magyar minority took place. Is it a collision of two cultural options or are they remnants of Ceaușescu's communist-nationalistic regime? What happens in Cluj at the decisional level suggests that modernization be behind hand. It could be that the modest echo of the institutions that educate has a word in the political field or in the local printing press. Poor education of many people makes them easily manipulated by leading politicians. The revival of religious life of the Greek-Catholics was unexpected for the Romanian and international public opinion. It showed the survival of different spiritual aspirations within the Romanian society. This is quite surprising after half a century of oppression. As for the elucidation of dogmatic problems, this did not take place. Parts of the dissension of the two churches have been taken over by the cultural press, but no fair way of solving the problem has been found yet. I think that the social and political reality of having belonged to the Greek-Catholic Church for over 300 years as part of the western church must be understood. It is the desire to recognize the affiliation to modern European civilization. The actions and consequences of communist times reflect a history close to that of religious groups belonging to nations of Central Europe. The representatives of the cult are of the opinion that a consonant evolution with the western neighbors indicates the role of school, seminaries, priest's vocation and dogmatic rigor<sup>15</sup>. The activity – as well as the church dogma – can be appreciated as being more than a bridge between Orthodoxism and Catholicism. The fact that the challenges of the modern world have not been the subject of a debate had as consequences the incapability of the Orthodox Church leaders to make the necessary distinctions to preserve the autonomy of the cult. The

explanation that no reform had taken place within the Orthodox Church should be taken into consideration when we present the confrontation between the two Romanian cults in Transylvania, centralism or disregard of specific regional problems. The two totalitarian regimes took advantage of the fact that some of the champions of the Orthodox Romanian Church detested democracy, pluralistic forms of social, religious and cultural existence. The overlapping of the concepts of state, church and nation could function because not only the representatives of the church and politicians cultivated intellectual ignorance but also the laic intelligentsia. This leads to the following conclusion: each cult demands its right to speak in the name of the nation, the promotion of the formula "church of the nation", claiming competence in problems that concern exclusively the state and civil power. In this respect it should be mentioned that the revival of Greek-Catholicism in Transylvania after 1989 coincided with XIXth century discourse, which can be easily viewed as full of resentments.

The first visit of the Pope in a majority Orthodox country was due to the existence of Greek-Catholics, to their sufferings during the communist regime and to the necessity to sustain them in their attempt to regain the position they lost in the religious and cultural life of Transylvania. The encounter between the Pope John Paul II and the patriarch Teoctist gained the admiration of the Romanian Orthodox clergy. The trans-confessional message of the Pope was resumed by the words "all people should be my family - and all Christians be one". The two cults were invited to meditate the following political step of the Romanian majority depending to a great extent on the content of the inter-confessional dialogue<sup>16</sup>.

The presence of the Pope John Paul II in Romania in May 1999 showed that both cults are prepared for a dialogue. When he spoke, the Pope evoked the idea of understanding between the two Romanian cults. He underlined the merits of the Greek-Catholics during the communist resistance period, and suggested that evocation of past should not be done by one church to the detriment of the other. The Papal message rose the admiration of the Romanian public of any confession and has done away with the false image cultivated by the anti-Catholic folklore.

The Romanian Orthodox Church had the merit to accept the Pope's visit, to sustain – through the patriarch's voice – the idea of ecumenism, to have cooperated positively with the democratic forces of Romania. On this occasion the Romanian Orthodox Church had to deal with the problem of secularization, which is in relation with one of the basic principles of modern world functioning. It is meritorious that it was open to dialogue and that it put the problem of revising its anti-modern orientation that estranged it from the traditional values of Western Europe.

1 The Greek-Catholic Church is the result of the unification of a part of the Romanian Orthodox faithful in Transylvania with the Church of Rome. That is a number of Orthodox accepted that under the leadership of their bishops they convert to Catholicism, keeping a number of specific elements of the Orthodox rite. This happened between 1697-1701. The suggestion came from emperor Leopold I of the Habsburg Empire who initiated the whole action by the Act of 1692. The meaning of the unification was both religious and political. The unification should have led to the catholicisation of the entire Romanian population of Transylvania. Its conditions have been transformed into political requirements by the representatives of the Greek-Catholic clergy. These requirements were: ceasing to be considered tolerated, the right to have positions in the administration of Transylvania and of the empire, the right to have Romanian schools and to use the Romanian language. The Greek-Catholic Church made the first important step toward the forming of the conscience of collective identity of the Romanian population of Transylvania. The goal of assimilation – proclaimed when the church had been found – stimulated the forming of an intellectual elite and the emancipation of part of the population. The unification with the Church of Rome opened the perspectives of learning to read and write and of the assertion of a whole generation of scholars well known under the name of *Școala ardeleană* (*Transylvanian school*). The unification also contributed to the reception of the Austrian idea of *Aufklärung* and of the concept of nation.

2 It was the case of Nicolae Bălan who accepted the position of a metropolitan bishop in the territories occupied by the Romanian army during its campaign side by side with the nazis against the Soviet Union. On the other hand the same bishop spoke with Antonescu in favor of the Transylvanian and Banat Jews to stop their deportation to the extermination camp of Lublin. See Alexandru Șafran: *Un tison arraché aux flammes. Mémoires*, (București: Hasefer, 1995). In a chapter of my book, *The History of the Jews of Banat County*, to be published at Tel-Aviv University, I have mentioned the role played by baron Franz von Neumann in preventing the deportation of the Jews from Timisoara, Arad and Turda. See also Victor Neumann; *The History of the Jews in Romania. Documentary and Theoretical Studies*, (Timișoara: Amarcord, 1996).

3 See *Sematismul Episcopiei greco-catolice de Cluj-Gherla* for the year 1947, p. 65, apud Silvestru Aug. Prunduș, Clemente Plăianu, Alexandru Nicula, Ion M. Bota, Ion Costan, *Cardinal Iuliu Hossu*, (Cluj:Unitas, 1995), p. 117.

4 The Chief Rabbi of Romania, Alexandru Șafran, interceded in his favor. See Alexandru Șafran, *op. cit.*

5 Apud the newspaper *Drapelul nostru* [Our Flag], Baia-Mare, no. 29/1948, p. 2.

6 Alexandru Mircea, Pamfil Carnatiu, Mircea Todericiu: "The Ordeal Of the United Church", in *The United Romanian Church. Two Hundred Fifty Years of History*, (Cluj, 1998), p. 253.

7 See the documents published in the volume: *The United Romanian Church. Two hundred fifty years of history*, pp. 257-258.

8 *Romanian Statistical Yearbook*, 1930.

9 Valeriu Achim: *The Sighet Prison Accuses*, (Baia Mare, 1991), p. 59.

10 Apud newspaper "Graiul Maramureşului" [The Voice of Maramureş], year IX, no. 64/1998, p. 2.

11 All the other cults had been put under surveillance, but the Orthodox one. No other faith had been suppressed as the Greek Orthodox one; no other was declared outlaw as the Greek-Catholic. Even the neo-Protestant cults were considered less dangerous than the Greek-Catholic and in some cases they were allowed to have international relations and to get material help from abroad.

12 See, for example, the articles from the newspaper "Graiul Maramureşului", Baia Mare, year X, no. 42/1999.

13 *Romanian Statistical Yearbook*, 1992.

14 Teodor DaŃsa, *The Greek-Catholic Church in Historical Perspective*, (Timişoara: West, 1994), p. 246.

15 Dialogue with vicar George Surdu, head of the Romanian Catholic Mission in Paris, July 19, 1999.

16 On June 10, 1999 a new meeting of the mixed committee of Orthodox-Greek-Catholic dialogue took place; it analyzed the visit of Pope John Paul II in Romania. Cf. "Vestitorul Unirii" (revue of the Greek-Catholic bishopric) Oradea, year VIII, no. 1/1999, p. 2.

## REFERENCES

ACHIM, Valeriu (1991): *Închisoarea din Sighet acuză*. [The Sighet Prison Accuses], Baia-Mare: Gutinul.

BOTA, Ioan (1994): *Istoria Bisericii Universale*, [History of the Universal Church], Cluj: Viaţa Creştină.

CARMILLY-WEINBERGER, Moshe (1994): *Istoria evreilor din Transilvania* [History of the Transylvanian Jews], Bucureşti: Enciclopedica Publishing House.

MIRCEA, Alexandru; CARNATIU, Pamfil; TODERICIU Mircea (1998): "Calvarul Bisericii Unite" ["Ordeal of the United Church"] in the volume: *Biserica Română Unită. Două sute de ani de istorie*, [The United Roman Church. Two Hundred Years of History], Cluj: Viaţa Creştină Publishing House, 1998.

NEUMANN, Victor (1996): *Istoria evreilor din România. Studii documentare şi teoretice* [History of the Romanian Jews. Documentary and Theoretical Studies], Timişoara: Amarcord.

NEUMANN, Victor (1999): *The History of the Jews of Banat County*, to be published at Tel-Aviv University.

PLOSCARU, Ioan (1994): *Scurta istorie a bisericii române* [Short History of the Romanian Church], Timişoara: Signata Publishing House.

PRUNDUS, Silvestru Aug.; PLĂIANU, Clemente; NICULA, Alexandru; BOTA, Ion M.; COSTAN Ion (1995): *Cardinalul Iuliu Hossu [Iuliu Hossu Cardinal]*, Unitas: Cluj.

RĂDULESCU, AI.; SĂDEANU C. (1948): *Reîntregirea Bisericii Româneşti din Ardeal* [Re-unification of the Romanian Church], Bucureşti.

RAŢIU, Alexandru (1994): *Persecuţia Bisericii Române Unite*. [The Persecution of the Romanian United Church], Oradea: Imprimeria de Vest Publishing House.

ŞAFRAN, Alexandru (1995): *Un tison arraché aux flammes. Mémoires*, Editions Stock, Paris, 1989.

ZAHARIE G., VAIDA L., (1974): *Rezistența antifascistă în partea de nord a Transilvaniei [Anti Fascist Resistance in the Northern Part of Transylvania]*,

“UNIREA” (Blaj). Greek-Catholic newspaper, 7.11.1936.

# ETNOCENTRISM ȘI CONFESIONALISM POLITIC. CAZUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Gabriel Catalan

Conform unei concepții cu rădăcini adânci în perceperea trecutului istoric național ca și în spiritul multor intelectuali români din secolele XIX-XX, statul român și biserica ortodoxă (“strămoșească” sau “națională”) sunt complementare, până la identificare, iar etnia/națiunea se confundă cu confesiunea. Această falsă teorie se regăsește perfect în discursul propriu generației din perioada interbelică, când naționalismul era îmbinat cu fanatismul confesional ortodox, mentorul de necontestat al acestui curent fiind Nae Ionescu – cel care afirma răs-picat că cine nu e ortodox nu e român.

În prezent aceeași pseudo-teorie renaște cu mare rapiditate în mediile bise-ricesti ortodoxe, amenințând să devină și un element definitoriu pentru mentalul colectiv al românilor, pentru opinia publică și chiar pentru clasa politică din România. Recenta dorință de implicare a Bisericii Ortodoxe Române (BOR) în politică și atitudinea sa în timpul discutării proiectului legii cultelor, față de chestiunea restituirii proprietăților ecleziastice și față de unele controverse de politică externă, cum ar fi problema raporturilor cu fosta Iugoslavie și cu fosta URSS, integrarea europeană și euro-atlantică, sau o vizită papală în țara noastră, ni se par a fi cele mai elocvente exemple. În acest mic studiu ne vom referi mai ales la inițiativa de a implica BOR direct în politică.

Propunerea-declarație<sup>1</sup> din 9 aprilie 1998 aparținând arhiepiscopului orto-dox de Cluj – Bartolomeu Anania –, prin care iese la iveală adevăratul scop al manifestărilor naționalist-confesionale din 1997-1998, petrecute îndeosebi în Ardeal, arată limpede faptul că BOR (ierarhia sa) încearcă să-și consolideze influența/poziția politică “tradițională” deținută în societatea și mentalitatea românească, profitând de contextul politic (criza guvernului Ciorbea și a coaliției majoritare) și confesional (tensiunile existente în Ardeal, mai ales în relațiile cu Biserica Unită cu Roma - BUR) foarte încordat.

Chiar dacă ierarhul ortodox și-a precizat ulterior poziția prin declarații de presă și emisiuni de televiziune (“Întâlnire cu presa” – PRO TV, 14 mai), în sensul că BOR nu va forma un partid clerical ortodox, ci doar se va implica în viitoarele alegeri “ca factor major de orientare electorală, în special pentru categoria cetățenilor indeciși”<sup>2</sup> și că decizia va aparține doar Sf. Sinod, ca organ

executiv suprem al BOR, este clară tendința ierarhiei ortodoxe de a manipula în interes confesional, și poate chiar personal, o masă cât mai largă de cetățeni în virtutea apartenenței majorității populației din România la cultul ortodox.

Desigur că unele din motivele acestei declarații sunt cunoscute: nemulțumirea BOR față de votarea în Senat a proiectului legii Boilă și față de hotărârile judecătorești de restituire către BUR a proprietăților sale confiscate în 1948 de puterea politică comunistă în înțelegere cu BOR, dar și opoziția BOR față de diverse legi și proiecte de legi pregătite de actuala coaliție majoritară sau chiar de fosta putere (de exemplu legea învățământului, modificarea Codului Penal în sensul încetării persecuțiilor contra homosexualilor, proiectul Legii Cultelor – în care se cere cu insistență salarizarea integrală a clerului de către stat, subvenționarea reparațiilor și construcțiilor de biserici, inclusiv a extravagantului lăcaș intitulat pompos *Catedrala Mântuirii Neamului* și, mai ales, impunerea titlaturii/statutului de “Biserica națională” pentru BOR sau, în altă ordine de idei, deciziile Senatului Universității București în privința propagandei religioase în interiorul acestei instituții).

Alte cauze sunt mai mult “tainice”, ținând de problemele de organizare internă a ierarhiei BOR și de strategia pe termen lung a acesteia în raport cu politica internă și externă românească. Este posibil ca să fi început tot acum lupta pentru succesiune la tronul patriarhal și, concomitent, se pot face legături fie cu încercările opoziției de a realiza un pol al stângii, fie cu interesele strategice ale Rusiei/CSI de a menține România în sfera sa de influență.

Deși cu excepția câtorva ierarhi și a altor membri ai Sf. Sinod cum ar fi mitropolitul Daniel al Moldovei, mitropolitul Nicolae al Banatului, mitropolitul Nestor al Olteniei, episcopii subordonați lor, arhimandritul Justin Marchiș sau preotul Constantin Galeriu – care s-au manifestat cu toții în favoarea implicării bisericii în politică – conducerea BOR a refuzat să comenteze declarația, însuși Patriarhul Teoctist afirmând că se așteaptă ca inițiativa lui Anania să fie propusă spre dezbateră Sf. Sinod – organul suprem de conducere al BOR – care va lua, apoi, decizia, se poate observa cu ușurință că există o mare susținere pentru poziția lui Anania, atât din partea ierarhiei, cât și în rândul clerului inferior.

În privința reacției partidelor politice trebuie subliniat faptul că cele mai importante s-au ferit să insiste pe această temă. Îndeosebi PNȚCD și PNL (CDR în general) au preferat probabil discuții de culise, simțind tonul de șantaj din declarația amintită. UDMR s-a arătat neinteresat, însă PD, ca de obicei, a dat semne că înțelege nemulțumirea BOR și că va susține revendicările ierarhiei ortodoxe. În mod și mai evident, principalul partid de opoziție – PDSR – a anunțat că va continua să fie de partea instituției atât de populare care este BOR. Reprezentanții unor cunoscute partide de stânga sau/și naționaliste (PS, PSM, PNR, APR, PRM, PUNR, AUR) au făcut chiar declarații ferme de sprijinire a ierarhiei ortodoxe, ceea ce demonstrează că au văzut în intervenția lui Anania o nouă și mare ocazie de a slăbi puterea și de a pregăti debarcarea ei, inclusiv

printr-o mai strânsă colaborare între ele<sup>3</sup>. Coroborând toate aceste date vom vedea foarte clar că există un puternic sprijin al BOR din partea opoziției (și, mai discret, a PD), în timp ce CDR a cerut BOR “să fie mai conciliantă, mai înțele-gătoare”<sup>4</sup>.

Probabil că nu a fost o întâmplare nici măsura luată de guvern prin care se anunța la 26 mai că bugetul Secretariatului de Stat pentru Culte a fost mărit cu 3 miliarde de lei, fond destinat celor aproximativ 1000 de biserici aflate în construcție sau reparații la nivelul întregii țări<sup>5</sup>.

Singurii care au respins categoric necesitatea implicării BOR în politică au fost unii intelectuali de marcă din cadrul GDS (Gabriel Andreescu, Andrei Cornea, Horia Roman-Patapievici etc.) sau din elita literară/culturală de la PRO TV (Nicolae Manolescu, Octavian Paler, Alexandru Paleologu), unii ziariști independenți (Cornel Nistorescu, Sorin Roșca-Stănescu, Horia Alexandrescu, Bogdan Ficeac ș.a.), “Alianța Civică” și, bineînțeles, clerul catolic de ambe rituri<sup>6</sup>. De asemenea, conform mini-sondajelor TV, se pare că majoritatea populației (cel puțin în zonele urbane) nu agreează ideea lui Anania. Nici alte organizații civice (APADOR-CH, de exemplu) nu au avut reacții pozitive, ca să nu mai vorbim de presa străină ce a fost deosebit de critică:

AFP prezenta evenimentul ca “o nouă demonstrație de forță”, precizând că BOR privește demersul ca “un mijloc de asanare morală a societății”, în ciuda pasivismului exasperant al ierarhiei din timpul perioadei comuniste<sup>7</sup>.

În general, am remarcat două tipuri de reacții ale partidelor politice la declarația lui Anania, în funcție de modul în care aceste forțe politice au perceput-o: aprobarea/ocazia de a câștiga popularitate, ori temporizarea/amenințarea cu șantajul electoral. Că opoziția a reacționat pur demagogic, din populism electoral, o dovedește cel mai bine declarația cu iz naționalist făcută de purtătorul de cuvânt al PDSR, deputatul Ioan Mircea Pascu, unul dintre apropiații lui Ion Iliescu: “În opinia PDSR, tentativele de culpabilizare a Armatei, concentrate îndeosebi în zona sensibilă a Transilvaniei, nu sunt întâmplătoare și ele trebuie coroborate cu atacurile asupra BOR”<sup>8</sup>. Mai mult, titlul articolului publicat de “Dimineața” reia aceeași opinie a profesorului Pascu (reiterată nouă la cursul de Teoria relațiilor internaționale): “Culpabilizarea Armatei, ca și atacurile împotriva BOR sunt instrumentate, atât din interiorul, cât și din exteriorul țării, pentru a lovi în interesele naționale ale României”<sup>9</sup>.

Interesantă este argumentația unor intelectuali și comentatori politici în favoarea declarației lui Anania. Astfel, teologul Dan Chiachir a afirmat că BOR a făcut politică și înainte, dar nu a fost foarte clară (aici a invocat pastoralele electorale din 1992 și 1996), că BOR este agresată de cele trei proiecte de legi “anti-ortodoxe” (Boilă, Moisin și Dunca), că populația se va îndrepta spre partidele extremiste pentru că partidele mari nu și-au respectat promisiunile electorale și că viitoarea orientare a electoratului de către BOR ar salva deci România de

haos și corupție, de criza generală și chiar de o eventuală dictatură, concluzionând: “Ar mai putea vota ortodocșii PNȚCD?”<sup>10</sup>.

Prin urmare, conducătorii BOR văd în electorii din România doar niște simpli enoriași supuși ierarhiei ortodoxe și confundă cetățeanul român cu credinciosul ortodox, iar evlavlia cu spiritul civic, după cum continuă să pună semnul egal între cetățeanul român și etnicul român<sup>11</sup>. În acest fel, ierarhii BOR și adepții teoriei necesității implicării BOR în politică contestă libertatea reală a cetățeanului și capacitatea sa de a cunoaște și a decide în mod eficient pentru sine cu cine să voteze, pregătind o adevărată manipulare electoral-confesională, prin care se încearcă impunerea votului confesional care, în cazul aplicării sale efective, ar aduce BOR o influență politică extraordinară, dată fiind majoritatea covârșitoare a ortodocșilor în cadrul totalului populației din România.

În realizarea acestui obiectiv, liderii BOR pun accentul pe colectivitate, pe naționalitate, pe tradiție și, mai cu seamă, pe mentalitățile și valorile paternaliste, balcanice, rurale și folclorico-mistice, ignorând individul, interesele sale directe, personale, conștiința sa morală – mereu confundată cu cea religioasă, creștin-ortodoxă.

Astfel, în loc să facă eforturi minime pentru creșterea gradului de cultură civică (politică), ierarhii BOR încearcă folosirea electorilor ca simple mijloace, confundând interesele ierarhiei cu cele ale populației de rând pe motiv că din punct de vedere statistic peste 80% din cetățenii României s-au declarat ortodocși, iar “tradiția creștin-ortodoxă bimilenară a românilor” ar atesta coeziunea perfectă dintre popor și cler. Ambele aserțiuni se dovedesc a fi doar mituri, în condițiile în care doar o mică parte din totalul ortodocșilor sunt cu adevărat cunoscători ai doctrinei creștine sau practicanți ai moralei creștine ortodoxe, iar istoria ecleziastică se limitează încă la abordări cu totul partizane și hagiografice<sup>12</sup>. Deci BOR folosește tehnici demagogice, de tip propagandistico-pastorale și stereotipuri care amintesc de protocronismul ceaușist sau de confesionalismul etnocrat al perioadei interbelice (“ortodoxismul românesc”)<sup>13</sup>.

Practic, ierarhia ortodoxă dorește să utilizeze BOR ca un uriaș grup de presiune asupra forțelor politice (partidelor, mai ales) obligându-le să preia obiectivele politico-confesionale ale Sf. Sinod sub pretextul patriotismului, al grijii față de țară și popor, față de “sufletul neamului românesc”. De fapt, sub discursul acesta tradiționalist promovat de BOR se poate sesiza ușor că stau ascunse cele mai periculoase porniri extremiste: naționalismul exaltat și fanatismul religios-confesional. În acest sens stau mărturie indubitabile de felul declarațiilor și conferințelor de presă susținute de ierarhi ai BOR ca Bartolomeu Anania – arhiepiscopul de Cluj, Andrei Andreicuț – episcopul de Alba-Iulia și alții, îndeosebi din Ardeal. Iată, de exemplu, un fragment din declarația făcută de Anania cu ocazia unei conferințe de presă desfășurată la Alba-Iulia în primăvara lui 1998: “Europa ne propune să acceptăm homosexualitate, electronică, droguri, avorturi, inginerie genetică”<sup>14</sup>. Având ca temă “Corupția spirituală”, la această

conferință a fost discutată și problema integrării europene, ajungându-se la afirmații stupefiantе, vădit antieuropene din partea înaltei fețe bisericеști amintite: “Este un nonsens să intrăm în Europa, deoarece România a fost întotdeauna în Europa din punct de vedere istoric, geografic, cultural și spiritual. Ba chiar prin prisma culturii și civilizației am fost cu mult înaintea Europei” și “Europa în care ni se propune să intrăm – o Europă construită exclusiv pe economic și politic, în care nu se găsește nici o urmă de spiritualitate, de cultură, iar de religie nici nu poate fi vorba. O Europă sărăcită, decapitată de spirit, ceea ce este mai mult decât îngrozitor”<sup>15</sup>. Nu este vorba de niște declarații întâmplătoare sau de o părere izolată a lui Anania și a altor clerici importanți din Ardeal, ci de poziția unanimă a ierarhilor BOR, din moment ce mai există declarații asemănătoare, ca cea aparținând I.P.S. Gherasim – arhiepiscopul de Suceava și Rădăuți – care s-a remarcat în mod special prin declarațiile sale ce transmit mesajul politic tradițional al ortodoxiei românești – ideea statului teocratic și a Bisericii de stat (“naționale”): “În Sf. Sinod îl vom susține pe Î.P.S. Anania, pentru că Biserica nu a fost niciodată despărțită de stat. Unde a fost domnitorul a fost și ierarhul”; “Cum să accept eu, care sunt român și creștin-ortodox, să primim anumite influențe care ne strică legea noastră. Sfânta Scriptură este categorică”; “... părinții noștri, care au ținut cu atâta greutate legea noastră românească vor striga din mormânt asupra noastră dacă noi nu o vom respecta” și “Noi vom lămuri pe credincioșii noștri că sunt români și creștini ortodocși și să păstreze credința și neamul și Biserica. Ar fi o aberație să facem politică, ca preotul să aibă apartenență politică”<sup>16</sup>. O poziție similară au aproape toți ceilalți ierarhi ortodocși, deci aceasta este opinia generală în Sf. Sinod.

Din fragmentele reproduse se desprinde aceeași concluzie: BOR se identifică cu una din instituțiile fundamentale ale statului. Din păcate, la fel procedează chiar președintele Emil Constantinescu, care, vorbind despre cele mai credibile instituții de stat, numește Biserica și Armata. Greșeala provine probabil de la cei care elaborează sondajele de opinie; aceștia neprecizând nici statutul Bisericii între celelalte instituții publice, nici despre ce Biserică anume este vorba (nu diferențiază confesiunile). Revenind la intențiile BOR de a se implica mai mult în viața politică, analizând declarațiile menționate, putem afirma că în aceste cazuri etica politică este considerată tot una cu morala creștină, iar drepturile omului (individuale) sunt neglijate în favoarea tradiției paternalist-colectiviste (comunitare) specifică Ortodoxiei.

În România se simte acut lipsa unor asociații și organizații civice, religioase sau nu, care să deschidă școli/cursuri politice sau de cultură civică în care să familiarizeze cetățenii (credincioși ori nu) cu politica și cu simțul civic, fără a le inocula preferințe politice/electorale. Acest tip de ONG-uri există în Italia, de pildă, din deceniul trecut și deja au dat rezultate spre progresul real al democrației și conștiinței civico-politice a italienilor. Ele au fost înființate de Biserica

Catolică, majoritară în Italia, fără ca aceasta să pretindă în vreun fel orientarea electoratului italian<sup>17</sup>.

Spre deosebire de acest potențial model, varianta susținută de conducerea BOR este exclusivistă, unilaterală și discriminatorie, defavorizând pe cei care nu sunt ortodocși sau nu împărtășesc punctul de vedere al ierarhiei, ca să nu mai vorbim despre ce s-ar întâmpla cu libertatea și egalitatea în cazul membrilor comunităților etnice și religioase/confesionale din România dacă votul confesional ar fi practicat. Cu siguranță că ar fi o reușită pentru șefii BOR, în condițiile în care electoratul românesc este vizibil neinstruit și, pe deasupra, atât de des dezinformat. Despre dreptate restitativă sau egalitate de șanse – atât în domeniul ecleziastic, cât și în cel laic – cred că este inutil să mai spun că, în acest caz, ar fi niște himere, simple speranțe deșarte pentru credincioșii/cetățenii din statul român. Și asta cu atât mai mult cu cât deja I.P.S. Anania prezintă neconținut clerul ortodox drept “cea mai bună instanță de apreciere a moralității candidaților din cursa electorală” și, pe deasupra, “nu exclude prezența înalților prelați sau a preoților pe viitoarele liste electorale”<sup>18</sup>.

În schimb, în raport cu ierarhia BOR care așteaptă o ședință a Sf. Sinod special destinată dezbaterii acestei probleme a implicării sale în politică pentru a-și declanșa campania electorală, “ierarhia Bisericii Catolice din România este decisă să nu se implice în politică”<sup>19</sup>. Arhiepiscopul romano-catolic Ioan Robu, președintele Conferinței Episcopale Catolice Române în acel moment, a adăugat că <nici chiar în cazul în care Sf. Sinod al BOR va decide, în viitorul apropiat, implicarea sa, în diferite moduri, în politică, Biserica Catolică nu o va face, pentru că de la Conciliul Vatican II (1962-1965), clerului și ierarhilor catolici li se interzice angajarea în politică>. Mitropolitul romano-catolic de București a mai declarat: “vom respecta dreptul la opinie al fiecărui cetățean și ne pronunțăm împotriva aplicării principiului subsidiarității în această chestiune”, insistând asupra afirmației că reprezentanții clerului catolic “nu se vor implica în nici un caz în politică” și anunțând că va adresa preoților săi, înaintea alegerilor viitoare, o pastorală prin care le va cere ferm să nu facă nici un fel de intervenții în favoarea unui candidat sau a unei anumite formațiuni politice<sup>20</sup>.

De altfel, diferența de concepție între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Catolică în privința implicării lor în politică este nelă. După cum susținea în conferința sa “Biserica și politica” (București, 23 mai 1998) părintele Segatti, profesor universitar la Facultatea de Teologie a Universității Italiei Septentrionale din Torino, “intervenția conducerii Bisericii sau a clerului în politică nu poate fi legitimă decât atunci când se face în scopul apărării ori revendicării unor drepturi individuale sau colective ale unor cetățeni care sunt discriminați într-o societate”<sup>21</sup>. Exemplele sale au fost edificatoare: Italia postbelică (1948) aflată sub amenințarea cuceririi puterii politice de comuniști sau Polonia comunistă, unde Biserica Catolică a sprijinit deschis sindicatul independent Solidarność și a desfășurat o puternică acțiune de opoziție față de regimul de

dictatură și teroare comunistă (din 1981 se decretase starea de urgență). Deci intervenția Bisericii în politică este necesară numai în situațiile de apărare a democrației, de luptă contra extremismelor care se află sau sunt pe cale să ajungă la putere și, astfel, pun în pericol întreaga societate, ceea ce nu este cazul României (cel puțin nu încă).

Prin urmare, rezultă fără dubii că ne aflăm în fața unei tentative de sacralizare a politicului a unei acțiuni fundamentaliste, de castă, care vrea să folosească "tirania majorității" prin votul confesional în scopul menținerii și sporirii influenței politice de care dispune deja în societate și în cercurile oficiale ale statului. Această poziție demonstrează că "ortodoxismul politic" este o realitate primejdioasă și nu doar o fantasmă<sup>22</sup>.

T. Baconsky consideră exagerate acuzațiile de xenofobie, fundamentalism, naționalism ("filetism"), extremism, antieuropeanism și atitudine antidemocratică la adresa BOR, afirmând că este vorba numai despre "dorința Bisericii Ortodoxe de a-și menține statutul de <<Biserică națională>>, adică acele privilegii pe care statul român de după 1918 i le-a oferit ca recompensă pentru contribuția ei la realizarea României Mari" (?!-n.n.) și de "inerția mentalităților favorizate de vechiul regim" (comunist – n.n.) sau de "persistența unor reziduuri ideologice dizolvabile în timp"<sup>23</sup>.

Personal, mă îndoiesc sincer și profund că actualul ambasador al României la Vatican are dreptate, având în vedere propunerea, larg susținută în Sf. Sinod, de implicare a BOR în politică, propunere care urmează să fie înaintată în curând forului decizional bisericesc de către inițiatorul ei – arhiepiscopul Anania al Clujului, Vadului și Feleacului – și care, probabil, va fi adoptată de ierarhia BOR <spre propășirea neamului, credinței strămoșești și țării noastre preaiubite>, dacă nu e doar un șantaj.

Depinde doar de autoritățile abilitate să impună respectarea statului de drept și de înțelepciunea cetățenilor români (majoritatea creștini ortodocși obișnuiți) ca să nu se confunde ierarhia cu Biserica, exclusivismul și naționalismul cu dreptatea și patriotismul, confesiunea cu etnia sau cetățenia și conștiința civică cu morala creștin-ortodoxă mioritică, căci altfel ne putem aștepta în România la un stat semifundamentalist sau cvasiteocratic, adică la sfârșitul democrației reale.

1 Buletin Mediafax, 10 aprilie și 15 mai 1998.

2 *Ibidem*.

3 Vezi și Pr. Iosif Zoica-Teiuș, *Partidele de stânga au salutat declarația arhiepiscopului Anania*, în "România liberă", 23 mai 1998.

4 Discursul președintelui Constantinescu la Blaj, cu ocazia aniversării revoluției române de la 1848 din Ardeal – 15 mai, declarația lui Ion Diaconescu din 18 mai și

declarația premierului Radu Vasile la TVR1, pe data de 29 mai 1998, au fost toate la fel de neutre în privința conflictului dintre BOR și BUR (vezi Buletin Mediafax, 15 și 18 mai 1998).

5 Buletin Mediafax, 26 mai 1998.

6 Vezi presa centrală din aprilie-mai 1998 și "22" nr. 14-15/1998.

7 Buletin Mediafax, mai 1998.

8 Vezi "Dimineața", 24 aprilie 1998, p. 1.

9 *Ibidem*.

10 Vezi emisiunea TVR1 – "Ediție specială", 14 aprilie 1998. Bartolomeu Anania declară și el la PRO TV, în emisiunea "Întâlnire cu presa" din data de 14 mai 1998, că <în nici un caz nu vor fi recomandate partidele extremiste>, uitând, totuși, esențialul: să le precizeze.

11 Vezi Pastorală de Paști a P.F. Teoctist din 19 aprilie 1998.

12 Vezi Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 3 vol, București, Ed. Institutului biblic și de Misiune al BOR (ed. a II-a apărută după 1990, nefiind prea mult schimbată față de prima ediție din anii dictaturii comuniste).

13 Cel mai edificator exemplu îl constituie mult invocata vechime a creștinismului românesc, care atinge, în opinia specialiștilor ortodocși, 2000 de ani, deși poporul român s-a născut cu doar vreo 1000 de ani în urmă. Cât privește pietatea românilor, ar trebui să fie publicate rezultatele unor eventuale sondaje despre cunoștințele și practicile bisericești ale populației; în lipsa acestora, observăm, din datele existente în presă, că situația nu este prea încurajatoare.

14 "Evenimentul zilei", 16 aprilie 1998.

15 *Ibidem*.

16 Buletin Mediafax, 22 aprilie 1998.

17 Aceste informații au fost prezentate publicului larg din România de Pr. Prof. Dr. Ermis Segatti, în cadrul conferinței sale "Biserica și politica" – susținută la Institutul Teologic Romano-Catolic "Sf. Tereza" – București, în data de 23 mai 1998.

18 Buletin Mediafax, 15 mai 1998; vezi și Cătălin Bogdan, *Politica și interesele BOR*, în "Curentul", 29 mai 1998, p. 21.

19 Idem, 28 aprilie 1998.

20 *Ibidem*.

21 Vezi nota 17.

22 Cf. Teodor Baconsky, "Ortodoxismul politic"; *pericol sau fantasmă?*, în vol. *Doctrina politice. Concepte universale și realități românești*, Iași, Polirom și Societatea Academică Română, 1998, p. 166-172.

23 *Ibidem*, p. 171-172.

# TREI EXPRESII ALE PATOLOGIEI RELIGIOASE A SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI POSTCOMUNISTE\*

**Dănuț Mănăstireanu**

Dintotdeauna religiosul a fost parte integrantă a celor mai definitorii preocupări umane. În afara omului, nici o altă ființă de sub soare nu se roagă, nu participă la ritualuri cu sens metafizic și nu-și îngroapă morții. Indiferent dacă este vorba de animismul societăților primitive sau de sofisticarea teologică a religiilor ce domină acest sfârșit de mileniu, religiosul se manifestă în viața omului modern sub cele mai variate și mai neașteptate forme.

Înainte de a aborda problema propusă pentru lucrarea de față, dorim să subliniem actualitatea și necesitatea unei dezbateri pe tema locului pe care trebuie să-l ocupe sacrul în general și Biserica în particular în societatea românească contemporană. Motivul principal îl constituie faptul că religiosul s-a manifestat în România, începând chiar cu primele clipe ale Revoluției din Decembrie, cu o forță pe care puțini ar mai fi crezut-o posibilă, după cei aproape cincizeci de ani de ateizare forțată.

Alături de amploarea formidabilă a fenomenului<sup>1</sup>, suntem constrânși însă a sublinia și patologia care îl însoțește. Rândurile care urmează sunt consacrate unei succinte analize a acesteia: Mai precis, ne vom apleca asupra a trei dintre principalele ei forme de manifestare: ignoranța, ipocrizia și violența.

## **1. Ignoranța – dimensiunea intelectuală a patologiei religioase românești**

Primul aspect pe care îl îmbracă în prezent patologia religioasă românească este de natură intelectuală. El constă în ignoranța manifestă care însoțește adeseori religiozitatea funciară a românilor. Lucrul acesta este ușor de înțeles dacă luăm în considerare absența vinovată a catehizării în cele mai multe biserici din țara noastră, cu deosebire în cele ortodoxe. Din acest punct de vedere, în perioada comunistă, prestația catolicilor și a protestanților de diverse confesiuni a fost

---

\* O versiune preliminară a acestui text a fost publicată sub pseudonimul Dan Moldovan în revista de cultură "Bârladul", vol. 3, nr. 9, Sept. 1998, p. 4.

net superioară celei ortodoxe. Cu toate acestea, chiar și în aceste comunități suntem martori ai unei scăderi constante a cunoașterii Sfintei Scripturi și a învățării dogmatice fundamentale a confesiunilor respective.

Salvarea în această problemă pare să fi venit de unde ne-am fi așteptat mai puțin, adică din partea școlii. Reintroducerea predării obligatorii a religiei în școli este considerată de mulți ca cea mai bună soluție la evidentă ignoranță religioasă a românului. Așa să fie oare? În ce ne privește, ne îndoiim și vom aduce două argumente în sprijinul acestui scepticism. Mai întâi, s-a considerat ca fiind de la sine înțeles că predarea religiei în școli trebuie făcută de clerici. Cine oare altcineva decât clericul putea fi mai calificat să izgonească întinerul din mințile elevilor? Se pare însă că nu este chiar așa. Iată ce afirmă în acest sens un reputat specialist ieșean: „Nu spunem o noutate atunci când amintim faptul că poți foarte bine să fii un specialist în teologie, să fii un excelent duhovnic sau trăitor în cele sfinte, dar să nu fii în stare să transmiți sau să-i formezi și pe alții în perspectiva valorilor pe care tu le întrupezi”<sup>2</sup>. Cu cât mai mult, am spune noi, este adevărat acest lucru în cazul, din păcate deloc rar, în care clericul este departe de a întrupa valorile creștine.

În al doilea rând, și încă mai important decât ceea ce am spus mai sus, ne întrebăm cât de corect din punct de vedere pedagogic este să cerem școlii a împlini funcția de catehizare, care dintotdeauna a fost responsabilitatea Bisericii. În toate țările cu un sistem avansat de învățământ se face o distincție clară între transmiterea valorilor tradiționale, responsabilitate care revine familiei, între formarea religioasă sau catehetică, de care se ocupă Biserica și formarea unei culturi religioase, adică educația religioasă propriu-zisă, care este de competența școlii. Din acest punct de vedere, sistemul de învățământ din România se află abia la început.

Un corolar al patologiei intelectuale a fenomenului religios actual, îl constituie înclinația românilor înspre sincretismul religios. Observăm adesea la unii dintre concetățenii noștri o confuzie religioasă profundă. Oare pentru câți dintre noi este clar că reîncarnarea și creștinismul sunt sisteme religioase incompatibile? Ca să nu mai vorbim de apropierea, adesea voită, care se face între yoga și isihasm. Arsenalul de argumente folosite în susținerea acestei idei eronate din punct de vedere teologic de către oameni ca Vasile Andru sau de “fenomenalul” Bivolaru este cu totul ridicol. După opinia mea, între cele două pitorești personaje deosebirea este doar una de nuanță.

Dacă este să ne limităm la cel dintâi, mă întreb uneori cum a putut sta Părintele Galeriu la aceeași masă cu Vasile Andru în atâtea întruniri publice. Desigur, aceasta nu este nici pe departe singura ambiguitate a mediatizatului nostru cleric. Există însă lucruri care sunt simple slăbiciuni, inerente oricărei ființe umane. A-i face însă pe tineri să creadă, chiar și în mod neintenționat, că profunzimile gândirii creștine pot fi alăturate, oricât de puțin, elucubrațiilor transcendente emise de Vasile Andru, consider că este o eroare de neiertat.

Acestea din urmă au, după mine, un singur corespondent în spațiul pseudo-spiritualismului românesc, și anume, perversele obsesii mistico-sexuale care bântuie mintea unui alt controversat personaj al epocii post-decembriste, și anume „abisalul“ Gelu Voican Voiculescu.

## 2. Ipocrizia – latura morală a patologiei religioase românești

Imediat după decembrie 1989, este adevărat, cu unele ezitări stângace la început, am observat fățarnica „convertire“ întru credința strămoșească a cvasitotalității clasei noastre politice, de la stânga la dreapta, și înapoi. Nu părea să aibă prea mare importanță faptul că înainte-vreme toți aceștia proclamaseră ateismul drept religie de stat. „Dacă o cereau interesele partidului“ sau ale țării – și o cereau din plin – erau gata să se facă frate și cu... Dumnezeu, numai să treacă puntea electorală.

Desigur, acest lucru n-ar fi avut prea mare greutate fără participarea zglobie a ubicuelor (așa s-o fi spunând?) alaiuri preotești, gata să ‘sfințească’ tot ce li se cerea de la stăpânire, de la cele mai neînsemnate monumente, până la cele mai moderne instalații de producere a alcoolului (dacă afirmația vi se pare exagerată, cercetați ce legătură există între rectorul Universității orădene și un prea-înalt drept-măritor ierarh). Nu ne-am mira ca într-o zi să auzim și de sfințirea primului bordel.

Înțelegem, fără îndoială, că aceste ceremonii, făcute cu decență și evlavie, sunt o formă de îndumnezeire a creației, una dintre chemările cele mai înalte pe care le-a făcut Isus Christos Bisericii Sale. De aici însă, până la mediatizarea abuzivă a acestor ceremonii, ca să nu mai vorbim de utilizarea lor fără discernământ, este cale lungă. Așa cum metafizicianului i se cere să aibă „organ filosofic“, iar eticianului să aibă „talent moral“, în același fel, clericului i se cere „darul discernământului“, fără de care riscă să cadă cu ușurință în ridicol.

Să nu se creadă totuși că fariseismul este apanajul exclusiv al ortodoxiei. Găsim destui ipocriți între catolici și protestanți, de-a valma, „de la vlădică, până la opincă“. Se pare că religiosul atrage fățarnicii cu aceeași forță irezistibilă cu care lumina atrage fluturii. Din fericire, cu cât lumina spirituală a unei comunități religioase este mai intensă, cu atât este mai ușor să-și ardă aripile pândalniciei fluturi de noapte care se oploșesc uneori pe acolo.

Un corolar al dimensiunii morale a fenomenului religios postcomunist din România îl constituie cheștiunea vinovăției personale și colective pentru compromisurile făcute în vremea dictaturii. Ca și în spațiul secular, adeseori clericii, de toate confesiunile, aproape fără deosebire, se lansează în discuții generice ipocrite, ca la carte, despre faptul că toți suntem vinovați și ar trebui să ne simțim astfel. Se eludează astfel cheștiunea responsabilității individuale pentru trădările personale, aruncându-se totul într-un spațiu al ambiguității, în care toți sunt vinovați în general, dar nimeni nu-și asumă vinovății concrete.

În ciuda acestei eschive jenante și neconvingătoare, îndoielile rămân să ne bântuie în continuare. Dacă este să ne referim doar la ceea ce s-a întâmplat din 1990 încoace, nu putem să nu ne întrebăm:

Unde a fost Biserica atunci când minerii au stâlcit în bătaie pe studenții bucureșteni?

Câți lideri religioși au încercat la modul cel mai concret să salveze de sălbăticia minerească pe tinerii sau pe intelectualii pe care îi acuză astăzi de atitudine rezervată față de credință?

Ce au făcut slujitorii tuturor religiilor de la noi pentru asanarea morală a actului de justiție, a celui medical sau a celui educativ?

Câți ierarhi ați auzit protestând atunci când ministrul Mincu, mânat de apucături comuniste (și de simpatii antroposofice) distrugea așezământul medical „Christiana”?

Cum a fost posibil, în mizeria economică în care trăim cu toții, ca în urmă cu câțiva ani un număr de clerici să amenințe cu o cruciadă „minerească” în cazul în care nu li se măresc lefurile?

Cum ar putea asemenea pretinși slujitori ai lui Dumnezeu să predice despre virtuțile temperanței, ale economisirii, ale ajutorării aproapelui aflat în nevoie, atât de necesare după cincizeci de ani de veritabilă degradare a spiritului, sub influența „valorilor” luptei de clasă?

Trebuie să ne amintim în acest punct că Isus Christos a rostit cele mai aspre discursuri ale sale nu împotriva păcătoșilor patentați. Asupra acestora, dimpotrivă, el a manifestat compasiune, indemnându-i cu blândețe către căință și sfințenie. Când însă se afla înaintea fariseilor, întruchiparea ipocriziei religioase a vremii, Isus devenea de o vehemență fără margini. Astfel, putem auzi cu surprindere din gura lui expresii cum ar fi, „fățarnicilor”, „călăuze oarbe”, „neam viclean și preacurvar”, „nebuni și orbi”, „morminte văruiate”. Știind că cei cărora li se adresa Isus erau niște mici diletanți în comparație cu ipocriții religioși ai epocii postcomuniste, oare nu s-ar cuveni să scriem într-o zi o versiune românească actualizată a Parabolei marelui Închizitor?

### 3. Violența – fațeta sociologică a patologiei religioase românești

Societatea noastră suferă de incapacitatea cronică de a susține un dialog coerent și civilizat, mai ales atunci când participanții se plasează pe poziții divergente. Și aceasta nu doar la oamenii de rând, ci încă și mai mult la personalitățile de toate genurile din cultura românească. Este suficient a urmări multitudinea de talk show-uri care populează micile noastre ecrane, ca să înțelegem cât de gravă este situația în acest domeniu.

Tragedia este că același lucru se întâmplă și în spațiul religios, dacă nu cumva acolo fenomenul ia forme chiar mai grave și mai violente. Este suficient să ne amintim de ciomăgirea „creștinească”, cu ceva timp în urmă la Ruginoasa,

a unui mic grup de bapțiști de către o mulțime furibundă instigată de câțiva preoți ortodocși sau de acea 'confruntare frățească' între ortodocși și greco-catolici la retrocedarea unei biserici din Cluj. Ne îndreptăm oare în țara noastră spre un nou val de fundamentalism religios, „cu voie de sus”? Oare în numele unor astfel de „valori” ni se predică uneori de la amvoane circumspecția față de societatea occidentală? Și unde oare, dacă nu în biserici, își pot căuta oamenii debusolați de o tranziție prea lungă și prea dureroasă liniștea interioară, echilibrul și speranța pe care le-au pierdut? O vor găsi însă ei acolo? Deocamdată faptele par să nu ne lase prea multe motive de optimism.

Din nou trebuie să subliniem că violența nu este apanajul exclusiv al majoritarilor. Fiecare confesiune religioasă se confruntă cu formele ei specifice de violență. Care este de exemplu reacția tipică a evanghelicilor (sau neoprotestanților, cum se numesc ei la noi) la agresivitatea manifestată față de ei de către Biserica majoritară? În primul rând prin tratarea superioară a acestora drept „necreștini”, ca și când ei ar fi depozitarii exclusivi ai tezaurului credinței. Ca să nu mai vorbim de exclusivismul și disprețul manifestat în mod constant în aceste cercuri față de toți cei din afară. În același timp, orice încercare făcută de oamenii lucizi dinlăuntru comunităților respective cu scopul de a lansa un dialog cu creștinii din alte tradiții, este privită de propria comunitate ca o veritabilă trădare, dacă nu cumva chiar ca un semn de cădere de la adevărata credință.

Dar iați și un alt exemplu. Orice om dotat cu un minim bun simț poate înțelege că raptul lăcașelor de cult greco-catolice, realizat acum o jumătate de veac de autoritățile comuniste în cârdășie cu ierarhii Bisericii Ortodoxe, nu poate avea decât o singură soluție: retrocedarea imediată, integrală și necondiționată a proprietății. Orice altceva ar fi furt calificat, oricât de sofisticate ar fi justificările aduse pentru refuzul acesteia. Nici un fel de nedreptate nu justifică însă ura, agresivitatea și forțarea argumentelor istorice, mijloace fundamental necreștinești, la care apelează atâția greco-catolici în apărarea intereselor lor. Situația este desigur complexă și nu se pretează unor analize sumare și eronat generalizatoare. Dominanța violenței, absolut incompatibilă cu spiritul Evangheliei, în ambele tabere, este însă o realitate incontestabilă, pe care chiar și un copil o poate identifica.

Am rostit aici în mod intenționat cuvinte aspre, căci problemele discutate sunt de o gravitate extremă. Textul nostru se dorește totuși a fi o pledoarie pentru luciditate și dialog. Deși împrejurul nostru este atâtă întuneric, avem convingerea că există între noi atât clerici, cât și laici creștini care să aibă cu adevărat răbdarea de a asculta întrebările semenilor lor, credincioși sau nu, dar mai ales care să aibă smerenia de a nu pretinde că au răspunsuri la toate întrebările. De la ei așteptăm să aibă curajul de a se implica în modul cel mai concret în rezolvarea problemelor care confruntă societatea noastră, în ciuda riscurilor inerente unui asemenea demers.

Am dori să încheiem citându-l pe Eugen Ionescu, care spunea într-un ultim interviu<sup>4</sup> că în persoana lui Christos avem cel puțin „un început de răspuns”, prin ceea ce a făcut Fiul lui Dumnezeu, prin întruparea, moartea și învierea sa. Pentru a-l găsi însă, trebuie să renunțăm măcar pentru o clipă la orgoliul nostru, fie el și religios, și să ne permitem luxul, atât de nepopular astăzi, al îndoielii de sine.

---

1 Semnificative sunt în acest sens rezultatele ultimului recensământ, în care numărul celor care s-au declarat ateii nu atinge nici 1%. De asemenea, într-un sondaj făcut la sfârșitul anului 1999 de către prestigiosul Institut Gallup, România figurează alături de Statele Unite, ca una dintre cele mai religioase țări ale lumii.

2 Constantin Cucoș, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Polirom, Iași, 1999, p. 19.

3 A se vedea pasajele din Sf. Evanghelie după Matei 15:1-20; 16:1-12 și 23:1-36.

4 Interviul filmat, luat de Gabriel Liiceanu și transmis în mai multe rânduri de posturile noastre de televiziune.

# RENÉ GIRARD ȘI LABIRINTUL ȚAPISPĂȘIRII

Silviu Lupașcu

În cadrul tradiției sacrificiale a iudaismului antic, serviciul liturgic (*avodah*) care se desfășura zilnic în incinta Templului din Ierusalim consta din gama largă de *korbanos*, trimise către Dumnezeu Cel viu pe calea hematică-pirogenă a altarului (cf. *Levitic*, 1-7, 16-17, 22): *olah* sau jertfa de înălțare; *chatath* sau jertfa pentru păcat; *asham* sau jertfa pentru vinovăție; *shelamim* sau jertfa de împăcare; *todhah* sau jertfa de mulțumire. Ofranda prescrisă pentru celebrarea Zilei Ispășirii sau *Yom Kippur* (*Leviticul*, 16) era alcătuită dintr-un *chatath* (un taur) și un *olah* (un berbec) din partea Marelui Preot (arhiereu miruit sau *Kohen Gadol*) și dintr-un *olah* (un berbec) și un *chatath* (doi țapi) din partea întregii obști a lui Israel. Cei doi țapi, identici în aparență, se deosebeau prin destinul lor ritualic ulterior, hotărât, în economia sărbătorii, de hazardul teocratic al tragerii la sorți: unul era menit „lui Hashem“, iar celălalt „lui Azazel“. *Semichah* sau ritual „rezemării“ Marelui Preot, cu ambele mâini, pe capul taurului, era însoțit de o declarație publică de căință pentru păcatele săvârșite de *Kohen Gadol*, de membrii castei preotești și de familiile acestora. După imolarea taurului și a țapului pentru Dumnezeu, cu respectarea tuturor detaliilor procedurale, după îndeplinirea slujirii sângelui pe „altarul de aur“, Marele Preot executa *semichah*, în aceeași manieră, pe capul țapului destinat lui Azazel. Lepădarea de rău, transmiterea adaosului peccabil al naturii omenești asupra unei victime de substituție erau dublate, în plan retoric, de mărturisirea păcatelor comise de Israel. Anihilarea culturală a emisarului malefic, covârșit de asumarea culpabilității naționale, avea puterea de a însenina miraculos cerul sufletesc-religios al comunității adamice. Prin asistența unui bărbat desemnat anterior, țapul ispășitor era alungat și ucis în pustie (cf. *Sacrificiu și teocrație*, p. 12, 50-51).

În opinia lui René Girard, care optează pentru un *écart* semantic evident în raport cu scenariul conținut în *Levitic*, spre a-și focaliza demersul exegetic-antropologic asupra uzajului curent, contemporan, determinat de circumstanțe politice, profesionale, familiale (cf. *RA*, p. 10-11), mecanismul victimar al țapului ispășitor, scenariul ritualic al sacrificării victimei emisare, dezvăluie polul ocultat al violenței fondatoare și constituie, în această calitate, punctul de emergență, momentul de origine a sacralului și comportamentului religios, precum și numitorul comun al tuturor riturilor: *Bouc émissaire désigne simultanément*

*l'innocence des victimes, la polarisation collective qui s'effectue contre elles et la finalité collective de cette polarisation (cf. BE, p. 60-67).*

Violența intraomenească nesatisfăcută evită cu scrupulozitate să-și toarne puterea nimicitoare în receptacole prohibite, neprețuite, drept pentru care va sfârși întotdeauna prin a găsi, prin a alege vase „sacrificabile“ din carne și sânge, victime de schimb. Relația simbolică dintre acestea și indivizii non-sacrificabili iese, de obicei, în evidență, fără ca deosebirea să-și piardă caracterul net. Definit ca strategie de deturnare-exprimare a violenței imanente, sacrificiul apără familia omenească de întâlnirea destructivă cu sine, de revelarea ipostazei intestinale a aneantizării: *La victime est à la fois substituée et offerte à tous les membres de la société par tous les membres de la société.* Propensiunea comunității spre vărsare de sânge este deplasată dinspre potențialitatea *hubris*-ului interior spre acte de anihilare a exteriorității. Asemenea capei din mâna toreadorului, sacrificiul fixează furia societății asupra unui vinovat-izbăvitor de înlocuire. Anti-*tiposul* țapispășirii inițiale devine, pe de o parte, model al rememorării mitologice și reproducerii ritualice care recuperează temporal-liturgic actele benefice săvârșite de victimă și, pe de altă parte, anti-model pentru interdicțiile care postulează în mod absolut, neconcesiv, nerepetarea gesturilor care situează ființa emisară în registru malefic (cf. *VS*, p. 15, 17, 21-22, 27; *BE*, p. 81, 200; *RA*, p. 105).

Foamea violenței intestinale vizează, la nivelul reprezentării „ideale“, victime din interiorul comunității, adeseori din cercul familial al „violenților“. Refuzul satisfacerii violenței *reale* decurge din faptul că victimele *reale* rămân inaccesibile, de vreme ce uciderea lor ar declanșa conflicte complexe și, în ultimă instanță, reacția în lanț a răzbunării, în măsură să metamorfozeze armonia sau echilibrul unei societăți organizate într-o entropie *inestetică* a autodistrugerii. Prin urmare, victima emisară, marginală sau străină grupului aflat pe pragul crizei sacrificiale și dezintegrării sociale, preia în propria ființă paradoxul imolării, deviază fulgerul urii intraomenești și soluționează comod nesoluționabilul. Izolată în spațiul strâmt al holocaustului, ea delimitează perimetrul sacralui drept apogeu al conflictului tuturor *versus* unul. În fapt, ritualul sacrificial este conceput ca rezultat al unei duble substituiri: cea dintâi desemnează o victimă unică pentru întreaga comunitate; cea de a doua focalizează statutul de victimă ispășitoare asupra unei victime sacrificabile. Dacă victimele ar aparține comunității, sacrificiul ar declanșa violența internă, în loc să o zăgăzuiască. *Bereshit*-ul violenței, o dată inserat în continuitatea temporală a creației, se va reproduce printr-o continuitate infinită de răspunsuri divergente, care se intersectează în „noduri“ de convergență efemeră, iluzorie, descrise de apogeul relativ pacific obținut prin luxul anihilării unor victime de transfer. De aceea, în cadrul societăților primitive, contagiunea violenței funcționează ca limbaj arhaic al vieții sacrificate: ... *la violence s'est révélée à nous comme une chose éminemment communicable (cf. VS, p. 29, 45, 51, 372).*

Invariabil împărtășită, locvacitatea violenței se perpetuează de-a lungul unor filiere mimetice, directe-pozitive sau indirecte-negative, topește în imponderabilul propriei incandescențe obstacolele care-i sunt așezate în cale doar pentru a le turna în tiparele unor mijloace noi-imemorabile de acțiune. Dorința mimetică, susceptibilă a genera conflictul de tip *individ contra individ*, sub-tinde o structură triunghiulară sau tripolară a violenței imanente: obiect, subiect, rival. Axiomatizarea câmpului distrugerii-autodistrugerii omenești ca anihilare impură, malefică, de rău augur – revers al anihilării pure, benefice, circumscrisă de sfera liturgică a sacrificiului – implică penetrarea *celuilalt* subiect în jocul posesiei netulburate a obiectului de către subiectul inițial, perceperea celui dintâi de către cel de al doilea drept rival (cazul gemenilor sau fraților dușmani) și dedublarea dorinței de posesie inițiale într-o dorință de imitație, care este *altă* dorință, a *altui* subiect, cu privire la *același* obiect: *Le sujet désire l'objet parce que le rival lui-même le désire. (...) Deux désirs qui convergent sur le même objet se font mutuellement obstacle. Toute mimesis portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit.* Scindarea cercului posesiei în unități antagonice, înfruntarea față către față dintre *idem* și *aliud*, nu pot fi depășite decât prin eliminarea lui *aliud* sau prin eliminarea lui *idem* și convertirea lui *aliud* în *idem*. În orice conflict astfel configurat, violența reciprocă furnizează cu promptitudine liantul reunificator, uniformizator, nediferențiator. Ipseitatea pacifică a posesiei nu poate fi reîntemeiată decât prin vărsare de sânge. Deznodământul hematic este, în egală măsură, rezultatul violenței interne, *blestemat*, atunci când nimic nu o deturneză, nu o împiedică să-și desăvârșească opera haotică, dezintegratoare, sau precipitatul alchimiei ritualice pacificatoare, care operează în atonul vicarial expulzarea răului și a tuturor conflictelor potențiale prin investirea și uciderea victimei emisare (cf. *VS*, p. 52, 204-205; *RA*, p. 62-63).

Scenariul violenței-țapispășirii este astfel reductibil la o situație antropologică elementară: un individ își însușește sau stăpânește un bun, în condițiile în care, în limitele cercului adamic, imitativul se revelează drept „pură esență a dorinței” (cf. *BE*, p. 189). Prin „*mimesis* de apropiere” alți indivizi sau toți indivizii unei comunități instaurează, în urma unei contagiuni nelimitate a imitației, un regim al nediferențierii în cadrul căruia dorințele-copii vizează însușirea imposibilă a bunului unic: ... *loin d'individualiser, le désir toujours plus mimétique rend ceux qu'il possède toujours plus interchangeable, toujours plus substituables l'un à l'autre.* În consecință, societatea organizată, structurată în funcție de cutumele și interdicțiile transmise de tradiție, se dezintegrează într-o sumă de conflicte de tip *individ versus individ*: *Le désir voit parfaitement qu'en désirant ce que désire l'autre, il fait de ce modèle un rival et un obstacle.* Nediferențierea la nivelul dorinței mimetice se metamorfozează în nediferențiere a violenței reciproce, în „*mimesis* de antagonism”, în măsură să adune laolaltă, să resolidarizeze indivizii atomizați grație puterii pulsiunilor destructive diseminate de a converge asupra unui singur adversar pe care toți membrii comunității

sunt de acord să-l sacrifice. Societatea implozată de conflictualitatea haotică declanșată de ridicarea fiecăruia împotriva fiecăruia își regăsește ordinea ca spațiu al violenței tuturor îndreptate împotriva unuia singur (cf. *DCC*, p. 41; *BE*, p. 190-191; *RA*, p. 20, 32-34).

Mecanismul violenței întemeietoare se află, după Girard, la originea procesului de mitologizare a uciderii sacrificiale, complexă modalitate de rememorare a vărsării de sânge ca operațiune pseudo-taumaturgică, pseudo-katharctică, a cărei identitate teratomorfă este însă dezvăluită de adevărul evanghelic. Se poate vorbi, în acest sens, de un *curriculum* victimar trialectic: disoluția conflictuală, ștergerea diferențelor și ierarhiilor comunitare; momentul paroxistic al sfâșierii unuia de către toți; elaborarea interdicțiilor și ritualurilor. Expulzarea victimelor, în calitate de principiu fondator al sacralului și comportamentului religios, își păstrează intacte virtuțile întemeietoare doar atât timp cât conversia *mimesis* de apropiere – *mimesis* de antagonism se petrece în stare de ocultare. Prin urmare, textele care exprimă mecanismul întemeietor, care refuză să-l închidă în tăcerea complice a colectivității persecutoare, nu sunt întemeiate de el și revelează fără opreliști adevărul țapispășirii: ... *En subissant la violence jusqu'au bout, le Christ révèle et déracine la matrice structurale de toute religion* (cf. *DCC*, p. 216, 257-259, 264).

În funcție de acest criteriu zestrea scripturală a umanității căzute în păcat se structurează dihotomic în *texte* care vorbesc despre victime fără a recunoaște că acestea sunt țapi ispășitori și *texte* care proclamă identitatea de țapi ispășitori a victimelor, concomitent cu inocența lor. Cele dintâi, în calitate de texte persecutoare, supuse iluziei sau reprezentării persecutoare, ocultează în spațiul semantic de dincolo de text imaginea și mecanismul țapului ispășitor. Cele cuprinse în a doua categorie, a cărei paradigmă este fixată de Evangheliile, revelează realitatea persecuției, acordă relief retoric deplin țapului ispășitor din interiorul textului. Dialogul sau fuziunea misterioasă a acestor perspective diferite este seducător observată de ochiul lectorului girardian în abordarea exegetică a *Cărții lui Iov* (cf. *BE*, p. 170-171; *RA*, p. 40-41). Textul biblic ca reunire a Vechiului și Noului Testament reprezintă, în viziunea sa, forța revelatoare a mecanismului victimar ca mecanism întemeietor al comportamentului religios. Agonia sau extincția energiei sale mitologice-ritualice prin care intervalul tragic-ciclic al țapispășirii structurează timpul istoric al comunității adamice echivalează cu o *mise en échec de la représentation persécutrice*. Evangheliile, ca urmă textuală a lui Iisus, Fiu al Omului și Fiu al lui Dumnezeu, păstrează, manifestă voința Sa de *subvertir toute mythologie persécutrice* (cf. *BE*, p. 148, 156, 158).

Dualitatea violenței permite definirea *crizei sacrificiale* drept *criză a diferențelor* sau *criză a dublului în unitate*. Ea dezvăluie „pierderea sacrificiului“ ca pierdere a diferenței dintre violența impură și violența purificatoare: *Quand cette différence est perdue, il n'y a plus de purification possible et la violence impure se répand dans la communauté. La différence sacrificielle, la différence entre le*

*pur et l'impur ne peut pas s'effacer sans entraîner avec elle toutes les autres différences.* Este adevărat, eficiența de ordin ritualic a violenței sacrificiale decurge din asemănarea ei cu violența non-sacrificială, atât timp cât victima de substituție trebuie să convingă, până la identificare simbolică, până la moarte, în rolul victimei reale. Deosebirea calitativă dintre cele două ipostaze ale violenței este însă esențială pentru instituirea ordinii culturale ca sistem organizat de diferențe. Amalgamarea lor ar inaugura o vârstă a impurității generale, a confuziei dintre pur și impur. Din această perspectivă, de pildă, nu este același lucru dacă monarhul unei cetăți isonomice sacrifică în regimul prescris de tradiția religioasă a locului, respectându-i injoncțiunile și interdictele, sau dacă intervertește suma sacrificială cu suma subiecților săi, cei de același sânge cu el, pe care îi extermină cu orbirea tiranului situat pe o traiectorie împotriva firii. Starea de nediferențiere și revărsarea de violență impură, *so to speak*, se îngemănează (cf. *VS*, p. 60-62, 76-77, 85-86; *BE*, p. 47-48)...

Atunci când se îndepărtează de adevărul neo-testamentar și optează pentru recurența gesturilor arhetipale ale țapispășirii, oamenii resacralizează violența desacralizată de textul evanghelic (cf. *BE*, p. 183). Deoarece dezvăluirea „mecanismului întemeietor“ prin mesajul christic a inaugurat o nouă vârstă, a violenței în agonie, refuzul mesianismului kerygmic declanșează o escaladă a violenței detracate, care se străduiește să soluționeze „criza“ sacrificială prin exces de activitate distructivă, prin aneantizare paroxistică: *C'est dire qu'une violence atteinte dans ses oeuvres vives, une violence qui a perdu son mordant et qui est désormais sur son déclin sera paradoxalement plus terrible qu'une violence encore intacte* (cf. *DCC*, p. 287). Deși prin multiplicarea victimelor inocente timpul istoric va redobândi amploarea, intensitatea vârstei profetice vetero-testamentare, efortul restaurator-reconciliator nu va fi menit să depășească limitele unei eficiențe iluzorii.

Asemenea unui *lightning rod* ritualic al societății în care tensiunile se acumulează treptat, victima sacrificială polarizează violența malefică și o metamorfozează, prin imolare, în violență benefică sau în deșuri psihologice-politice ale „arderii“ comunitare, menite expulzării în „haos“, în spațiul necosmizat din afara spațiului locuit. De aceea, în concepția lui Girard, formula *la violence et le sacré* este echivalentă cu extrapolarea *la violence ou le sacré*, de vreme ce jocul sacralului este unul și același cu jocul violenței. Ieșirea din orice criză, se pare, presupune recursul public sau doar subliminal la sortilegiile salvatoare ale mecanismului victimar. În acest context, violența întemeietoare își revelează, cu un fel de obscenitate impersonală, aproape hieratică, cele două „frunți“ care guvernează lumea circumscrisă, *iarăși*, de un sistem referențial situat dincolo de bine și de rău: ipostaza „apocaliptică“, uniformizatoare, nediferențiată, care dizolvă în incandescența propriei substanțe toate contradicțiile și conflictele susceptibile a periclita ordinea culturală doar pentru a realiza astfel preluđuul unui „nou cer“ și unui „nou pământ“ în măsură să găzduiască erecțiile

civilizatoare ale unei umanități „salvate”; ipostaza anihilatoare, care crează contradicție și contradicții pentru a reduce *en miettes* și a dezintegra o ordine revolută. Exercițarea violenței „legitime” postulează singura pace accesibilă și adevărul non-violenței ca dar aparent gratuit. Dar tocmai această gratuitate iluzorie mărturisește imposibilitatea reconcilierii adamice altfel decât prin intermediul sacrificării unui terț: *Ce que les hommes peuvent faire de mieux dans l'ordre de la non-violence, c'est l'unanimité moins un de la victime émissaire*. Ca un fel de oglindă a neantului, a viului de dincolo de viață și de moarte, țapispășirea determină întoarcerea sau urcarea violenței transcendente care a coborât în mijlocul comunității pentru a pedepsi transgresarea poruncilor pozitive și negative, *the dos and donots*, instituite de dimensiunea religioasă a existenței omenești. Ea resemnifică imanența *rea* ca transcendență *rea*, „*bum*” doar în mod iluzoriu, de vreme ce a fost cumpărată cu suflul vital al unei ființe, explicitează unanimitatea violenței întemeietoare deopotrivă ca distrugere și stabilitate-fertilitate: *Est totalitaire toute société où le bouc émissaire réassume son rôle immémorial d'instaurateur et de restaurateur de transcendance...* Schimbarea de vector care asigură, concomitent, prezervarea ordinii culturale în fața distrugerii intraomenești, convertirea violenței de jos în violență de sus și încheierea unui ciclu al anihilării malefice-benefice este reductibilă la scenariul liturgic în conformitate cu care victima emisară trebuie să moară pentru a fi venerată. Cu toate acestea, „adevărul victimei” rămâne ireconciliabil în raport cu „adevărul persecutorilor” (sau al „călăilor”, cum ar nota, desigur, Albert Camus, în conexiune cu *L'homme révolté*), după cum sinceritatea linșajului nu poate avea nimic în comun cu sinceritatea necondiționată a inocenților (*cf. VS*, p. 357-359, 368-369; *RA*, p. 125, 140).

Ciclu pseudo-soteriologic al violenței are drept fundal imaginarul oamenilor dominați de apetitul violenței, care sub-tinde, în egală măsură, *les textes de persécution* (*cf. DCC*, p. 136-162), construcții lingvistice-retorice care delimitează un spațiu al reprezentării răsturnate, al realității fragmentate, mozaicate și recompuse *à rebours*, astfel încât întreaga sumă de *horrenda primordia* determinate de mecanismul victimar devin, în interiorul locului geometric al cuvintelor, acțiuni justițiare, eroice, prin care comunitatea mobilizată, nediferențiată, expediază în necreat, în acosmic, individul sau indivizii emisari încăreți cu povara răului colectiv, cu răspunderea peccabilității globale. Deoarece reflectă verdictul majorității, reprezentarea persecutorilor mărturisește, concomitent, despre cruzimea lor naivă, despre carnavalul „inocenței” care așează pe chipurile călăilor măștile eroilor mitologici (*cf.* de asemenea, Karl Meuli, *Griechische Opferbräutche*). În aceste condiții, exegeza menită să stabilească un contact nemijlocit cu adevărul ocultat în text se dezvăluie drept joc secund al verosimilului și neverosimilului. Pe fondul unor istorisiri verosimile, *balanced*, vinovăția hiperbolizată, hipertrofiată până la monstruozitate, a „pedepsiților” pentru experiența sau interludiul imersiunii comunității în apele anarhice ale

unui diluviu al răului trădează furia de tip *chasse à l'homme* și nu răgazul oțios al unor gratuități ficționale: *Dans le contexte des représentations invraisemblables, la vraisemblance des autres se confirme et se transforme en probabilité. (...) Dans le contexte des représentations vraisemblables, l'invraisemblance des autres ne peut guère relever d'une fonction fabulatrice qui s'exercerait gratuitement, pour le plaisir d'inventer la fiction* (cf. BE, p. 14, 17-18, 27).

Eclipsa paradigmei culturale care circumscrie și organizează viața unei comunități adamice date constituie preludiul „crizei sacrificiale“. Angoasa existențială pe care o generează dezbinarea în sine a „cetății terestre“ nu poate fi convertită în salvare iluzorie, în pacificare efemeră, decât prin recursul ciclic la ceea ce René Girard identifică drept „stereotipuri ale violenței“, tipare ale comportamentului persecutor: nediferențierea generalizată, obiectivată ca predominantă a lui *idem* sau uniformizare prin reciprocitate; caracterul „nediferențiator“ al crimelor hipertrofiate, neverosimile, îndreptate spre fundamentele ordinii stabilite, de care se fac vinovate victimele emisară; autorii „crimelor“ sunt individualizați prin semne ale „selecției victimare“, prin stigmatele inconfundabile-paradoxale care premereg țapispășirea, deoarece acestea descriu o nediferențiere sau insolitare emisară, vicarială, care este complementul perfect al nediferențierii exterioare, sociale; apogeul violenței în sine. Ocurența mai mult sau mai puțin pregnantă a acestor stereotipuri (cel puțin trei sau chiar două) în cuprinsul textelor structurate în funcție de „reprezentarea persecutoare“ permite iluminarea lor prin grila *curriculumului* victimar autentic, ireductibil. Algoritmul stereotipic demonstrează realitatea violențelor și a crizei, iar „afinitatea culpabilă“ care predestinează victimele pentru imersiunea în criză se dezvoltă nu pe temeiul unor crime efectiv săvârșite, ci ca o inerție tragică, ineluctabilă, a semnelor victimare. Această translație ritualică inertială, ipostaziată drept consubstanțialitate a vinovaților și crimelor în cadrul textelor mitice, devine distanță superficial mascată între emisfere ale victimizării în interiorul spațiului semantic-retoric delimitat de textele istorice. Identitatea victimelor, realitatea evenimentelor sacrificiale, se conturează cu persuasiune secundă dincolo de reprezentarea persecutorilor. Sensul întregului scenariu ritualic vizează investiția victimelor cu deplina responsabilitate a crizei, situație-limită deopotrivă letală și halucinantă din perspectivă comunitară, pentru care uciderea liturgică sau exilul furnizează cu promptitudine, în economia purității redobândite, soluții arhetipale rediferențiatoare (cf. BE, p. 25-27, 37, 55, 57; RA, 103-105).

Rigoarea raționamentului antropologic construit de Girard are drept fundal o reprezentare gnostică a lumii (cf. Leisegang, Rudolph, Barnstone), situată în trena teologică a sistemelor elenistice (Marcion, Valentin, Ptolemaeus), manifestă ori de câte ori penelul violenței îi redescoperă contururile. Din această perspectivă, *la violence est esclavage; elle impose aux hommes une vision fautive non seulement de la divinité mais de toute chose*. Definită drept captivitate sau

sejur impermanent, efemer, în închisoarea unui strat adamic-existențial amorf, brutal, covârșit de ignoranța vărsării de sânge, violența se revelează drept „regat închis“, asemenea cosmosului arhontizat, încarcerat de cercurile implacabile ale răului. În acest sens, Girard interpretează în cheie gnostică „puterile cerurilor“ din *Luca*, 21, 25-26, a căror clătinare asistă teroarea apocaliptică a familiei omenești și premerge *parousia*. Cu toate că lectura canonică a întregului capitol, fără să antagonizeze puterile celeste și puterea Unsului, atribuie evenimentele cataclismice unei pedepse teocratice și nu principiului răului, de vreme ce acestea sunt concluzionate de venirea pe nori a Fiului Omului și de apropierea „răscumpărării“, scriptorul girardian nu ezită să vadă în „clătinare“ mărturia absenței divinității adevărate. Puterile cerurilor, pe care lectura canonică le înțelege ca fiind distincte de dumnezeire, instrumente non-rele ale economiei divine a creației, sunt investite cu rolul de ipostaze ale demiurgului cel rău: *Les puissances des cieux n'ont rien à voir, ni avec Jésus, ni avec Son Père. Ce sont elles qui ont dominé et ordonné les hommes depuis que le monde est monde*. Transcendența violenței, a puterilor și stăpânilor, începătoriilor și tronurilor, înțelese ca eoni ai răului, disimulează, obtenebrează, în raționamentul profesorului din Stanford, transcendența divină îndepărtată în proximitate (cf. *DCC*, p. 280-281, 289, 315). Hotărât lucru, ierarhia cerească a lui René Girard nu este una și aceeași cu ierarhia cerească a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul...

Sacrul negativ, de sorginte gnostică, este eboșat, cu asprime-injustețe-perfecțiune silogistică, drept evhemerism al violențelor: ... *tout ce qu'on appelle le sacré ne fait qu'un avec le caractère aveugle et massif de cette croyance (représentation persécutrice)*. Zeii și eroii vor fi fost, la origini, victime emise sacrificate și ulterior venerate, înzestrate, datorită virtuții lor hematice-duhovnicești de a pacifica nepacificabilul, cu stăpânirea miraculoasă a binelui și răului. Înghițiți de „calea străveche a oamenilor fără de lege“ (*Iov*, 22, 15), ei s-au prăbușit de la altitudinea unor traiectorii biografice somptuos datorite cu măreție, bogăție, putere, în abisul țapispășirii, prin decretul unui *désastre foudroyant*. Răsturnarea raportului dintre persecutori și victime, metamorfozarea țapului ispășitor în idol și a idolului sfârșat în țap ispășitor, reprezintă, în cheia raționamentului construit de Girard, singura cauzalitate a sacralului în calitate de sacru eminentemente rău, a „divinităților“ și cultului dedicat strămoșilor. La acest nivel aproape ateologic, al sacralului determinat exclusiv de violență, uzurpator al adevărului, transfigurarea mitologică operează bivalent, ca ură-adorare, condamnare-divinizare. Resuscitarea victimei ritualice ca zeu mitologic atotputernic, prin alchimia mistificatoare-pioasă a mâinilor pătate de sânge, prin resemnificarea vanității arhaice a cruzimii omenești ca strategie deculpabilizatoare, ar trebui să însumeze, fără rest, *tout ce que nous appelons le transcendant et le surnaturel* (cf. *BE*, p. 63, 66-67, 70-76, 82; *RA*, p. 19, 21-22, 36, 43, 90, 115). Sacrul gândit de Rudolf Otto din perspectiva experiențelor religioase *numinoase*, un *ganz andere* accesibil ca *mysterium tremendum* și *mysterium fascinans*, nu

vizitează hierofanic universul pesimist, întunecat, în care se autoexilează Girard ca Țap ispășitor al propriului său sistem (cf. Otto, *Das Heilige*; Eliade, *Le Sacré et le Profane*).

Negarea tranșantă a caracterului sacrificial al Crucificării (*Jamais, dans les Évangiles, la mort de Jésus n'est définie comme un sacrifice. (...) La Passion nous est bien présentée comme un acte qui apporte le salut à l'humanité, mais nullement comme un sacrifice.*), deși greu de admis prin coliziune hermeneutică între Matei, 26, 26-29 și Ioan, 10, 11-18, reprezintă piatra de încercare și nucleul de iradiație al exegezei biblice concepute de Girard. Postularea morții nesacrificiale a lui Iisus pivotează pe o definiție gnostică a sacrificiului (*sacer facere*) ca instituție teologică – numai kabbala persecutorilor ucide pentru a sacraliza, pentru a face ca un lucru să devină „sacru” – și pe reducția sa semantică la *vărsare de sânge*. Sacrificiul duhovnicesc-sufletesc al Bisericii primare și „jertfa buzelor”, jertfă a meditației, serviciului liturgic și învățării Torei, practică de evreii de după anul 70, nu își găsesc locul în această schemă. Totodată, trebuie remarcat că înțelegerea nesacrificială a Patimilor îl aduce pe Girard în postura de a-și contrazice propria teorie: dacă Evangheliile nu proclamă identitatea Țapispășitoare a Unului, atunci ele ocultează în text, în loc să reveleze, mecanismul întemeietor, nu mai fac parte, cu alte cuvinte, din categoria textelor care dezvăluie realitatea persecuției; iar dacă ele anunță apologetic identitatea și inocența Țapului ispășitor, așa cum se întâmplă de fapt, atunci Patimile se revelează drept Țapispășire, ca sacrificiu mântuitor, răscumpărător, și nu ca *sacrificiu rău*...

Demonizarea sacrificiului implică negarea unui Dumnezeu vetero-testamentar violent: ... *c'est un dieu étranger à toute violence* (ori noi știm că se mai înfurie!). Scenariul gnostic presupune un Dumnezeu bun, străin sau îndepărtat nu numai de violență, dar și de întregul vertij augustinian al binelui și răului care se irosește temporal aici, jos, *une surtranscendance qui n'agit jamais par la violence*. În concordanță cu tradițiile gnostice marcionite-cioraniene, locul Său este luat de Demiurgul cel rău, în care Girard nu ezită să identifice *le dieu des persécuteurs*, în timp ce *le Dieu des victimes* este distribuit în rolul de Dumnezeu bun. Asemenea unui alchimist contaminat de otrăvurile pe care le mănuieste, Girard ajunge într-o poziție *insoutenable* din perspectiva creștinismului nicaeno-constantinopolitan: afirmarea unei dumnezeiri duble, în parte *bună*, în parte *rea*. *Les deux aspects de la divinité double ne peuvent pas s'équilibrer ni se stabiliser. Ils sont incomparables et incompatibles*. Un scrib biblic din perioada celui de al Doilea Templu nu ar fi putut gândi în astfel de termeni, o teosofie de acest tip nu ar fi putut fi încorporată în canonul masoretic. De aceea, *all these matters* ar trebui să fie, poate, analizate dintr-un alt unghi: „realitatea” iluzorie a violenței intraomenești, sortilegiu peccabil, sau realitatea violenței teocratice atotputernice, care se manifestă dinspre Dumnezeu spre lume, nu trebuie apropiate hermeneutic de *realitatea* Paternă-Filială a relației

homoousianice dintre Tată și Fiu. Tatăl nu Îl dă pe Fiu spre jertfă nici ca urmare a unui apetit pentru violență, nici ca urmare a unei înstrăinări pedante de violență. Fiul este Tată și Tatăl este Fiu. Fiul este Dumnezeu și Om și Se jertfește pe Sine pentru mântuirea semenilor adamici. De aceea, violența intraomenească pură și simplă are prea puțin de a face cu moartea pe Cruce a Unsului, care este, mai curând, un eveniment teandric absolut redemptor, în măsură să refacă, să rememoreze, continuitatea pierdută dintre suferință și iubire, dintre viață efemeră și viață veșnică. Crucificarea, Apocalipsa nu sunt rezultate profan-aneantizatoare ale violenței intraomenești – *L'essentiel, c'est de voir que la violence apocalyptique prédite par les Évangiles n'est pas divine. Cette violence, dans les Évangiles, est toujours rapportée aux hommes, jamais à Dieu.* – decât dacă... Dumnezeu nu există, așa cum pare să sugereze *l'identité du dieu et de la foule* și reducerea marxistă a epifaniei divinității, a religiozității în sine, la „violența unanimă a grupului“, la „adoptarea mimetică“ a gesturilor și limbajului majorității, în condițiile în care toate comunitățile omenești sunt întemeiate de un „principiu satanic“. Numai o referire explicită la Ialdabaoth sau la *sitra ahra* mai lipsește din pesimismul copleșitor, incurabil, al acestei antropogonii și antropologii negative. Dar deznodământul scenariului gnostic liniștește pe deplin: ieșirea din regatul închis, rău, al violenței „întemeietoare“ se dezvăluie drept penetrare în regatul iubirii, regat al Dumnezeului adevărat, *ce Père de Jésus dont les prisonniers de la violence n'ont pas la moindre idée*, de vreme ce El S-a îndepărtat de ei și S-a înstrăinat... Se cuvine, totuși, ca întrebarea să fie pusă: cine îi mântuiește pe „prizonierii violenței“?... Poate că tot Dumnezeu unic, viu, intraomenesc-extraomenesc, al iubirii întemeietoare... (cf. DCC, p. 267, 270, 274, 289, 311-312; RA, p. 25, 38, 152, 160, 174-189).

Dacă se trec sub tăcere cele câteva excese seducătoare-eretice, generate de „tirania“ secundă a propriului său sistem, care l-au obligat pe Girard să angajeze numeroase *dog fights* cu cărturari și esești din Hexagon și din teritorii care nu au dobândit încă formă, puterea de persuasiune adeseori profetică a teoriei țapispășirii își conturează, neobstaculată, relieful deplin și aduce suma necontrolabilă a conduitelor peccabile individuale la numitorul comun al răspunderii pentru uciderea de victime inocente. Adevărul violenței, ajuns dincolo de momentul de apogeu al carierei sale istorice, se deschide fie spre distrugerea infinită a unei violențe tutelare, fie spre non-volența Împărăției lui Dumnezeu, singura cale capabilă să împlinească destinul comunității omenești. Eșecul sau refuzul Împărăției plasează familia adamică pe „calea indirectă“ a Crucificării și Apocalipsei. Atât puritatea non-volenței creștine, cât și parcursul martiric al căii indirecte, operează transmutarea adevărului violenței în dușman al violenței în sine, iar puterea sa autodestructivă va fi în măsură să o șteargă pentru totdeauna din Cartea Vieții: *On ne peut appréhender la vérité que si on se conduit contrairement aux lois de la violence et on ne peut se conduire contrairement à*

*ces lois que si on appréhende, déjà, cette vérité* (cf. DCC, p. 294, 297, 299, 317-318).

Deși acceptă rolul anihilator al reciprocității violente, *la guerre de tous contre tous*, Pierre Manent, atunci când comentează binomul *violence-sacré*, preferă să situeze originea ordinii culturale și rezolvarea conflictelor sociale nu în raza mecanicii ritualice a țapispășirii, ci în sfera juridică-politică a contractului social, a cărei deconstrucție René Girard o va fi artizanat cu un rafinament nu întotdeauna nevinovat: *Assurément le mécanisme du contrat social, à la différence du mécanisme de la victime émissaire, est conscient et volontaire*. În acest sens, Hobbes definește comunitatea contractuală ca un *covenant of everyone with everyone*, în condițiile în care renunțarea la violență a fiecărui membru al corpului social deschide calea spre solidarizare, spre o contagiune din aproape în aproape implicată de delegarea anumitor atribuții executive individuale în direcția Puterii, Statului. Astfel, dacă „filiera“ Girard a raționamentului violenței culminează cu linșarea unui individ, ca unică modalitate de rezolvare a oricărui conflict de tip *toți versus unul*, „filiera“ Hobbes conduce spre alegerea unui individ într-un loc al Puterii, într-o poziție de exercitare a violenței legitime în beneficiul colectivității, ca urmare a unui algoritm democratic-leviathanic identificat drept *élévation de qui a le droit de tuer*. Realitatea-expulzarea violenței reprezintă nucleul ambelor sisteme, dar versiunea Hobbes ocupă un rang privilegiat în contextul exegezei lui Manent, de vreme ce, în opinia sa, impunitatea occidentală își are rădăcinile într-un *savoir qui est un pouvoir: l'autorité politique qui décide souverainement du choix de la victime, qui distingue souverainement la violence légitime et la violence illégitime* (cf. Manent, <<René Girard, la violence et le sacré>>, in *Contrepoint*, 14/1974).

Fisurile în sistemul lui Girard încep să apară o dată cu prezumția sa irațional-boemă *de rendre compte de tout*, asemenea unui amant casanovian a cărui cămașă de mătase plesnește la cusături atunci când încearcă să le îmbrățișeze, concomitent, pe toate fiicele Evei. Demersul său se închide, astfel, în alternativa pe care o postulează indirect: sau mesajul țapispășirii este acceptat ca adevăr ultim, caz în care comunitatea intelectuală se metamorfozează cu entuziasm în comunitate a învățăceilor destoinici ai Marelui Preot girardian (cf. De Diéguez, *le privilège du tabouret par lequel les rois de France, et notamment Louis XIV, avaient sévèrement réglémenté le droit des grandes dames de s'asseoir devant eux*); sau mesajul în cauză primește salvele unor refutări succesive, care îi răpesc masca de piatră filosofală, dar care îl situează, totodată, în contextul teoretic al sfârșitului de mileniu, în „bolgia“ beatifică a celor mai originale voci. Din această perspectivă, Henri-Jacques Stiker sancționează, *chez R. Girard, le glissement de l'hypothèse à l'affirmation de la "vérité" de l'hypothèse, comme si les phénomènes passés en revue pouvaient se traiter comme des illustrations toutes prêtes*. Libertatea unui demers sapiențial se definește și ca netransgresiune a libertăților celorlalte sapiențe. Altminteri, un concept științific poate să devină

extatic sau profetic-oracular, în măsură să funcționeze prin dinamica unei mecanici totemice, fapt remarcat în analiza pe care Manuel de Diéguez o face „rivalității mimetice“. În opinia sa, „puterea etnologică“ de care dispune Girard se exercită în mod despotice pe o suprafață imensă, dar nu acoperă decât o peliculă foarte îngustă de realitate. Mefiența față de orice *Diafoirus de la raison* este răspunsul taumaturgic al inconștientului rațional față de amenințarea unei alchimii spirituale negative: *les gros concepts peuvent devenir gourous*. Regula de aur a rigidității-supleții bergsoniene s-ar cuveni să fie recunoscută drept daimon călăuzitor nevăzut al oricărui condei. Dacă istoria civilizației adamice ar fi abordată, mult mai deschis, ca simultaneitate a unor realități paralele, nu neapărat limitate, a unor „bolerouri“ culturale-religioase multiple, diacronice-sincronice, misterios amalgamate până la a contura, vag, imaginea unei substanțe „simfonice“ unitare, dialogul contemplativ cu această imagine ar împiedica reducerea ei la vreuna dintre părțile componente, deoarece o astfel de reducere ar anula efectul polifonic global: *Il existe plusieurs raisons, plusieurs structures, plusieurs genèses pour rendre compte des sociétés, toujours hautement complexes, même si elles sont archaïques* (cf. Stiker, <<Sur le mode de penser de René Girard>>; De Diéguez, <<Une ethnologie charismatique?>>, in *Esprit*, 28/1979).

Hobbesianismul lui Pierre Manent *recalls into mind* dinamica teocratică-sacrificială a relației dintre religie și politică în cadrul iudaismului celui de al Doilea Templu, așa cum este ea caracterizată de cuvintele lui Jacob Neusner: *Religion takes on the power of politics, narrowly defined as the theory of legitimate violence, indicating who gets to tell whom what to do and why, and therefore also who gets what. (...) The Mishnah sets forth a view of power and of the disposition of power in society that is fundamentally political. The system treats violence as legitimate when exercised by proper authority* (cf. *Rabbinic Political Theory*, p. 1-2).

*Talmudul Babilonian (Shabbat, 89 b)* amintește despre obiceiul de a lega un cordon roșu de capul țapului ispășitor, în concordanță cu *Isaia, 1, 18*: „De vor fi păcatele voastre cum e cărmăzul, ca zăpada le voi albi, și de vor fi ca purpura, ca lâna albă le voi face.“ Rabbi Isaac cel Sfânt întemeiază pe acest verset apoftegma albirii păcatelor lui Israel, chiar dacă numărul lor ar fi egal cu numărul zilelor scurse de la facerea lumii. Pe de altă parte, *Yoma (66 a)* îl descrie pe cel căruia îi era încredințat țapul ispășitor, spre a fi călăuzit și ucis în pustie. Preoții au hotărât că bărbatul ales pentru îndeplinirea acestei misiuni ritualice de importanță covârșitoare pentru răscumpărarea comunității nu putea să fie un evreu de rând. Cu toate acestea, Rabbi Yossi raportează că o dată s-a întâmplat ca țapul să fie călăuzit de Arsala, un evreu de rând (cf. *'Ein Yaakov*, p. 211, 367-368). Călăuzirea textuală-exegetică girardiană se aseamănă, poate, cu preschimbarea unor fragmente de cinabru peccabil-adamic în zăpada unor picături de adevăr nou, după pilda alchimiei roșu-alb, săvârșită de Arsala împotriva

regulilor prestabilite. La rândul ei, călăuzirea fiecărui comentator girardian reproduce, în parte, travaliul imitatorului nevădit al lui Arsala. Mântuirea scribilor se revelează ca pacificare mimetică...

## BIBLIOGRAFIE

- Willis **Barnstone** (ed.), *The Other Bible*, Harper San Francisco, San Francisco, 1984.
- Henri **Bergson**, *Le rire*, Félix Alcan, Paris, 1920.
- Manuel **De Diéguez**, <<Une ethnologie charismatique?>>, in *Esprit*, 28/1979.
- '*Ein Yaakov / Aggadoth du Talmud de Babylone*; Trad. Arlette Elkai'm-Sartre, Verdier, Paris, 1982.
- Mircea **Eliade**, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris, 1965.
- René **Girard**, *La Violence et le sacré (VS)*, Grasset, Paris, 1972.
- René **Girard**, *Des choses cachées depuis la fondation du monde (DCC)*, Grasset, Paris, 1978.
- René **Girard**, *Le Bouc émissaire (BE)*, Grasset, Paris, 1982.
- René **Girard**, *La route antique des hommes pervers (RA)*, Grasset, Paris, 1985.
- H. **Leisegang**, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924; *La Gnose*, Payot, Paris, 1971.
- Silviu **Lupașcu**, *Sacrificiu și teocrație*, Fides, Iași, 1997.
- Pierre **Manent**, <<René Girard, la violence et le sacré>>, in *Contrepoint*, 14/1974.
- Karl **Meuli**, *Griechische Opferbräuche*, in *Phyllobolia. Festschrift P. Von der Muhll*, p. 185-288.
- Jacob **Neusner**, *Rabbinic Political Theory. Religion and Politics in the Mishnah*, Chicago University Press, Chicago & London, 1991.
- Rudolf **Otto**, *Das Heilige*, Breslau, 1917.
- Dionisie **Pseudo-Areopagitul**, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericască*; Trad. Cicerone Iordăchescu, Institutul European, Iași, 1994.
- Kurt **Rudolph**, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, San Francisco, 1987.
- Henri-Jacques **Stiker**, <<Sur le mode de penser de René Girard>>, in *Esprit*, 28/1979.

# ISTORIA BISERICII ȘI PERICOLUL CONFESIONALIZĂRII CERCETĂRII

**Dorin Dobrinco**

Regimurile marxist-leniniste au manifestat un ateism agresiv în toate țările pe care au ajuns să le controleze<sup>1</sup>. Nici România, intrată după 1944/1945 sub ocupație sovietică, nu a făcut excepție de la această regulă. Dacă în primii ani regimul – autointitulat de “democrație populară” – a avut o atitudine oarecum binevoitoare față de majoritatea confesiunilor religioase, încercând să evite conflictul deschis cu acestea<sup>2</sup>, după 1947 situația s-a schimbat fundamental. S-a trecut la o subordonare evidentă a structurilor religioase. Ca urmare a unor jocuri de culise, la 24 mai 1948 a avut loc înscăunarea lui Justinian Marina ca patriarh al Bisericii Ortodoxe Române<sup>3</sup>. Împotriva Bisericii Catolice (în special a celei Greco-Catolice) a început o campanie susținută constând în: abrogarea de către statul român a Concordatului cu Vaticanul (18 iulie 1948), desființarea școlilor confesionale (3 august 1948), iar mai apoi “depunerea” episcopilor greco-catolici și arestarea și încarcerarea lor (septembrie-octombrie 1948). Toate aceste măsuri anticatolice aveau să culmineze cu Decretul 358/1 decembrie 1948 prin care Biserica Greco-Catolică a fost suprimată instituțional și “reunificată” cu Biserica Ortodoxă. Lăcașurile de cult și toate bunurile au fost confiscate și trecute în proprietatea statului comunist și/sau a Bisericii Ortodoxe. De asemenea, numeroși preoți și credincioși au fost închiși<sup>4</sup>.

Odată cu arestările masive din 1948 – în special în rândurile greco-catolicilor – România avea să cunoască un fenomen aproape nou în istoria sa contemporană: condamnarea și încarcerarea pe motive religioase. Spun “aproape nou” pentru că în perioada interbelică și în timpul dictaturii mareșalului Ion Antonescu au fost luate măsuri administrative deosebit de dure împotriva confesiunilor așa numite neoprotestante (interzicerea exercitării libere a actelor de cult, închiderea bisericilor – uneori acestea au fost transformate în magazine –, intentarea unor procese urmate de condamnări etc.)<sup>5</sup>.

Înainte de 1989 au existat încercări remarcabile de reconstituire a situației Bisericii (în general sau pe confesiuni) din România comunistă. În ciuda dificultăților de informare s-au realizat câteva studii sau volume publicate, fără excepție (nici nu se putea altfel), în Occident<sup>6</sup>. Toate se bazează însă pe mărturiile celor fugiți din țară, pe unele materiale trimise în lumea liberă de membrii

diferitelor confesiuni, precum și pe interpretarea informațiilor oficiale ale Bucureștiului. Luând în considerare toate acestea observăm că zestrea de plecare pentru cercetarea istoriei Bisericii din România comunistă nu era prea bogată.

După căderea comunismului, la fel ca și în cazul altor direcții istoriografice, era de așteptat recuperarea celor aproape 50 de ani de istorie a Bisericii sub regimul totalitar. Deși au trecut 10 ani de atunci și s-au făcut unele încercări (publicarea unei apreciabile literaturi memorialistice, cuprinzând aspecte parțial sau integral legate de viața religioasă, precum și unele studii<sup>7</sup>) starea cercetării istoriei Bisericii nu este strălucită. Lipsa specialiștilor este, probabil, aspectul cel mai important. Practic s-a pornit de la zero, prin “reciclarea” unor cercetători mai vechi și/sau prin atragerea unor tineri care, totuși, în condițiile situației precare a domeniului se ocupă în subsidiar de acesta. În al doilea rând, statutul arhivelor din România face deosebit de dificil accesul la informațiile documentare (situația este valabilă atât pentru Arhivele Naționale – centrale sau județene – cât și pentru cele ale Serviciului Român de Informații sau ale instituțiilor ecleziastice). Sunt accesibile, în general, documente de interes secundar ceea ce multiplică eforturile cercetătorilor.

În fața lipsei celor mai importante izvoare primare, cei care s-au apropiat de problematica istoriei Bisericii s-au limitat mai ales la memorialistică, presă, reviste ale cultelor și informații oficiale oferite de acestea. Între lucrările care au apărut în ultimii ani ca urmare a utilizării acestor tipuri de surse un loc aparte îl ocupă volumul *Biserica întemnițată. România. 1944-1989*, editat în 1998 de Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului (INST) din București, în colecția *Dicționar*, sub semnătura lui Paul Caravia, Virgil Constantinescu și Flori Stănescu<sup>8</sup>.

Într-o istoriografie cu goluri uriașe, care merg de la carențele de ordin teoretic și metodologic până la lipsa instrumentelor de lucru, realizările de acest gen sunt imediat remarcate. Fie și numai datorită titlului. Dicționarul (căci aceasta este) constă în enumerarea a 2544 de persoane, care aparțineau personalului de cult al diferitelor religii (sunt incluși nu numai creștini, ci și mozaici și musulmani). Fiecare nume cuprinde elemente biografice dar și neconcordanțele din documentele studiate.

Deși eforturile depuse pentru realizarea acestei lucrări au fost considerabile, extinzându-se pe mai mulți ani, există în cuprinsul ei mai multe neajunsuri.

În *Cuvânt înainte*, semnat de Radu Ciuceanu, se regăsesc informații gratuite sau chiar de-a dreptul false. Amintind de măsurile anticlericale luate de guvernul republican spaniol în timpul războiului civil (1936-1939), Radu Ciuceanu se aventurează în aprecieri riscante, preluând numeroase clișee ale extremei drepte interbelice sau postbelice. Războiul civil spaniol este trecut, prin demonstrația sa, în rândul războaielor religioase, ceea ce nu se poate susține. În realitate, războiul civil din Spania a stat sub semnul ideologiilor stângiste (îndeosebi comunistă) și ale extremei drepte. A căuta sprijin faptic pentru o teză falsă

nu poate ajuta în nici un caz la explicarea evenimentelor istorice. Înclinarea domnului Radu Ciuceanu spre extrema dreaptă se observă și din aprecierea că evenimentele din Spania au reprezentat “o repetiție finală a ceea ce a urmat după ce Krasnaja Armija a spart zidurile Europei în 1944”. A vorbi despre Europa din 1944 ca despre o fortăreață asediată de Armata Roșie este cel puțin straniu. Oare se uită că în 1944 “Europa” domnului Ciuceanu nu era una a libertății ci a totalitarismului nazist, cu națiuni îngenuncheate și cu lagăre de concentrare? În fapt, în Estul Europei lupta se dădea între două totalitarisme, ambele bazându-se pe ură, chiar dacă obiectul acesteia era diferit: într-un sens ura de rasă, în celălalt ura de clasă.

Tot domnul Ciuceanu utilizează o sintagmă ciudată: “Biserica română luptătoare” pentru a desemna Biserica Ortodoxă. Se pune semnul egalității între națiunea română și Biserica Ortodoxă. Ori este de bun simț să accepți și să susții că am fost și suntem o națiune, fără adăugarea vreunui adjectiv, în speța a celui “ortodox”. Dacă ne uităm la recensământul din 1930 observăm că aproape 8% din populație era greco-catolică, 6,8% romano-catolică, calvini 3,9%, luterani 2,2%, alți protestanți circa 1%. În plus mai erau 4,2% mozaici și 1% musulmani. Chiar dacă situația teritorial-demografică a României se schimbase în 1940-1945, cea a religiei nu suferise transformări majore. Dacă pleci de la prejudecata că cei care nu erau de naționalitate română nu aparțineau națiunii române (în fond, depinde ce definiție a națiunii accepți: a lui Herder – națiunea pe baze “genetice” – sau a lui Renan – națiunea potrivit principiului cetățeniei) și deci că majoritatea protestanților și romano-catolicilor nu erau români (adică utilizând teoria lui Herder pentru națiune) tot mai rămân cei aproximativ 1500000 de greco-catolici. Aceștia erau în mare majoritate români și aveau un trecut național care îi pune pe picior de egalitate cu ortodocșii (majoritari la nivel național, pentru că în Transilvania pe primul loc se situau tocmai greco-catolicii).

Tot în *Cuvântul înainte* se menționează existența între membrii sau susținătorii rezistenței armate anticomuniste a unor preoți. Într-adevăr, au existat asemenea preoți (greco-catolici și ortodocși) care au susținut această formă de existență, dar trebuie menționat pentru dreaptă măsură că delatorii din rândurile slujitorilor altarelor au fost la fel de numeroși, dacă nu chiar mai mulți. Menționându-i pe preoții implicați în rezistență, domnul Radu Ciuceanu face din nou o ciudată afirmație: “Alături de ei și, nu în ultimul rând, se vor așeza cândva episcopii, mitropoliții și patriarhii ce-n taină sau pe față au luptat timp de aproape jumătate de veac pentru ca flacăra credinței să nu se stingă”. În privința episcopilor și a mitropoliților – cu nuanțări riguroase – afirmația ar putea fi acceptată. Însă patriarhi care “au luptat timp de aproape o jumătate de veac” împotriva comunismului nu știm să se fi aflat în România. Dacă afirmații de felul celor făcute de Justinian Marina la instalarea sa ca patriarh în 1948 (“Iată atâtea pilde din care *putem constata că astăzi mai mult ca oricând viața politică și viața religioasă a poporului nostru drept credincios sunt contopite. Biserica*

*Națională Ortodoxă Română și Statul democratic român sunt legate indisolubil pentru că fiii credincioși ai Bisericii noastre sunt cetățenii Statului, iar cărmuitorii R.P.R. sunt cei mai mari ocrotitori ai Bisericii noastre*”<sup>9</sup>, subl. mea, D.D.) sau telegrama de solidaritate trimisă de patriarhul Teoctist lui Nicolae Ceaușescu în decembrie 1989, în momentul în care represiunea luase amploare în România, sunt dovezi ale “luptei” patriarhilor pentru “crediță” nu mai este nici o îndoială că domnul Ciuceanu folosește o hermeneutică “originală”.

Într-un *Studiu introductiv* de 26 de pagini profesorul Paul Caravia face afirmații asupra cărora avem unele nelămuriri. Chiar din paragraful 3 o frază categorică ne atrage atenția: “România veacului XX a cunoscut un singur regim totalitar”. Chiar dacă au experimentat timp de aproape jumătate de secol regimul comunist, românii ar trebui să facă exerciții de memorie și să-și asume și celelalte regimuri opresive: dictatura regală a lui Carol al II-lea (februarie 1938-septembrie 1940) cu partid unic sub două denumiri; perioada “statului național-legionar” (septembrie 1940-ianuarie 1941), în fapt o experiență totalitară, când România a cunoscut tot domnia unui singur partid. A urmat dictatura militară a generalului (apoi mareșalului) Ion Antonescu cu numeroase măsuri contra celor care nu erau “pe linie” (în special împotriva evreilor, deportați în parte în Transnistria sau siliți să poarte semnul infamant al stelei galbene; de asemenea măsurile împotriva neoprotestanților amintite anterior)<sup>10</sup>.

Ceea ce constatăm încă de la început este nu numai un deficit de memorie, dar și absența unor termeni “onorabili” la domnul Paul Caravia. Reproducând date privind răspândirea creștinismului în lume la sfârșitul secolului XX, autorul nostru folosește sintagma “secte neoprotestante”. Aceasta are în toată lumea un puternic sens peiorativ (îndeosebi teologic). Opinez că se putea evita utilizarea acesteia prin recurgerea la un echivalent – “confesiune” sau “denominațiune” – evitând valorizări ieftine.

Asemeni lui Radu Ciuceanu, și Paul Caravia are în vedere îndeosebi Biserica Ortodoxă, neglijând practic toate celelalte confesiuni. În același timp, domnia sa avansează unele cifre privind numărul celor deținuți pentru legături cu rezistența anticomunistă (200000 de persoane) sau numărul de cinci ori mai mare (adică 1 milion) al celor trecuți prin anchetele securității în legătură cu același fenomen. Personal am mari rezerve față de aceste afirmații. Probabil că atât va fi fost numărul total al celor încarcerați/anchetați în România comunistă. Altfel, acceptând cifrele domnului Paul Caravia, am ajunge la imaginea idilică a unui popor de rezistenți. Ori, asemeni celorlalte țări din Centrul și Estul Europei intrate sub ocupație sovietică la sfârșitul celui de al doilea război mondial, România a cunoscut atât rezistență cât și colaboraționism, dominanta dovedindu-se variabilă de-a lungul perioadei comuniste.

Domnul Paul Caravia dă explicații despre “bucătăria” conceperii lucrării. Începutul se găsește în anii 1990-1992, pentru ca în anul 1995 să se elaboreze de către INST o metodologie a cercetării. Se face afirmația: “Am considerat că

cercetarea trebuie să dobândească extindere ecumenică și ne-a adresat tuturor cultelor oficiale”. Se înțelege că numai celor 15 culte recunoscute în România în anii '90. Aflăm că în general s-a cooperat cu Biserica Ortodoxă. De altfel, Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului elabora atunci o lucrare similară<sup>11</sup>.

Majoritatea datelor au fost culese de la eparhiile ortodoxe și catolice (romano sau greco-catolice). Multe nume, îndeosebi de la protestanți, nu au fost incluse “datorită neprimirii răspunsurilor solicitate”. În privința cultelor neoprotestante aflăm că “nu au figurat în *Dicționar* (decât în cazurile în care există mențiunea expresă *predicator* sau *pastor*) deoarece ne-am propus să nu includem pe mireni (laicii) ce au suferit pentru credință, ierarhia lor cultică fiind incertă”. Explicația mi se pare parțială. În fapt, întâlnim lipsuri mari în cadrul volumului care nu se datorează atât “neprimirii răspunsurilor solicitate”, cât mai ales documentării superficiale. Voi oferi doar câteva exemple. În martie 1977 șase pastori și predicatori neoprotestanți/evangelici (baptiștii Iosif Țon, Paul Nicolescu, Radu Dumitrescu și Aurelian Popescu; penticostalul Constantin Caraman și creștinul după Evanghelie Silviu Cioată) au semnat și răspândit un raport de 27 de pagini dactilografiat, intitulat *Culte neoprotestante și drepturile omului în România*. Difuzat la Radio “Europa Liberă”, raportul respectiv avea să ducă la arestarea celor șase. Pavel Nicolescu și Constantin Caraman sunt trecuți în lucrarea *Biserica întemnițată...* În schimb pe Iosif Țon, care era pastor în acel moment, nu-l găsim nici măcar menționat deși el este trecut pe primul loc între semnatarii raportului în cartea lui Sergiu Grosu, *Calvarul României creștine*<sup>12</sup>, citată de autorii *Bisericii întemnițate...* Un alt exemplu de documentare superficială este în privința lui Richard Wurmband. Apare menționat ca pastor creștin după Evanghelie, când în realitate era/este pastor luteran<sup>13</sup>. Nemenționarea în lucrare (cu unele excepții) a membrilor aparținând unor confesiuni care au fost interzise în regimul comunist și au acum doar statut de asociație religioasă ne determină încă o dată să avem rezerve față de acest dicționar. De exemplu, Martorii lui Iehova nu sunt menționați (excepție făcând liderul acestora din anii '40-'50, Pamfil Albu). Ori membrii acestei confesiuni au intrat în masă în închisori. Și aceasta nu numai în anii '40-'60 ci și mai târziu. Fostul deținut politic Octavian Oloieriu menționa existența în 1970 în închisoarea Aiud a unui număr de “circa 400-500 deținuți politici”, între care “100 de Martori ai lui Iehova”<sup>14</sup>.

Domnul Ciuceanu afirma la finalul *Cuvântului înainte* că lucrarea avută în vedere se va impune “într-o zonă unde ani de zile informația era lacunară, dacă nu deformată”. Cred că mai degrabă chiar prin acest dicționar deformarea persistă. Titlul oglindește o concepție eronată din punct de vedere teologic (al oricărei confesiuni creștine). Biserica nu înseamnă doar clerul, ci totalitatea credincioșilor. În fapt, pe baza informațiilor utilizate și a interpretărilor din *Cuvântul înainte* și *Studiul introductiv* ar fi fost mai nimerit un alt titlu, ceva în genul *Clerul în închisori* sau *Dicționarul personalului ecleziastic în detenția*

*sistemului concentraționar comunist* (după titlul unui subcapitol al *Studiului introductiv*). Ar fi fost mai onest în orice caz. În plus, includerea unui număr de membri ai clerului religiilor mozaică și islamică ar fi justificat cu atât mai mult alegerea unui alt titlu.

Documentarea selectivă plus titlul nepotrivit au dus deja la interpretarea eronată a datelor din *Biserica întemnițată...* Contabilizarea suferinței a dat prilejul unor scriitori sau unor fețe bisericești să facă aprecieri fără alte acoperiri în afara *Dicționarului*. De exemplu, scriitorul ortodoxist Dan Ciachir a publicat articolul *1725 de preoți ortodocși încarcerați*. Găsind sprijin pentru propriile prejudecăți, domnia sa a afirmat tranșant: “se vede limpede caracterul de Biserică națională, sau majoritară, al Bisericii Ortodoxe Române prin contribuția ei la capitolul mărturisitori și mucenici”. Nefiind atent la modalitatea întocmirii lucrării, eseistul afirma că “toate acestea (informațiile conținute în lucrare, D.D.) sunt fapte, dovedite de documente și omologate de istorici”<sup>15</sup>. În contextul disputelor pentru instituirea BOR ca “biserica națională” este evidentă mistificarea realităților istorice, mai ales din ultimele decenii.

În ceea ce mă privește cred că realizarea unor lucrări privind Biserica (viața religioasă în general) în perioada comunistă reprezintă o provocare pentru istoricii, sociologii și politologii români. Aceasta însă nu se poate face prin confesionalizarea cercetării și prin introducerea la începutul lucrărilor a unor *Cuvinte înainte* sau *Studii introductive* cu mari deficiențe conceptuale și lipsuri faptice, care să lase loc atâtor echivocuri și interpretări eronate în peisajul public de la noi și așa saturat de confuzii.

---

1 Există la nivel mondial o vastă biografie privind situația religioasă din țările aflate sub dominație comunistă înainte de 1989/1991. Merită menționate câteva lucrări devenite clasice: Trevor Beeson, *Discretion and valour. Religious conditions in Russia and Eastern Europe*, new revised edition, London, Fount Paperbrack, 1982 (prima ediție fusese publicată în 1974); Bohdan R. Bociurkiw and John W. Strong (eds.), *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*, University of Toronto Press, 1975; Dennis J. Dunn (ed.), *Religion and communist society*, Berkeley, Berkeley Slavic Specialities, 1983; Pedro Ramet, *Cross and Comisar. The Politics of Religion in Eastern Europe and the USSR*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987; Janice Broun, Grazyna Sikorska, *Conscience and Captivity. Religion in Eastern Europe*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1988.

2 O analiză a relațiilor stat-biserică în România primilor ani postbelici vezi la Marius Bucur, *State and Church in Post-War in Romania. 1945-1948. A Few Considerations*, în “Transylvanian Review”, vol. IV, no 4 (Winter, 1995), p. 122-133.

3 Gabriel Catalan, *Încăunarea patriarhului Justinian*, în “Analele Sighet”, 6, 1998, p. 706-711.

4 Ioan Ploscaru, *Desființarea Bisericii Greco-Catolice*, în "Analele Sighet", 6, 1998, p. 679-683; Doina Cornea, *Asaltul comunist împotriva Bisericii Greco-Catolice și miracolul supraviețuirii*, în "Analele Sighet", 6, 1998, p. 695-699.

5 Aceste fapte sunt cunoscute doar în mediile neoprotestante și foarte puțin în istoriografia română. Există câteva lucrări care tratează anumite aspecte, însă ele nu au depășit faza narativă, inclusiv aceasta fiind fragmentară (vezi: Alexa Popovici, *Istoria bapțiștilor din România*, vol. II, 1919-1944, Chicago, Editura Bisericii Baptiste România, s.a.; Iosif Ţon, *Persecuția religioasă între anii 1920-1944*, în *Libertatea religioasă. Contribuția bapțiștilor la dezvoltarea acestui concept*, Oradea, Cartea creștină, 1955, p. 101-119).

6 Nu-mi propun decât menționarea unor titluri dintr-o bibliografie care oricum nu este foarte bogată. Probabil că și la acest capitol România ocupă un nerăvnit loc în coada plutonului statelor central și est-europene. Ar fi de menționat în ordinea cronologică a apariției: Ion Rațiu, *The Communist attack on the Catholic and Orthodox Churches in Rumania*, în "The Eastern Churches Quarterly", VIII, 3, July-September 1949, p. 163-197; *Persecution of religion in Rumania*, published by The Rumanian National Committee, Washington DC, November 1949; A. Rațiu, W. Virtue, *Stolen Church: Martyrdom in Communist Rumania*, Huntington, Indiana, Our Sunday Visitor, 1978; *Persecuția Bisericii din România sub dictatura comunistă*, Freiburg, 1983; Sergiu Grossu, *Le calvaire de Roumanie Chrétienne*, Edition France-Empire, 1987 (vezi traducerea în limba română, *Calvarul României creștine*, Iași, Editura "Convorbiri Literare" – ABC Dava, 1992). De asemenea, volumele menționate la nota 1 cuprind importante referiri la situația religioasă din România comunistă.

7 Nu voi aminti articolele risipite prin diferite reviste de cultură sau periodice de specialitate, ci doar singura lucrare de analiză (după știința mea) care a ajuns să vadă lumina tiparului, datorată cercetătorului belgian Olivier Gillet, *Religion et nationalisme. L'ideologie de l'église orthodoxe roumaine sous le regime communiste*, preface de Herve Hasquin, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1997.

8 Același volum a fost editat în 1999 în limba engleză cu titlul *The Imprisoned Church Romania, 1944-1989*.

9 "Biserica Ortodoxă Română", 1948, p. 234.

10 Pentru o imagine asupra perioadei 1938-1944 din istoria României, din altă perspectivă decât cea a pozitivismului istoriografic, vezi Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, București, Editura Univers, 1988, capitolele III. *Un erou ratat: Carol al II-lea*; IV. *Dubla structură a lui Ion Antonescu* și V. *"Fenomenul legionar": cuvântul și fapta*.

11 *Mărturisitori de după gratii. Slujitori ai Bisericii în temnițele comuniste*, volum coordonat de Paul Caravia, Virgiliu Șt. Constantinescu și Ștefan Iloaie, Cluj-Napoca, 1995.

12 Sergiu Grossu, *op.cit.*, p. 128-129.

13 Informația poate fi găsită în principala lucrare a lui Richard Wurmbrand, *Cu Dumnezeu în subterană*, București, Editura Casa Școalelor, 1993.

14 În rubrica *Dosar* din "22", nr. 8, 25 februarie-5 martie 1993, p. 6.

15 Dan Ceachir, *1725 de preoți ortodocși încarcerați*, în "Monitorul", an VIII, nr. 150, 29 iunie 1998, p. 4C.

## *Xenopoliana: restitutio*

În prezentul număr oferim cititorilor două texte aparținând lui A. D. Xenopol: *În chestiunea religioasă și Secularizarea – chestiunea juridică*. Fragmentele constituie o prelungire firească a unor preocupări de filosofia istoriei și a dreptului, domenii față de care A. D. Xenopol a manifestat un interes constant. În primul caz, autorul se oprește asupra evoluției ideilor religioase și a manierei în care acestea au dat naștere unor conflicte sociale, precum și asupra ponderii ce o ocupă religia în cadrul celor mai importante instituții statale. În mod evident, se face distincție între manifestările de masă și “sentimentele religioase”, intime și profund umane. Al doilea text abordează premisele istorice care au determinat închinarea unor lăcașe de cult ortodoxe românești față de importante centre ecleziastice din afară, cu toată suita de consecințe în plan social și politic.

Ideile sale constituie puncte de vedere cristalizate într-o anumită epocă, pe care istoriografia contemporană le-a validat în cea mai mare parte. Așa cum s-a dovedit și în alte cazuri, A. D. Xenopol se dovedește a fi un vizionar, oferind chiar și acum, după un secol de la elaborarea textelor de mai jos, suficiente sugestii și material documentar în tratarea tematicii circumscrise prezentului volum.

### **ÎN CHESTIUNEA RELIGIOASĂ\***

Noi credem că trebuie să se facă o deosebire precisă între ideea și sentimentul religios. Dacă se poate vorbi de evoluția ideilor religioase, nu se va putea face același lucru pentru sentimentul religios care, ca orișice sentiment ce frământă inima omenească, rămâne veșnic același și nu se va schimba niciodată, și prin urmare nici nu va evolua.

Ideile religioase, cu toată plecarea lor de a rămânea pe loc, nu pot să facă altfel decât să se adapteze la mediul intelectual urzit prin dezvoltarea spiritului, și care mai cu seamă introduce dezarmonia între popoare și bisericiile lor. Acestea din urmă vor să păstreze cu orice preț în sânul societăților idei adesea destul de învechite și care nu mai pot fi crezute. Conflictul se mărește mai ales când aceste idei ating nu numai sfera cea abstractă a credințelor, dar și formele vieții concrete, după cum sunt obiceiurile, sistemul de învățământ, viața politică. Se văd atunci izbucnind conflicte ca acelea ale căror teatru a fost și este Franța, după urma despărțirii bisericii de stat. Această despărțire nu este, în cea din urmă

instanță, decât rezultatul conflictului dintre ideile catolice și năzuința lor de a stăpâni societatea, și ideile datorite unei lungi dezvoltări sociale, culturale și politice, care nu mai puteau să primească stăpânirea celor dintâi. Neînțelegerea a luat în Franța o formă mai serioasă, pentru că nu întregul popor a primit ideile cele noi. Ea se va liniști pe măsură ce aceste idei vor câștiga mai mult tărâm.

Religiile pozitive sunt silite să potrivească sistemele lor de credință timpului în care trăiesc; sau de nu, trebuiesc să dispară. Este cu totul altfel cu sentimentul religios. Acesta din urmă este înăscut și nu va putea fi gonit din sufletul omenesc, după cum nu se pot goni dragostea, ura, gelozia, invidia, remușcarea, curajul, frica și toate celelalte numeroase vibrații care pot să cutremure sufletul în atingerea lui cu realitatea.

Sentimentul religios se aprinde ca și stelele pe fundul negru al cerului sufletesc, pe imensul orizont al necunoscutului, care înconjoară pe om din toate părțile; căci omul se închină la ceea ce nu înțelege, și-l slăvește, pentru că simte o neliniște zguduitoare, când constată pe de o parte tendința spiritului său de a pătrunde miezul lucrurilor și pe de altă parte neputința lui absolută de a ajunge această țintă.

Nu trebuie a se crede că știința este menită să ne descopere misterul vieții. Știința urmărește numai cunoașterea felului de îndeplinire al fenomenelor, și pentru unele din ele, lămurirea cauzală cea mai apropiată. Dar toate aceste fenomene, împreună cu cauzele pe care le cunoaștem, se opresc înaintea unei ultime întrebări, pe care inteligența n-o poate dezlega; înaintea marelui semn de întrebare, care se găsește la capătul tuturor concepțiilor omenești.

Acest mare semn de întrebare este izvorul veșnic al sentimentului religios. Înaintea lui, forțele spiritului sunt neputincioase. Omul trebuie să se închine și să se dea învins misterului nepătruns al universului.

Credințele pozitive pot să dispară; dar omul va fi veșnic tulburat, când va privi bolta înstelată, când va auzi mugetul mării, sau freacățul pădurilor, sau când va contempla paliditatea veșnică pe care moartea o așterne peste figurile semenilor săi.

\*În "Românul Literar, Politic și Religios", tomul VI, 1907, p. 233-235.

## SECULARIZAREA – CHESTIUNEA JURIDICĂ\*\*

Secularizarea averilor mănăstirilor închinată a luat, în desfășurarea ei, forma unui proces, în care s-au înfățișat de o parte și de alta argumente juridice, înaintea tribunalului european al celor 7 puteri care luase asupra-le sarcina de a urmări primii pași ce poporul român îi făcea, în mersul către propășire. În acest proces însă predominau elementele politice, raporturile de putere care trebuiau

să-i schimbe natura, dintr-o afacere juridică în una politică. Pe acest din urmă tărâm însă neînțelegerile sunt hotărâte, la sfârșit, prin ultima *ratio rerum*, adică prin putere, și așa s-a întâmplat lucrul în această împrejurare, în care statul românesc, fiind din împrejurări mai tare decât călugării greci, a rostit el însuși hotărârea și a executat-o, luând printr-un act de autoritate averile mănăstirești din mâinile străinilor.

În expunerea de până acum ne-am abținut pe cât a fost cu putință de a aprecia evenimentele ale căror povestire a trecut prin a noastră pană.

Desfășurarea istoriei, înscrisă în câmpul științei izbânda adevărului și în acel al artei pe cea al frumosului. S-ar crede că și propășirea ideii binelui ar trebui să aducă tot mai deplină izbândă a cauzelor drepte. Lucrul însă nu se întâmplă. Pe aceasta din urmă parte, propășirea e cea mai înceată și, dacă de mult încă adevărul a răpus eroarea, și o răpune pe fiecare zi; de asemenea, dacă frumosul a învins urâtul și îl răstrânge pe fiecare clipă, în câmpul binelui, dreptatea e încă departe de a fi covârșit nedreptatea. În lupta între elementele practice ale vieții, predomină încă legea celui mai tare, iar propășirea s-a realizat aici numai în domeniul teoriei; căci se recunoaște astăzi că dreptul e jertfit, pe când mai înainte se credea că nedreptatea e chiar dreptate. Pentru ca să pătrundă și în viața reală aceeași concepție, va trebui să mai curgă încă multă apă pe râuri.

Când hotărârea unei chestiuni istorice se face după principiul politic, după precumpănirea puterii, atunci, cu toată izbânda dobândită, conștiința rămâne neîmpăcată și neîmpăcată în veci; căci simțul moral, pe care este altoit acel juridic, nu amorțește niciodată în sufletul omului. Dacă însă puterea a dat sprijinul ei unei cauze drepte, atunci se adaugă, pe lângă izbânda materială, și liniștea măreață a minții, convinsă că a așternut acea izbândă pe stânca de granit a dreptății. Observăm că nu ne îndepărtăm de principiul nostru de a nu aprecia evenimentele, întrucât judecata juridică este nepersonală și reprezintă conștiința juridică a omenirii. Vom vedea însă că putem rosti cu mulțumire sufletească judecata că românii, luând averile grecilor, nu i-au despoiat, ci au reluat numai cât ceea ce era al lor.

**Înțelesul închinării.** Expunerea luptei încordate căreia dădu naștere chestiunea mănăstirilor închinată și a căreia peripeții au fost schițate în capitolul precedent, nu poate fi pe deplin înțeleasă dacă nu se vor dezveli și temeiurile pe care ambele părți prigonitoare le invocă pentru a sprijini drepturile lor, în acest mare și secular proces ce se dezbătea înaintea areopagului european. Se înfățișăm argumentele pro și contra, în această încurcată afacere, spre a vedea dacă statul românesc avea pe partea lui și dreptul, sau dacă a pus în lucrare, cum sprijin potrivnicii lui, numai o îndrăzneală despoiere.

Să începem prin a cerceta înțelesul termenului de *închinare*, întrebuințat în documente, spre a însemna raportul de supunere al mănăstirilor băștinașe către acele străine. Grecii pretindeau că acest cuvânt este identic cu dăruire, și în

traducerea franceză a documentelor înfățișate puterilor prin memoriile lor, redau termenul de închinare prin cuvântul *donation, donné*, în loc de *dédié, placé sous l'invocation*, ales de apărătorii cauzei române. Aceștia dimpotrivă, susțineau că închinarea înseamnă numai punerea sub protecția spirituală, un soi de suzeranitate religioasă, analogă celei politice, sub care se aflau țările române față cu împărăția otomană<sup>1</sup>.

Înțelesul termenului de închinare este foarte deosebit, după scopul fiecăruia dăruitor, și nu i se poate determina sensul unic și precis. E un termen din limbajul religios aplicat la o afacere juridică și care, din această pricină, tocmai trebuia să fie nehotărât și șovăitor.

Pentru unele documente s-ar părea că interpretarea, dată lui de greci, e mai apropiată și că înseamnă într-adevăr dăruire. Așa hrisovul doamnei Safta, soția lui Gh. Ștefan Voevod, care închină la 1663, Sfântului Mormânt mănăstirea Bistrița, din al căruia ctitor, Alexandru cel Bun, doamna pretindea că se coboară, spune că “a închinat această mănăstire, anume Bistrița, cu toate podoabele și toate veniturile ei, să fie pomană vecinică la mormântul lui Hristos”<sup>2</sup>. Aproape tot așa se rostește și hrisovul lui Mateiu Basarab, când după ce reia de la călugării greci mănăstirile uzurpate, spune că, acele cu dreptul închinatelor lor, să fie *supuse și stătătoare călugărilor străini*. Această rostire de “pomană vecinică”, “supusă și stătătoare”, pare a implica ideea de dăruire a proprietății, deoarece numai proprietatea este un drept vecinic, toate celelalte fiind trecătoare.

Alte documente conțin dimpotrivă indicarea anumită că se *dăruiește mănăstirilor grecești cărora se închinau acele băștinașe, numai prisosul veniturilor lor*. Așa un document din 1662 emanat de la întemeietorul mănăstirii Bursucii, din Moldova, închinată la muntele Athos, spune anumit că “sfinții părinți ai Athosului nu vor trage nici un venit tip de 8 ani, în timpul cărora mănăstirea se va întări; iar după acest răstimp vor avea dreptul de a lua în proporție, un folos în stare să ajute și mănăstirea *Esfigmenos* din Sf. Munte”<sup>3</sup>. Un alt document din 1692, de la Constantin Brancovanu, prin care se închină schitul Stăneștii patriarhatului de Alexandria, spune anume că “acel ce va fi trimis din partea patriarhului pentru a căuta de trebile mănăstirii să aibă grijă de veniturile moșiilor și satelor și de țișanii mănăstirești, fără a-și însuși voia de a lua de la mănăstire nici cal, nici bou, nici oaie, nici vase de aramă, spre a le duce la marele patriarhat; dar numai a aduna tot venitul din dijele țăranilor și dările țișanilor, acel asupra vinului și, punând de o parte ceea ce ar crede că este trebuitor pentru *hrana și întreținerea călugărilor și a slugilor ca de obicei, să trimită rămășița Sf. patriarhat, spre a lui trebuință*”<sup>4</sup>. De asemenea, hrisovul de închinare al mănăstirii Cotroceni către muntele Athos, hărăzește *lavrei sfinte numai ceea ce va prisosi peste trebuințele mănăstirii*, și după ce se vor face reparațiile trebuitoare; iar *în anii de lipsă să se trimită mai puțin*<sup>5</sup>. În hrisovul de închinare al mănăstirii Văcăreștilor, dat de N. Mavrocordat, se prevede să fie întotdeauna epitropi ai celei mănăstiri, vel logofătul, vel spătarul și vel vistierul, care vor fi

după vremuri, și aceștia să îngrijească de următoarele mili: 500 de taleri la săracii din București; să mărite două fete de boieri; să se răscumpere robi; să se îmbrace săraci; să se hrănească cei din pușcării. *Iar de s-ar întâmpla vreun an neroditor, nu se va trimite nimic Sf. Mormânt; iar milele se vor face*<sup>6</sup>. Tot așa și hrisovul de închinare al mănăstirii Mărgineni către Muntele Sinai, dispune, ca “după împlinirea dăjdiilor de aici și cheltuielilor trebuincioase mănăstirii, ce va prisosi, să se trimită Sf. Sinai; că dacă ar fi vreun an de lipsă și neîndestulat, după venitul și agoniseala vremii, să fie și darea ajutorului muntelui Sinai, ca să nu rămână mănăstirea Mărgineni în lipsirea celor trebuincioase”<sup>7</sup>.

Ambele interpretări ale înțelesului cuvântului de “închinare”, cea a grecilor și cea a românilor, poate găsi un sprijin în documente, deși este de observat că, în vechile hrisoave, dăruirea proprietății se face totdeauna prin cuvintele: *uric stătător în veci*, formulă ce nu se vede nicăieri în hărăzirea mănăstirilor.

Dar această hărăzire, oricum ar fi fost cuprinsul ei, trece în cele mai multe cazuri peste întinderea drepturilor ce putea să confere. Așa fiecare mănăstire primea daruri, nu numai de la întemeietorul ei, ci și de la alte persoane. Chiar când sunt mănăstiri domnești, ele sunt adeseori înzestrate și de boieri. Brezoianu tăgăduiește legalitatea celor mai multe închinări, ca nefiind făcute de toți ctitorii și înzestrătorii mănăstirii, ci din partea altor persoane decât de acei înzestrători; căci dacă unii numai din ctitori închinase mănăstirea, această închinare nu putea avea valoare decât pentru averile date de ei, iar nu pentru acele date de alții<sup>8</sup>. În cazul însă când o persoană străină închina mănăstirea, ea dispunea de ceva ce nu era al ei.

Și este de observat că acest argument capătă o tărie mai mare, prin faptul că a fost adus în sens întors, pentru a sprijini drepturile locurilor sfinte: Anume N. Rossetti, cerând prin judecată restituirea mănăstirii Mărgineni, întemeiată de un străbun al său, pe motivul că nu s-ar fi respectat condițiile de dăruire, i se opune din oficiu de către tribunal care ia apărarea grecilor, că el nu ar putea reclama decât pentru partea lui de donator, nu și pentru averile dăruite de alții<sup>9</sup>. Apoi dacă un donator nu putea cere anularea donației decât pentru partea sa, nici călugării greci nu puteau deveni proprietari necondiționali, decât pentru părțile valabil dăruite. Celelalte trebuiau să fie supuse condițiilor dăruirii.

1 Discuția aceasta vezi în: *Réponse des St.-Lieux d'Orient*, Octobre 1863, Paris, p. 53. *La vérité sur la question des couvents dédiés*, par un Moldave, Paris, 1863, p. 33. *Quelques mots sur la sécularisation des biens conventuels par un député roumain*, Paris, 1864, p. 12 etc. Agathon Otmenedek (Alex. Odobescu), *Etude* citată mai sus, p. 11: “Une sorte de vassalité spirituelle”.

2 Uricarul V, p. 240. Grecii mai aduc încă câteva documente publicate în *Eclaircissements sur la question des monastères grecs situés dans les principautés danubiennes*, 1857. Anexele 3, 6, 12 și 14, care toate par a conținea danii lămurite. Așa

acel al închinării mănăstirii *Golia* de Irimia Movilă, 1606, care spune: “Les donations présentes avec leurs revenus seront immuablement d’aujourd’hui à jamais, propriété et droit du dit monastère, Vatopédie, pendant toute l’existence de le dernier”. (Anexa 12). Acel al mănăstirii *Răchitoasa* de Grig. Ghica, 1729: “Nous avons donné et confirmé au monastère Vatopédi, pour avoir ce monastère *Rachitoasa métoche et en toute obéissance* comme d’autres monastères y dédiés (Anexa 3). Acel al mănăstirii *Vizantia* Grig. Ghica, 1777: “Notre présent chrysobule reconnaît au monastère Grégoire le droit d’avoir sous sa possession le couvent *Vizantia* et d’y nommer un égoumène, sans qui nul autre se mêle dans son administration, vu que ce couvent est considéré d’aujourd’hui à jamais *annexe et propriété* du monastère Grégoire du Mont Athos” (Anexa 14). Aceste două din urmă documente au putut fi controlate, nu cu originale, ci numai cu niște copii, aflate la Arhiva Statului și care mi-au fost comunicate de D.D. Onciul, directorul acelei arhive. Iată textele de pe care au fost traduse: Documentul din 1729: “Dat-am și am întărit și de la domnia mea sfintei mănăstiri Vatopedi, ca să fie această sfântă mănăstire *Răchitoasa metoh și închinare sub toată ascultarea* ca și alte mănăstiri ce mai sunt închinat acolo”. Document din 1777: “Iată dar cu a noastră bună voință dat-am și domnia mea și am întărit, printr-acest al nostru domnesc hrisov, mănăstirii de la Svetagora *ca de astăzi înainte și în veci să aibă pe mănăstirea Vizantia din timpul Putnei cu toate ale ei averi stătătoare și mișcătoare* sub purtarea de grijă a părinților mănăstirii Grigoriu și, rânduind de acolo egumen, fără a se amesteca alții la *Vizantia* cât de puțin, să fie mănăstirii Grigoriu *metoh și dreaptă afierosire și hrisov de întăritură, neclintit și nestrămutat în veci*. Cuvântul *propriété* nu se află nicăieri în textele române. El este înlocuit prin termenul de *hrisov stătător în veci*.

3 Cităm documentul după *Eclaircissements*, publicație grecească precum pentru greci am citat documentul Saftei, după o publicație românească. În starea de atunci a publicării textelor, e cel mai bun mijloc de a garanta adevărul, de a cita documentele în favoarea unei părți, după textul publicat de cealaltă.

4 *Eclaircissement*. Anexa 8.

5 Citat după textul grecesc, publicat în *Réponse des Lieux Saints*, Octobre 1863, p. 40.

6 Citat după textul grecesc publicat. *Ibid.*, p. 43-46.

7 Textul publicat numai în extracte traduse în franțuzește în *Réponse du St. Lieux*, p. 49, dar consunător cu reproducerea lui în *Memorii asupra mănăstirilor române puse sub invocația locurilor sfinte*. Ministerul afacerilor străine, București, 1863, p. 5.

8 Vezi analiza actelor mănăstirilor Sprindarii, Bucovățul, Sf. Ioan din Focșani, Arhimandritul, în Ioan Brezoianu, *Mănăstirile zise închinat și călugării străini*, Buc., 1861, p. 9, 10, 12 și 38. Așa bunăoară mănăstirea Banu, întemeiată de Ianache Banul și îmbogățită de mai multe fețe cu mai multe moșii, este închinată de N. Mavrocordat (cu ce drept?) mănăstirii Dusca din Tunis, prin hrisovul său din 1728.

9 *Un nou proces sau soluția împiedicatei chestii a mănăstirilor din țară zise închinat*, București, 1861, p. 26.

\*\*Fragment din A.D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, vol. VII. *Domnia lui Cuza Vodă*, Iași, 1903, p. 335-341.

## ACTIVITATEA FUNDAȚIEI ACADEMICE "A. D. XENOPOL" (1999)

La fel ca și în anii anteriori, activitatea Fundației a fost axată pe două direcții principale: editarea de scrieri istorice și organizarea unor manifestări științifice.

Grație sprijinului financiar generos al Fundației SOROS pentru o Societate Deschisă a fost posibil ca, în acest an, la fel ca și în 1998, să poată apărea două fascicule ale Buletinului Fundației. Dacă numărul de față este deschis de un sugestiv *Cuvânt înainte* semnat de Alexandru Zub, despre prima fascicolă se cuvine să spunem, aici, măcar câteva cuvinte. Intitulată *Comunismul în România. Ideologie, întemeieri, dileme* și îngrijită de Andi Mihalache și Gheorghe Onișoru, aceasta readuce în discuție o temă care își mai așteaptă încă cărțile fundamentale. Autorii, istorici tineri și nume deja consacrate, abordează, pe lângă o suită de cazuri punctuale, și subiecte cu o largă deschidere. *Antifascism și naționalism ca pretexte în strategia de comunizare a României; Gheorghe I. Brătianu și viața politică (1944-1947); "Frontul istoric" la începutul anilor '50. Mituri, realități, aproximări; A threat from below? Some reflections on workers' protest in communist Romania*, iată doar câteva titluri care invită la o lectură și reflecție atentă.

De asemenea, în anul care ține să se scurgă, în seria *Bibliotheca Historiae Universalis* (2), sub îngrijirea lui Lucian Nastasă, a văzut lumina tiparului volumul *Studii istorice româno-ungare*. Cele aproape patru sute de pagini găzduiesc texte prezentate, în cea mai mare parte, la un simpozion organizat acum mai bine de doi ani de Fundația noastră, la care au participat istorici din România, Ungaria și Basarabia. Pentru a ne da seama de larghețea abordărilor tematice, ar trebui să spunem că volumul este deschis de o contribuție referitoare la două episoade din istoria relațiilor româno-maghiare din secolele XIII-XIV (Episcopia Cumaniei – Episcopia Milcoviei) și se încheie cu o lămurire asupra locului minorităților în manualele școlare de istorie din Ungaria. Între ele, cititorul va mai putea găsi alte 28 de studii, ale căror dominantă este noutatea informațională și curajul în abordare. Amintim aici doar câteva dintre acestea: *Istoriografie, context documentar și istorie în Transilvania la mijlocul secolului XIV* (Ovidiu Pecican); *Szemere Bertalan napja: 1849 július 28* (Ambrus Miskolczy); *Univer-*

*sitatea din Budapesta și formarea intelectualităților românești transilvănene* (Cornel Sigmirean) și *Manualul de istorie și modalitățile de realizare a funcției lui educative* (Camil Mureșan).

Dintre manifestările științifice desfășurate sub patronajul Fundației merită remarcat, în primul rând, simpozionul internațional *Germani, români, etnici germani în memorialistică*. Organizat la Iași în zilele de 28 și 29 octombrie a. c., în colaborare cu prestigiosul Südostdeutsches Kulturwerk – de curând Institut für Deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas – din München, acesta s-a bucurat și de prezența unor cunoscuți istorici din România și Germania și a avut un ecou remarcabil în mass-media românească. Pentru că toate contribuțiile urmează să apară foarte curând într-un volum colectiv, vom semna doar câteva dintre intervențiile semnificative: *Memorialistica – instrument cognitiv pentru relațiile româno-germane* (Alexandru Zub, Iași); *Societatea literară "Junimea" și cultura politică din Iași în oglinda însemnărilor lui Iacob Negruzzi și Gheorghe Panu* (Lothar Maier, Münster); *Cronica ascensiunii României. Jurnalul și memoriile regelui Carol I* (Edda Binder-Iijima, Heidelberg); *Germanii din România în memorialistica lui Nicolae Iorga* (Gheorghe Florescu, Iași); *Dialogul interconfesional în România interbelică. Reflecții memorialistice* (Krista Zach, München); *Strămutarea germanilor din Basarabia (1940). Memorii și mărturii* (Flavius Solomon, Iași) și *Însemnările germanilor deportați din România în URSS, un izvor al istoriei contemporane* (Hannelore Baier, București).

În sfârșit, se cuvine să spunem că Fundația noastră a primit, și în acest an, vizita mai multor oaspeți din țară și de peste hotare. Dintre aceștia din urmă, am remarca prezența la Iași a cunoscutului balcanolog Paschalis M. Kitromilides, a profesorilor germani Lothar Maier, Klaus Heitmann și Armin Heinen, ultimii doi însoțiți și de un important număr de studenți și doctoranzi. Tot din spațiul german, a cărui deschidere față de colaborare ar mai fi poate inutil să o amintim, au venit și alți doi vechi prieteni ai Institutului și Fundației, Krista Zach și Dionisie Ghermani, împreună cu importante donații de carte.

Flavius Solomon

## SUMAR

<i>Cuvânt înainte (Alexandru Zub)</i> .....	1
---	---

### LA PORȚILE MODERNITĂȚII

<i>Confesiune și naționalitate la începutul modernității românești (Cătălin Turliuc)</i> .....	3
<i>Ortodoxia română în disputele din perioada interbelică (Alexandru Zub)</i> .....	10
<i>Națiune și confesiune în Balcani. Trei cazuri slave (Flavius Solomon)</i> .....	22
<i>Arhitectura ortodoxă și tema identitară (Augustin Ioan)</i> .....	36
<i>Orthodoxy and the Future of Post-Communist Romania (Paul E. Michelson)</i> .....	59

### ÎN CĂUTAREA ARMONIEI

<i>Fenomenul religios și societatea civilă (Nicoleta Maria Turliuc)</i> .....	68
<i>Auf der Suche nach ökumenischem Ausgleich zwischen den orthodoxen und den mit Rom unierten östlichen Kirchen in Mittel- und in Ostmitteleuropa (Ernst Chr. Suttner)</i> .....	81
<i>The Greek Catholics and the Orthodox in Contemporary Romania (Victor Neumann)</i> .....	89
<i>Etnocentrism și confesionalism politic. Cazul Bisericii Ortodoxe Române (Gabriel Catalan)</i> .....	103
<i>Trei expresii ale patologiei religioase a societății românești postcomuniste (Dănuț Mănăstireanu)</i> .....	111

### DISCUȚII

<i>René Girard și labirintul șașispășirii (Silviu Lupașcu)</i> .....	117
<i>Istoria Bisericii și pericolul confesionalizării cercetării (Dorin Dobrinco)</i> .....	130

### XENOPOLIANA: RESTITUTIO

<i>În cheștiunea religioasă (A.D. Xenopol)</i> .....	137
<i>Secularizarea – cheștiunea juridică (A.D. Xenopol)</i> .....	138

### VIAȚA FUNDAȚIEI

<i>Activitatea Fundației Academice "A. D. Xenopol" (1999)</i> .....	143
---	-----



Tipar executat de  
S.C. DOSOFTEI S.A. Iași  
Str. Sf. Lazăr nr. 49  
Telefon: 032/137060

# ***XENOPOLIANA***

**publicație trimestrială a Fundației Academice "A.D. Xenopol"**

**Str. Lascăr Catargi, 15, 6600 - Iași, România**

**Abonamente se pot face la redacție.**

**Fiindcă revista se autofinanțează orice contribuție bănească este binevenită.**

**Cont (LEI) nr. 251100996065171, B.R.D.**

**Sucursala Iași, România**

# ***XENOPOLIANA***

**quaterly published by the "A.D. Xenopol" Academic Foundation**

**Str. Lascăr Catargi, 15, 6600 – Iași, România**

**Any financial contributions are welcomed.**

**Cont (USD) nr. 251100296065171, B.R.D.**

**Sucursala Iași, România**

# *Xenopoliana*

*Buletinul Fundației Academice "A. D. Xenopol"*

**Din tematica numerelor viitoare:**

**ISTORIE ȘI IDENTITATE**

\*

**CLIO DUPĂ GRATII**

\*

**EXIL, EMIGRAȚIE, DIASPORĂ**

\*

**DISCURS ȘI LIMBAJ ISTORIC**

\*

**INSTITUȚIONALISMUL ROMÂNESC**

\*

**EXTREMISME ȘI EXTREME POLITICE**

\*

**EXPERIENȚE CARCERALE SUB DICTATURI**

\*

**ORDINE, CONTESTAȚIE ȘI REPRESIUNE**

\*

**TRADIȚIONALISM ȘI EUROPENISM**

\*

**PARTIDE, GRUPURI DE PRESIUNE ȘI SOCIABILITĂȚI POLITICE**

**ISSN 1223-9941**