

CULTIRĂ ȘI RELIGIE ÎN EUROPA
MATERIALE SUPLIMENTARE

Prof . Emil Dumea

Cuprins

I. MAJORITATE ȘI MAJORITĂȚI ÎN ROMÂNIA	5
1. Considerații istorice	7
2. Maghiarii	11
3. Rromii	14
3.1. Etimologia cuvântului țigan	15
3.2. Persecutarea rromilor	17
3.3. Rromii astăzi	18
4. Germanii	21
5. Minoritățile din Bucovina	24
6. Polonezii	29
7. Evreii	30
8. Statul național și minoritățile	37
9. Cultura și minoritățile în programul de guvernare 2004-2008	41
10. Concluzii	43
II. OCCIDENTUL ȘI LUMEA SLAVO-BIZANTINĂ	47
1. Începuturile culturii românești în spațiul european	48
1.1. Considerații generale	48
1.2. Contextul românesc	49
2. Influența slavo-bizantină în Europa prin intermediul culturii românești	54
3. Popular și național în cultura românească	63
3.1. Originea datinii colindatului	65
3.2. Originea romană a sărbătorilor de Anul Nou	68
III. CULTURA ȘI CIVILIZAȚIA BIZANTINĂ	74
1. Date generale	74
2. Cultura și civilizația bizantină	80
2.1. Etape istorice	80
2.2. Literatura bizantină	83
2.3. Genurile și speciile cultivate	84
3. Retorica creștină bizantină în secolul al X-lea	87
4. Muzica și teatrul	87
5. Artele plastice	89

5.1. Fresca, icoana și pictura	89
5.2. Sculptura	90
5.3. Basorelieful	91
5.4. Mozaicul	92
5.4.1. Mozaicul din secolul al VI-lea	94
5.4.2. Mozaicul în secolele IX-XII	94
5.4.3. Mozaicul în secolele XIII-XV	95
5.5. Artele decorative	95
6. Arhitectura	96
6.1. Arhitectura civilă	96
6.2. Arhitectura religioasă	97
7. Influențe bizantine în spațiul românesc	101
8. Bizanțul - un exemplu de interculturalitate	103
IV. ISLAMUL ȘI INFLUENȚA SA ASUPRA EUROPEI	109
V. CULTURA ROMÂNEASCĂ ÎNTRE ANTISEMITISM ȘI PROMOVAREA VALORILOR CULTURII EVREIEȘTI ÎN EUROPA	121
VI. REFLECȚII ASUPRA EVOLUȚIEI CULTURII ROMÂNEȘTI	130
VII. DIALOGUL RELIGIOS ÎNTRE ORIENT ȘI OCCIDENT	134
1. Introducere	134
2. Cauzele interesului occidental față de religiile Orientului. Specificul lor în România contemporană	135
3. Forme problematice ale dialogului interreligios Orient-Occident: discursul stereotipic, misionarismul și prozelitismul	144
3.1. Discursul stereotipic	144
3.2. Misionarismul	146
3.3. Prozelitismul oriental. Cazul MISA	148
4. O posibilă formă de dialog Orient-Occident: modelul Eliade	151
5. Aspecte ecumenice în schimbul dintre Orient și Occident	153
6. Perspective de viitor	154
VIII. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN PLURALISMUL CONTEMPORAN	158
1. Introducere	158
2. Pluralism și globalizare	159
2.1. Diversitatea religiilor	167
2.2. Forme și tipologii ale fenomenului religios	169
3. Teismul și cosmobiologia	171

4. Chipurile lui Dumnezeu în monoteism	172
5. Cosmobiologia	174
6. Diferența dintre teism și cosmobiologie	175
7. Cosmosul și metacosmosul	177
8. Instituție și profetie	179
9. Religiozități profetice, cosmico-mistice și sapiențiale.....	179
10. Religiile cu mântuire universală	181
11. Alte concepții despre divinitate	181
12. Spiritualitate și lumi religioase	182
13. Religii și culturi.....	186
IX. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN DOCUMENTELE BISERICII CATOLICE.....	191
X. BISERICA CATOLICĂ ÎN DIALOG CU RELIGIILE ȘI CULTURILE LUMII	205
1. Introducere	205
2. De la perioada martirilor la Conciliul al II-lea din Vatican	205
3. Dialogul interreligios de la Conciliul al II-lea din Vatican până în 2000.....	211
3.1. Conciliul al II-lea din Vatican	213
3.2. Declarația <i>Nostra aetate</i>	217
3.3. Sinodul episcopilor asupra evanghelizării (1974	219
3.4. Exortatia apostolică <i>Evangelii nuntiandi</i>	220
3.5. Secretariatul pentru necreștini	221
3.6. Documentul <i>Dialog și vestire (19 mai 1991)</i>	225
3.7. Enciclica <i>Redemptoris missio</i>	229
3.8. Documente magisteriale succesive cu privire la dialogul interreligios	232
3.9. Misiunea și dialogul cu aproapele și străinul.....	237
XI. CONFLICTUL DINTRE CULTURI ÎN GÂNDIREA LUI JOSEPH RATZINGER.....	242
CRIZA CULTURILOR	244
I. Reflecții asupra culturilor aflate în conflict în zilele noastre.....	244
II. Semnificația și limitele actualei culturi raționaliste	250

I. MAJORITATE ȘI MAJORITĂȚI ÎN ROMÂNIA

Înainte de a intra în tratarea propriu zisă a acestei teme atât de importante într-un dialog intercultural, încercăm să dăm o definiție conceptului de minoritate. Prin minoritate națională se înțelege orice grup bine definit de persoane care au cetățenia statului în care locuiesc, sunt în inferioritate numerică în raport cu populația care constituie majoritatea, întrețin legături vechi, trainice și durabile cu acest stat, prezintă caracteristici etnice, culturale sau lingvistice distincte și sunt animate de voința de a păstra identitatea comună a membrilor săi, cu deosebire cultura, tradițiile și limba. Precizăm apoi faptul că termenul de minoritate națională nu este diferit în conținut de cel de minoritate etnică, și, ca atare, nu aducem alte precizări.

Scopul nostru nu este acela de a prezenta această temă sub aspectul ei juridic în dezbaterile ONU, sau ale UE, sau în interiorul României¹, ci dorim o inițiere istorico-tematică în cadrul minorităților din țara noastră, ce va fi utilă, credem, pentru ulterioare aprofundări în vederea promovării unui adevărat dialog intercultural.

Fiind la răscruce de popoare, culturi, religii și civilizații, autohtonii actualei României au trăit dintotdeauna împreună cu alte naționalități, în contexte istorice, politice și culturale diferite. Acest lucru explică faptul că și în prezent între granițele acestei țări există o societate multiculturală, iar într-o astfel de societate, relațiile dintre majoritate și minorități pot genera și tensiuni sociale. Tendința majorității, manifestată într-un mod conștient sau inconștient, este de omogenizare, de asimilare a minorităților, mergând până la impunerea unor modele culturale proprii. În acest proces, intră în joc ideologii, interese

¹Principalele teme în cadrul dezbaterilor juridice despre minorități ar fi: Evoluția normelor internaționale în domeniul drepturilor persoanelor aparținând minorităților naționale; definiția minorității naționale; drepturile lor și criteriile, normele de promovare a minorităților, etc. Pentru România, vezi: Legea Nr. LXXVII din 1993 privind drepturile minorităților naționale și etnice (Redactare completă, cuprinzând modificările survenite).

politice, strategice, religioase, economice și mulți alți factori care complică mult situațiile, raporturile dintre o majoritate, care se simte stăpână și sigură de sine, și minorități care încearcă să-și apere identitatea și interesele.

În ochii unui contemporan, obișnuit cu un mod de gândire în care persoana sau grupul minoritar are propria identitate și propriile drepturi, dar și îndatoriri în societate, este mai ușor și mai simplu ca drepturile minorităților să fie respectate, apreciate, promovate. Este știut însă că identitatea etnică, ca valoare în sine, prezentă în cadrul științelor ce se ocupă de societate, reprezintă oarecum o noutate, fiind prezentă abia în secolul al XX-lea. Conceptul de națiune, ce are în comun originea etnică și multe elemente culturale, locuind între anumite granițe, este strâns legat de ideea de stat, ca identitate absolută și suverană, și care poate să considere minoritățile din interiorul său ca periculoase pentru unitatea și siguranța sa. Din partea lor, minoritățile se pot considera lezate și nedreptățite de către autoritatea statală. Un echilibru democratic și benefic între cele două identități este greu de realizat, iar istoria este plină de evenimente marcate de intoleranță din partea majorității, a statului față de minorități.

Între structurile centrale românești, ca și la nivel local, există instituții care reprezintă și promovează minoritățile etnice². La nivelul primăriilor, apoi, există comisii pentru problemele social-culturale, pentru învățământ și culte. Menționăm apoi forumurile diferitelor naționalități conlocuitoare, sau alte instituții care au strâns legături cu națiunile din rândul cărora provin, și care aduc un plus de culoare în peisajul pluriethnic românesc. Beneficiind și de subvențiile statale, minoritățile pot să se afirme mai bine, atât în interiorul lor, cât și în dialog cu majoritatea.

În perioada comunistă, majoritatea se ancora în idealurile naționale ale vitejiei și virtuților înaintașilor, întruchipate în figuri de domnitori sau mari oameni de cultură. Toată panoplia măreției trecutului se încarna în prezentul partidului unic comunist și al conducătorului iubit, care conducea țara spre epoca luminii, epoca de aur. Acestea au fost

²Vezi Guvernul României, Departamentul pentru relații interetnice: <http://www.dri.gov.ro/>. Vezi și Ministerul Culturii și Cultelor: www.cultura.ro; un bun site despre interculturalitate în România: <http://calendarintercultural.ro/index.php>; site-ul Institutului Intercultural din Timișoara: <http://www.intercultural.ro/rom/index.html>. Important este și site-ul "Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală": <http://www.edrc.ro/index.jsp>

stereotipii care au funcționat mai multe decenii, iar minoritățile țării se estompau în fața naționalismului românesc atotstăpânitor. Cultura național socialistă și apoi comunistă a lăsat urme adânci în prezent. Ne gândim, de exemplu, la pretenția majorității românești în a se considera superioară minorităților, ceea ce se poate observa cu ușurință în luptele politice sau în raportul dintre majoritatea ortodoxă și minoritățile de altă confesiune.

1. Considerații istorice

În perioada interbelică, minoritățile au fost destul de consistente numeric. Recensământul din anul 1930 ne spune că populația României mari număra peste 18 milioane de locuitori. Dintre aceștia, 71, 9 % erau români, rezultând deci un mare procent, aproape o treime, al minorităților. Proqramul evreilor și deportările minorităților din timpul războiului sau din perioada de după război, repatrierile, toate aceste tragedii au contribuit la scăderea numerică drastică a acestora. Recensământul din anul 2002 ne spune că din totalul populației României (22 milioane, incluzându-i și pe cei plecați peste granițe după anul 1989), minoritățile reprezintă 12 %, adică o treime față de procentajul din recensământul anului 1930.

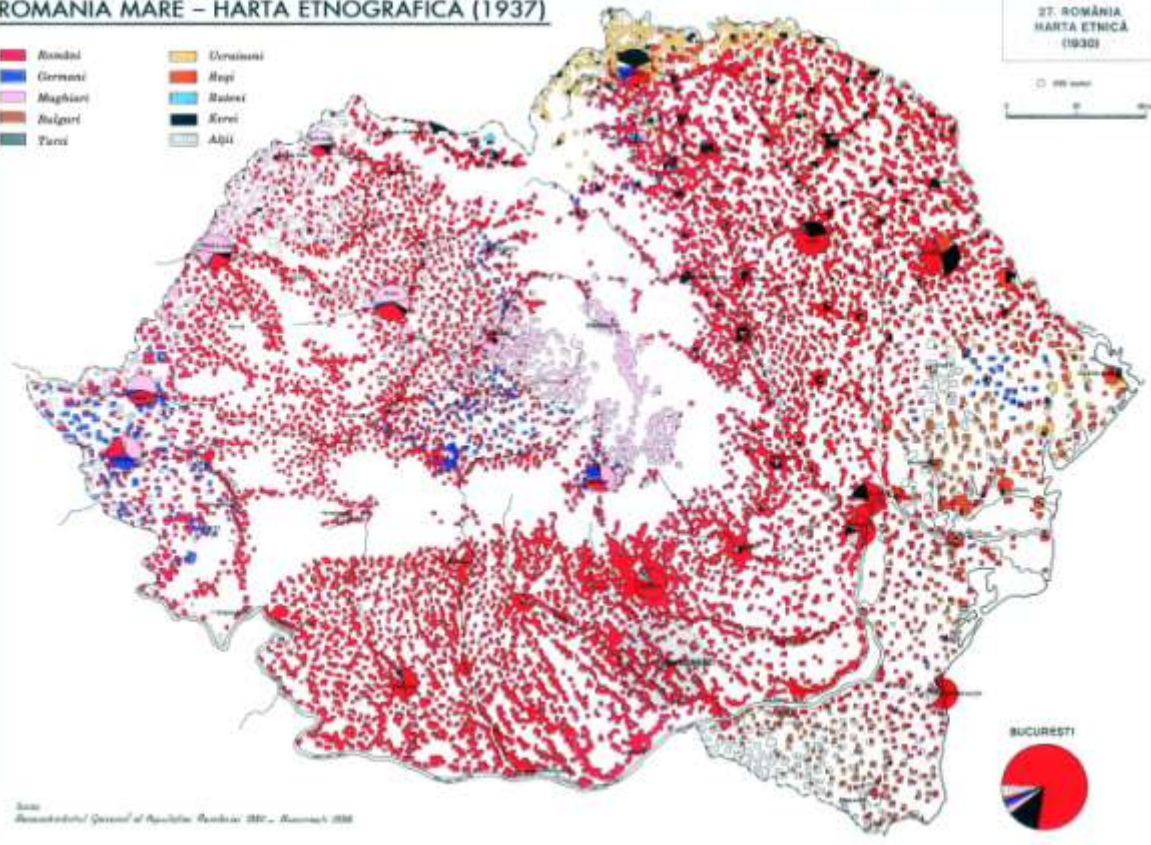
Actualmente, în România sunt recunoscute oficial 18 minorități: *maghiari, rromi, germani, ucraineni, ruși lipoveni, evrei, turci, tătari, armeni, bulgari, sârbi și croați, cehi și slovaci, polonezi, greci, albanezi, italieni*. Cu excepția maghiarilor, toate celelalte sunt reprezentate automat în Parlament. Diversitatea etnică, culturală, politică, religioasă reprezintă o bogăție pentru toți, iar dialogul între minorități, și al acestora cu majoritatea este o condiție indispensabilă a progresului din toate punctele de vedere³.

³ <http://www.divers.ro/files/general.html>

ROMÂNIA MARE - HARTA ETNOGRAFICĂ (1937)

- | | |
|-----------|------------|
| Românii | Ucrainenii |
| Germanii | Rupi |
| Maghiarii | Rutenii |
| Bulgarii | Evreii |
| Turcii | Alții |

ST. ROMÂNIA
HARTA ETNICĂ
(1930)



Sursa:
Demografia și Geografia Republicii România 1937 - București 1938



Structura etnică a populației. Dinamica 1992-2002

Etnia	2002*		1992		Schimbări 1992-2002	
	Număr	%	Număr	%	Număr	%
Total	21698181	100,00	22810035	100,00	-1111854	-4,9
Români	19409400	89,45	20408542	89,47	-999142	-4,9
Maghiari	1434377	6,61	1624959	7,12	-190582	-11,7
Rromi	535250	2,47	401087	1,76	+134163	+33,4
Ucraineni	61353	0,28	65764	0,29	-4411	-6,7
Germani	60088	0,28	119462	0,52	-59374	-49,7
Ruși-Lipoveni	36397	0,17	38606	0,17	-2209	-5,7
Turci	32596	0,15	29632	0,13	+2764	+9,3
Tătari	24137	0,11	24596	0,11	-459	-1,9
Sârbi	22518	0,10	29408	0,13	-6890	-23,4
Slovaci	17199	0,08	19594	0,09	-2395	-12,2
Bulgari	8092	0,04	9851	0,04	-1759	-17,9
Croați	6786	0,03	4085	0,02	+2701	+66,1
Greci	6513	0,03	3940	0,02	+2573	+65,3
Evrei	5870	0,03	8955	0,04	-3085	-34,5
Cehi	3938	0,02	5797	0,03	-1859	-32,1
Polonezi	3671	0,02	4232	0,02	-561	-13,3
Italieni	3331	0,02	1356	0,01	+1975	+145,6
Armeni	1780	0,01	1957	0,01	-177	-9,0
Alte entii	18950	0,09	7246	0,03	+11704	+161,5
Nedeclarată	5935	0,03	766	Sub 0,01	+5169	+674,8

*Recensământul 2002. Date preliminare. Institutul Național de Statistică. Comisia Centrală pentru Recensământul Populației și al Locuințelor. Vezi și Ghețau Vasile; Berevoescu, Ionica, Șocol milionului. *Rezultatele preliminare ale Recensământului Populației și al Locuințelor din 18 martie 2002* în: Populație și Societate. Periodic al al Centrului de Cercetări Demografice Vladimir Trebici Anul V numărul 4 (34), iulie-august 2002

Total minorități etnice = 2.288.781 (10,53%)

Total Maghiari+Germani+Romii+Ucraineni = 2.091.068 (10,37%)

Alte minorități = 197713 (0,15%)

Recensământul din anul 2002: Structura populației după religie

Ortodoxă:	18,817,975	86.79 %
Romano-catolică:	1,026,429	4.73 %
Reformată:	701,077	3.23 %
Penticostală:	324,462	1.49 %
Greco-catolică:	191,556	0.88 %
Baptistă:	126,639	0.58 %
Adventistă de ziua a Șaptea:	93,670	0.43 %
Musulmană:	67,257	0.31 %
Unitariană:	66,944	0.30 %
Creștină după Evanghelie:	44,476	0.20 %
Creștină de rit vechi:	38,147	0.17 %
Evanghelică lutherană sinodo-presbiteriană:	27,112	0.12 %

Evangelică: 18,178	0.08 %
Evangelică de confesiune augustană: 8,716	0.04 %
Mozaică: 6,057	0.02 %
Altă religie: 89,196	0.41 %
Fără religie: 12,825	0.05 %
Atei: 8,524	0.03 %
Religie nedeclarată: 11,734	0.05 %

2. Maghiarii⁴

Numeric, maghiarii reprezintă cea mai importantă minoritate din România. Ei sunt o ramură a neamului fino-ugric, și ajung în părțile noastre în secolele VIII-IX d. C. După înfrângerea lor de către germani, la Lech în anul 955, sunt încreștinați în anul 985, iar regele lor Wajk primește botezul din mâinile Sfântului Adalbert de Praga. În anul 1001, papa Silvestru al II-lea îi trimite corona, care a rămas și astăzi simbol al națiunii maghiare. Ștefan (Istvan, în limba maghiară) este cel care organizează regatul, din care vor face parte și Ardealul. Pe teritoriul Transilvaniei sunt înființate trei episcopii: Cenad, Alba Iulia și Oradea, care, după organizarea creștină greco-latină din Dobrogea antică, sunt primele organizări bisericești în istoria populațiilor de pe teritoriul României. În secolele XI-XIII, stăpânirea maghiară se consolidează în Transilvania, în timpul dinastiei arpadiene. În istoria Ungariei trebuie menționați ca și conducători Iancu de Hunedoara și fiul său Matei Corvin (1458-1490), în timpul cărora țara se bucură de o perioadă de înflorire deosebită, ca și Moldova lui Ștefan cel Mare, de altfel. Victoriei de la Belgrad a ungarilor împotriva turcilor (1456), îi urmează înfrângerea ungarilor la Mohács în 1526. În anul 1541, Transilvania se constituie ca principat autonom, sub suveranitate turcească. În anul 1600, Mihai Viteazul reușește pentru prima dată să unească cele trei provincii ale țării, însă visul său de constituire a unei țări a tuturor românilor va fi de scurtă durată, adevărata unire înfăptuindu-se abia în anul 1918.

În anul 1688 Imperiul Habsburgic catolic ocupă Transilvania, iar după pacea de la Karlowitz din 1699 o înglobează în imperiu. În anul 1765, aceasta câștigă titlul de Mare Principat. Alături de marile colonizări pe care imperiul le dezvoltă în multe din teritoriile anexate, și care vor marca social și cultural și istoria Transilvaniei, aici trebuie să menționăm marele fenomen cultural reprezentat de greco-catolici, români ortodocși uniți cu Roma la 1700, numit Școala Ardeleană.

⁴*Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Maghiarii din România (1956-1968)*, editor: Andreescu, A., Cluj, 2003.

Mișcările revoluționare și de unificare națională de la mijlocul secolului al XIX-lea nu au dat rezultat, iar Dieta din Cluj din anul 1848 decide încorporarea Transilvaniei în regatul Ungariei, urmând apoi crearea statului dualist austro-ungar (1867), când Transilvania își pierde autonomia, ceea ce înseamnă o consolidare și mai mare a puterii maghiare. În fața acestei afirmări maghiare, forțele culturale românești înființează în anul 1861 "Asociațiunea transilvană pentru literatură română și cultura poporului român" (ASTRA), iar în anul 1890 "Liga pentru unitatea culturală a tuturor românilor" (Liga culturală).

După 1 decembrie 1918, când se formează statul național unitar român pe ruinele vechiului imperiu habsburgic, situația maghiarilor din Transilvania se schimbă. Tensiunile cultural-politice dintre minoritățile etnice și majoritatea românească se vor simți în toate planurile. Perioada interbelică este marcată însă și de o înflorire culturală deosebită, promovată de minoritățile transilvane, în primul rând de cea mai numeroasă, adică de cea maghiară. Recensământul din anul 1930 indică în Transilvania o populație de peste 6 milioane de locuitori, dintre care jumătate erau români, aproximativ 1, 5 milioane erau maghiari, mai bine de jumătate de milion de germani, aproximativ 150.000 de evrei, urmându-le alte naționalități. Referitor la *maghiarii din Moldova*, adică așa-ziii *ceangăi*⁵, același recensământ ne spune că s-au declarat maghiari 23.886 de catolici, din totalul de 109.953 de romano-catolici ai diecezei catolice de Iași, adică 21.7 % din populația de confesiune catolică. Este interesant acest procentaj, dacă ne gândim că în majoritatea localităților catolice sau și cu populație catolică din județul Bacău, în care se află aproape jumătate din numărul total al catolicilor din Moldova, populația a vorbit sau mai vorbește încă limba maghiară în graiul ceangăiesc⁶. Situația demografică a acestei minorități trebuie completată cu informații despre zecile de mii de catolici care în

⁵POZSONY, F., *Ceangăii din Moldova*, Cluj 2002; HORVATH, A., *Strămoșii catolicilor din Moldova. Documente istorice 1227-1702*, Sf. Gheorghe, 1994.

⁶Lipsa de promovare a identității etnice se poate constata și în rândul secuilor din Transilvania. După 1867 secuii nu mai apar în recensăminte ca naționalitate separată, ci sunt asimilați de maghiari, pe criteriul limbii vorbite. După 1918 șvabii din Banat și Satu Mare și sașii ardeleni, alături de țipțerii din Maramureș, până atunci cu identități distincte, inclusiv prin dialectele vorbite, devin germani.

perioada comunistă au plecat în alte localități sau zone ale țării, asimilându-se lingvistic, unii și religios, locului de destinație.

Datele preliminare ale recensământului din 1992 au constatat că numărul total al credincioșilor din cadrul Bisericilor maghiare istorice din Transilvania se ridică la 1.733.083 (842.259 de romano-catolici, 794.632 de reformați, 75.846 de unitarieni, 20.346 de sinodo-presbiterieni). Biserica romano-catolică e mai multicoloră din punct de vedere național. Pe teritoriul episcopiei de Timișoara, catolici sunt și germanii, croații, cehii, carașovenii, în parte slovacii și, într-un număr definit și bulgarii. Tot catolici sunt și germanii și slovacii de pe teritoriul episcopiilor de Oradea și Satu Mare. În cadrul episcopiei de Alba Iulia, există de asemenea câteva mii de catolici cu limba maternă germană.⁷ Tot catolici sunt polonezii, și chiar circa 5 mii de ucraineni. În toate diocesele, pot fi întâlniți credincioși români proveniți din căsătorii mixte, deși, numeric, un factor mai important îl constituie mai ales catolicii de naționalitate română proveniți din județele din Moldova. În cazul lor, nu este exclusă nici cifra de mai multe zeci de mii.

Maghiarii din Transilvania reprezintă o parte din mozaicul multicolor etnic, lingvistic, cultural și confesional. Pe baza recensământului din 1992, redăm un tabel care indică tocmai acest mozaic care dă un farmec deosebit acestei provincii.

Naționalitate și confesiune în Transilvania în 1992

Confesiune	Naționalitate						
	Total	Română	Maghiară	Țigănească	Germană	Evreiască	Altele
	7.723.313	5.684.142	1.603.923	202.665	109.014	2.687	120.882
Ortodoxă	5.360.102	5.109.835	24.952	150.082	5.900	116	69.217
Romano-catolică	854.935	79.337	657.559	18.960	65.520	66	33.493
Reformată	796.682	14.917	761.109	17.582	2.556	26	492
Creco-catolică	206.833	177.274	22.781	3.374	1.596	13	1.795
Unitariană	75.978	1.164	73.653	898	164	3	96
Evanghelică augustană	36.264	2.202	6.977	208	26.214	9	654
Evanghelică sinodo-presb.	20.184	1.040	12.769	28	2.627	2	3.718
Izraelită	2.768	377	171	8	29	2.114	69

⁷György Jakubinyi, *A katolikus egyház újjászületése Romániában*, in *Távlatok* nr.4/5/1993, pp. 546-647. Textul original al interviului transmis la 1 mai 1993 de Radio Vatican și publicat în mai multe locuri, pe baza numerelor din 28 mai al publicației *L'Osservatore Romano*, respectiv din 18 iulie al publicației *La Documentation Catholique*.

Penticostală	158.970	142.600	4.274	6.037	481	53	5.525
Baptistă	94.630	79.860	12.805	799	411	3	752
Adventistă	29.180	18.478	8.198	1.223	312	1	968
Creștină după evanghelie	12.372	7.709	2.277	237	1.893	7	249
Altele	50.806	33.531	11.856	916	1.013	101	3.389
Atei	3.649	2.802	550	98	55	70	74
Persoane din afara confesiunilor	15.365	9.881	3.219	1.831	165	92	177
Persoane care nu au declarat din ce confesiune fac parte	4.595	3.135	773	384	78	11	214

Potrivit recensământului din 2002, numărul celor care se declarau de etnie maghiară reprezintă 6,6% din totalul populației țării de aproape 22 milioane de locuitori. Prin comparație, la recensământul din 1992, ponderea acestora era de 7,12%. Dintre aceștia, cei mai mulți trăiesc în județele Harghita, Mureș, Bihor, Covasna și Cluj.

Uniunea Democrată Maghiară din România (U.D.M.R.), înființată imediat după căderea regimului comunist în anul 1989, reprezintă interesele comunității maghiare din România, și chiar dacă în interior membrii cu funcții de conducere au aceleași calități sau lipsuri ca ale altor oameni politici din partidele din România, în raport cu populația maghiară sunt activi și constanți în a apăra și promova dreptul minorității din care fac parte și pe care o reprezintă.

3. Rromii

În Europa trăiesc între 7 și 9 milioane de rromi, dintre care două treimi în țările central și est europene. După recensământul din ianuarie 1992 în România trăiesc 409.723 rromi⁸, adică 1,8 % din populația României, ceea ce îi face pe rromi a doua minoritate a țării.

⁸Din bibliografia publicată în România pe tema rromilor, menționăm titlurile: Emmanuelle Pons, *Tigani din România – o minoritate în tranziție*, Editura Compania, București, 1999; Lucian Nastasă, Andrea Varga (editori), *Tigani din România – mărturii documentare*, Cluj, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001. Vezi și site-ul: <http://romanothan.ro/romana/>.

Federația Etnică a Rromilor din România considera că rromii ar fi în număr de 2.5 milioane, reprezentând 10 % din populația totală, iar după alți observatori, numărul lor ar fi mai mic, cuprins între 1 și 1.5 milioane.

3.1. Etimologia cuvântului țigan

Germanii îi numesc *zigeuner*, românii *țigani*, francezii *gitan/tsigane*, iar maghiarii *cygany*. Toate aceste cuvinte derivă din grecescul *atiganoi*, care înseamnă *de neatins*. Termenul circulă cu precădere în țările Europei de Est și de regulă este utilizat doar de către persoanele exterioare grupului etnic. Întrucât el este marcat adesea de conotații peiorative, de prin anul 2000, în România se preferă denumirea de rrom, care în limba romani înseamnă bărbat, bărbat însurat, iar într-un sens mai larg, persoană aparținând grupului nostru.

Despre locul de origine al rromilor există mai multe teorii. Unii specialiști (rromanologi) consideră că aceștia ar proveni din Egipt, în timp ce alții avansează ipoteza nord-vestului Indiei, în provincia Punjab. Alții afirmă că leagănul lor este Persia sau munții Caucaz, și apoi au avansat spre Europa, trecând prin Imperiul Bizantin. Între secolele IX și XI, se crede că a început migrarea lor spre Europa. Ca profesii, erau lucrători și meșteșugari ai metalelor, muzicanți, sau aveau alte profesii, mai ales manufacturiere, artizanale.

Situația rromilor nu poate fi înțeleasă fără o punere în perspectivă istorică a condiției lor de robi, care a durat până la mijlocul secolului al XIX-lea. Robia rromilor a lăsat într-adevăr urme vizibile și azi, atât în structura și localizarea diverselor grupuri de rromi, cât și în relația lor cu societatea și autoritățile. Originile înrobirii rromilor sunt obscure. Unii istorici afirmă că ei au devenit robi ai tătarilor, care i-ar fi adus în Europa în incursiunile lor din secolul al XIII-lea, rămânând aici până în prezent.

Politica Imperiului Otoman a fost de marginalizare a lor, sau de ignorare, ceea ce a făcut ca această populație să fie mereu în mișcare, în căutare de condiții mai bune, exceptându-i pe cei care erau deja robi. Imperiul habsburgic, în schimb, a încercat să-i

integreze social, ceea ce face ca rromii din fostele teritorii ale acestui imperiu să aibă și astăzi un alt stil de viață mai sedentar, bucurându-se de o dezvoltare economică mai mare decât confrății lor din partea central-estică a Europei. Însă oriunde s-ar fi aflat, ei reprezentau paria societății, ceea ce a favorizat și a menținut o stare de robie a lor pentru multe secole. În acest sens, îi putem asemăna cu negrii de pe teritoriile albilor din America.

Robia lor este menționată în codurile românești de la începutul secolului al XIX-lea, dar drepturile stăpânilor sunt întrucâtva reduse.⁹ Ei sunt sclavi sau robi ai domnitorilor, boierilor, bisericilor sau mănăstirilor, într-un cuvânt ai acelor care conduceau țara. Puțin câte puțin, ideile liberale ale Occidentului își croiesc drum, și în anul 1837 Divanul Țării Românești dezrobește rromii care aparțineau statului, colonizându-i în satele boierești. În 1844, în Moldova, domnitorul Sturza urmează exemplul domnitorului Ghica din Țara Românească. Alexandru Ioan Cuza, primul domnitor aflat în fruntea Principatelor Române (1859), se va strădui să șteargă și ultimele urme ale robiei¹⁰. Deși vor fi liberi, rromii trăiesc marginalizați la marginea localităților, sau asociindu-se în mici grupuri, migrând dintr-un loc într-altul.

În perioada nazismului, rromii sunt supuși unor legi descrimatorii, alături de evrei. Imediat după cel de-al doilea război mondial, majoritatea rromilor din România lucrau ca meșteșugari, rari fiind cei care practica meserii agricole. Din acest motiv ei se numărau printre puținii proletari ai satelor și tot de aceea, vor fi primii care vor susține pe

⁹ „Toate mănăstirile au țigani lor, ale căror femei, babe bătrâne, fete mari, copile, umblă slobod prin mănăstire, coc pâine, fac bucate și mătură prin casă.” Cfr. Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii române*, 1908, I, p. 273.

¹⁰ Redăm doar câteva cuvinte din Discursul lui Mihail Kogălniceanu, rostit la 1/13 aprilie 1891 în ședința solemnă a Academiei Române organizată cu ocazia împlinirii a 25 de ani de la fondare, pentru dezrobirea rromilor: ”Contemporanii mei își aduc aminte, și aci am ca martor pe mai junele meu contemporan, pe colegul meu Alexandru Papadopol Calimach, își aduc aminte ce erau țigani, sunt acum 50 de ani, chiar atunci când razele civilizațiunii moderne îmblânzise moravurile în toate societățile Europei și când sclavia nu mai avea domiciliu decât în Rusia și din nenorocire și în România. Legea țării trata pe țigani de lucru, vândut și cumpărat ca lucru, deși prin deriziune numărul sau individul se califica de suflet: am atâtea *suflete de țigani*; în realitate, și mai ales stăpânii care aveau puțini țigani, îi tratau mai rău chiar decât prescripțiunile legii. Chiar pe ulițele orașului Iași, în tinerețele mele am văzut ființe omenești purtând lanțuri în mâini sau la picioare, ba unii chiar coarne de fier aninate de frunte și legate prin coloane împrejurul gâtului. Bătăi crude, osândiri la foame și la fum, închidere în închisori particulare, aruncați goi în zăpadă sau în râuri înghețate, iată soarta nenorociților țigani!”. Vezi discursul în întregime: <http://emildumea.wordpress.com/>.

plan local politica Partidului Comunist Român, înscriindu-se, alături de mulți evrei, în rândurile acestui partid.

Spre deosebire de alte minorități naționale din România, rromii nu erau percepuți ca o etnie în adevăratul sens al cuvântului. Străduindu-se să niveleze diferențele și să încurajeze mobilitatea socială, politică, comunistă, regimul a știrbit specificitatea etnică a anumitor grupuri și în special a rromilor. Rromii nu sunt o populație omogenă, se împart în circa 40 de grupuri, structurate în funcție de legăturile familiale, de profesii, de dialecte, de modul de viață sedentar sau nomad. Printre aceste grupuri se află, de pildă: *ursarii* (dau spectacole cu urșii), *căldărarii* (repară vase de aramă), *fierarii* (potcovarii), *crăstarii* (vânzătorii de cai), *spoitorii* (vopsesc vase de bucătărie), *rudarii* (lucrători în lemn), *boldenii* (vânzători de flori), *argintarii* (bijutierii), *zlătarii* (extrag aurul din albiile râurilor) etc.

Regimul comunist nu le-a acordat niciodată statutul de minoritate națională. Nici un program socio-cultural nu a fost prevăzut pentru ei. Înainte de 1990 limba rromani, istoria și cultura rromilor, nu erau predate în școlile românești.

Situația actuală a rromilor în România este una paradoxală. Schimbările de după 1989 le-au permis să dobândească statutul de minoritate națională, iar eforturile depuse pe plan internațional au dus la recunoașterea specificității și importanței lor la nivel european. În același timp, rromii au devenit ținta reacțiilor rasiste și intolerante. Chiar dacă rromii nu revendică un teritoriu, problema conflictelor sociale se pune oricum în termeni etnici.

3.2. Persecutarea rromilor

Ideologia nazistă i-a supus pe rromi, alături de evrei, unui regim discriminatoriu de exterminare, pentru a se ajunge la soluția finală, adică dispariția lor ca entie. Statisticile ne spun că în toată Europa au fost uciși în câmpurile de concentrare aproximativ jumătate de milion de rromi. Cele mai multe victime proveneau din Iugoslavia, România, Polonia, URSS sau Ungaria. În țara noastră, în luna noiembrie 1940, Ministerul de Interne, la recomandarea Ministerului Sănătății, a interzis rromilor "nomazi" deplasarea, pe motivul

că transmit tifos. Anul următor, un recensământ secret, recenza 208.700 de rromi, despre care se spunea că ar contamina ”rasa românească”.

Un decret regal din 1942 trasa liniile spoliei și desemna criteriile de deportare pentru rromi. S-a început prin confiscarea bunurilor, prin Centrul național de rromanizare. Apoi s-au raționalizat alimentele, iar rromii ”amoralii” au fost expediați la munci publice în Transnistria. Rromii ”nomazi” au fost primii atinși de persecuții. Președintele Consiliului de Miniștri a ordonat deportarea lor în Transnistria, pe șatre.

O altă categorie, ”semi-nomazii”, au fost și ei selectați pentru deportare. Au urmat rromii ”sedentari”.

Evacuarea a început la 12 septembrie 1942. Un comandant însoțea fiecare tren, iar gărzile primiseră instrucțiuni să tragă în caz de nevoie. Nu s-a permis decât un bagaj rudimentar de mână. Ceea ce rămânea în urmă era confiscat.

În opt zile, 30.176 de rromi sedentari au fost plasați în Transnistria. Alți 18.260 de rromi ”mai puțin periculoși”, recenzați pentru următorul transport, ar fi trebuit să sosească în primăvara anului 1943, dar, neașteptata înaintare a frontului a zădărnicit acest plan. Sosirea ”sedentariilor” a amplificat dezastrul. La 25 noiembrie 1942, 309 rromi decedaseră. Decesul prin inaniție nu era rar, distribuția alimentară fiind insuficientă. Tifosul a atins mii de deportați. În timpul iernii 1942 - 1943, aproximativ 4.000 de rromi au murit de tifos. Unii au murit de frig, de inaniție, datorită bolilor, fiind îmbrăcați sumar, alții, (aici datele sunt contradictorii), au fost împușcați. Comisia română pentru victimele Holocaustului a estimat că cca 36.000 rromi ar fi murit în Transnistria, iar alte estimări propun o cifră cu mult mai mare.

3.3. Rromii astăzi

Perioada de tranziție de după 1989 a adus minorităților etnice, deci și rromilor, noi oportunități de exprimare a identității lor. Liberalizarea politică a permis însă și formațiunilor extremiste să se exprime atât contra rromilor, cât și împotriva altor extracomunitari, iar aceste tendințe se manifestă și astăzi, dar în forme mult mai reduse.

Deși astăzi există o bază legislativă democratică, deteriorarea situației economice și sociale a rromilor a continuat. Acest lucru s-a datorat atât neglijării instituționalizate cât și, în unele situații, unei legislații discriminatorii (Legea Fondului Funciar, Legea Ajutorului Social, Legea Învățământului etc.), sau intervenționismului instituțiilor statului în procesul de cristalizare a mișcării rromilor. Diferitele comunități de rromi (circa 40 existente), au înființat numeroase formațiuni politice și organizații civice.

Rromii au început să se organizeze și la nivel internațional, adoptându-se un steag, ca simbol al unității etnice. Steagul este format din două benzi longitudinale, verde și albastru și în centru o roată cu spițe roșii. Verdele simbolizează pământul mamă, albastrul este cerul - tatăl și Dumnezeu - iar roata, simbolul peregrinării milenare a acestui popor.

Din punct de vedere cultural, este destul de greu de definit caracteristicile culturii acestui popor, și aceasta datorită diversității comunităților lor. Nu există o literatură cultă a rromilor, dar există în schimb o literatură populară, obiect al unor cercetări științifice, concretizate în mai multe publicații, studii sau cărți¹¹. Varietatea foarte mare a comunităților lor se explică prin multitudinea situațiilor concrete în care au trăit, în diferite țări. Ceea ce se remarcă cu ușurință este faptul că se deosebesc esențial de gazdele în mijlocul cărora trăiesc, și de care depind economic.

Deosebindu-se fundamental în mentalități și în modul de viață față de populațiile majoritare, rromii au și un mod al lor propriu de a participa la viața civilă și de a se folosi de serviciile publice ale societății actuale. În timp ce rromii din Transilvania, de exemplu, s-au integrat destul de mult în țesutul social, cei din celelalte provincii ale țării au rămas mai închiși, mai izolați în propriile comunități. Mulți rromi nu vor, de exemplu, să se integreze în sistemul scolastic de teamă să nu-și piardă identitatea lor, și nu atât ca un refuz al învățământului în sine. Aceste atitudini și mentalități mențin, din păcate, un climat de suspiciune și neîncredere reciprocă, între rromi și majoritatea românească. Există însă și diviziuni în interiorul lor, cei mai bogați, de exemplu, desconsiderându-i pe cei mai săraci, sau cei care au rămas mai fideli tradițiilor și mentalităților lor,

¹¹ Vezi lucrările publicate de Editura Centrului rromilor pentru politici publice "Aven Amentza".

considerându-i trădători pe cei care au asimilat mai mult din cultura și modul de viață al majorității.

Între 1999-2000, cu sprijinul Comisiei Europene și pe baza parteneriatului structurilor guvernamentale cu organizațiile rromilor, a fost elaborată o Strategie națională de îmbunătățire a vieții sociale a rromilor, dar și a situației lor economice. Aceasta a fost adoptată în 2001, prin Hotărâre de Guvern¹².

Se intenționează formarea unui sistem care să combată discriminarea, să formeze o elită proprie care să contribuie la integrarea lor socială și la o reconstrucție identitară. În învățământ, se va introduce limba rromani ca disciplină opțională, iar în universități vor fi alocate locuri de la bugetul de stat pentru această populație.

În domeniul strict cultural, strategia românească urmărește reactualizarea valorilor și a tradițiilor proprii, inclusiv a meseriilor tradiționale și adaptarea lor la sistemul economic actual. Este nevoie apoi de muzee proprii¹³, așa cum atâtea alte etnii sau științe posedă deja.

În societate, sunt inițiative stabile deja pentru o bună informare publică și de combatere a prejudecăților și discriminării, ca și pentru o educație interculturală a maselor, cu participarea activă a etnicilor rromi. În instituțiile de învățământ și cultură, sunt necesare proiecte culturale de studiere și reconstrucție identitară, care să creeze un climat de prietenie și colaborare între elevi și studenți de etnii diferite. Importantă este apoi și angajarea bisericilor, mai ales în zonele unde sunt mai mulți rromi, pentru a le reda demnitatea, respectul de sine și conștiința apartenenței la o lume creștină, cu biserici și un patrimoniu religios propriu. Este importantă apoi inițiativa Societății Biblice Interconfesionale din România care și-a pus în plan traducerea Bibliei în limba rromani.

¹²HG 40/25 aprilie 2001, publicată în *Monitorul Oficial al României*, nr. 252/16 mai 2001.

¹³La Sibiu, există un muzeu al rromilor în Complexul Muzeal Astra.

4. Germanii



Minoritatea germană din România se împarte în mai multe grupuri. În nord-vestul țării se află șvabii sătmăreni; în Ardeal sunt sașii; în nordul Transilvaniei sunt țipțerii; landerii sunt în unele localități din zona Sibiului; sunt apoi șvabii bănățeni și germanii din Banatul montan, la care se adaugă germanii din Bucovina și cei din Dobrogea, iar în cadrul României mari, trebuie adăugați germanii din Basarabia. Sunt apoi mici comunități în diferite orașe din țară: București, Iași, Craiova, etc.

Diversitatea aceasta se explică prin venirea germanilor în perioade diferite ale istoriei și din locuri diferite ale Europei. Unii au ajuns în aceste locuri în mod liber, voluntar, în dorința unei vieți mai bune; alții au ajuns, constrânși de diferite situații sau de conducători, stăpâni ce i-au colonizat în mod forțat.

Evoluția numerică a acestei minorități are o curbă descendentă, pornind din perioada dintre cele două războaie mondiale și până astăzi:

1930 -- 745.421, reprezentând 4,1% din populația României, respectiv 23,7% din populația Banatului, 8,9% din populația Bucovinei și 7,9% din populația Transilvaniei;

1948 -- 343.913, reprezentând 2,2% din populația României;
1956 -- 384.708, reprezentând 2,2% din populația României;
1977 -- 359.109;
1992 -- 111.301;
2002 -- 60.008, reprezentând 0,3 % din populația țării.

Deoarece sunt foarte diferiți între ei, îi vom prezenta pe regiuni.

Șvabii sătmăreni (în germană *Sathmarer Schwaben*) locuiesc în județele Satu Mare și Maramureș. Fac parte dintr-un grup mai mare de șvabi și se ocupă în general cu agricultura. În anul 1712 ajunge primul grup în Maramureș, la cererea contelui Alexander Károlyi care vroia să-și repopuleze teritoriile devastate de războaie. Au format aproximativ 40 de localități, unele compact șvăbești, iar altele mixte, și trăiau într-un regim de iobăgie, neprimind pământ de la stăpânii lor. În același secol vine un al doilea val, al țipțerilor¹⁴, agricultori, mineri sau meșteșugari, urmați apoi de alții, formând importante comunități. Fiind de confesiune catolică, în Ardeal acești germani au primit mult din limba și cultura maghiară a bisericii catolice. În perioada de după război și apoi după 1989, unii s-au reîntors în Germania.

Șvabii bănățeni (în germană *Banater Schwaben*¹⁵). Spre diferență de șvabii din nordul țării, cei din Banat provin din zone mai largi ale lumii germane: Alsacia-Lorena, Luxemburg, Palatinat, Austria, Elveția, malurile Rinului, etc. Mulți dintre acești coloniști erau apoi îmbarcați la Ulm, sau în alte porturi germane, și apoi, pe Dunăre ajungeau până la Belgrad, de unde își continuau drumul spre Banat.

¹⁴ Termenul "zipser" derivă de la numele localității "Zips", un oraș care pe vremea colonizării lor făcea parte din Imperiul Habsburgic (Ungaria de Nord), actualmente orașul Spis, Slovacia, locul originar al acestei etnii. Ei au fost colonizati la sfârșitul sec. XVIII (1773 la Vișeu de Sus, Maramureș). În Zips au ajuns în sec. XII, venind din Bavaria și Saxonia.

¹⁵ WILHELM, F.,- KALLBRUNNER, J., *Quellen zur deutschen Siedlungsgeschichte in Südosteuropa*, Schriften der Deutschen Akademie (München) Heft 11, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1936. EHRLE, J. J., *Banatul, de la origini până acum 1774*, Editura Facla, Timișoara 1982. Vezi și site-ul: <http://www.banater-schwaben.de/>.

După victoria repurtată de Austria asupra Imperiului Otoman în anul 1716, Imperiul Habsburgic demarează o puternică campanie de colonizare a acestei provincii, distrusă de războaie. Între anii 1718-1740 asistăm la primul val de colonizări (colonizarea carolină, după numele împăratului Carol al VI-lea), sosind aici până la 40.000 de coloniști. Mulți au murit din cauza condițiilor grele de viață, sau din cauza ciumei din anii 1738-1739. Ca și cei din nord, și aceștia erau săraci, însă avantajul lor a constat în faptul că în al doilea val de colonizări (colonizarea tereziană, 1744-1772, cu aproximativ 75.000 coloniști), împărăteasa Maria Tereza le-a acordat diferite scutiri și ajutoare financiare, pentru a-i determina să se stabilească aici și să-și valorifice propriile talente și aptitudini. Al treilea val de colonizări are loc în perioada 1782-1787 (colonizarea lui Iosif, după numele împăratului Iosif al II-lea). Acum au venit aproximativ 60.000 de coloniști. Este impresionant numărul mare al celor veniți, un proces asemănător, în contextul timpului, cu emigrările actuale ale românilor în vestul Europei. Satele lor au fost construite conform spiritului german, ordonate, cu biserica, primăria și școala în centrul localității. De fapt, întregul proces al colonizării a fost urmărit și controlat în detalii de către puterea imperială austriacă.

Teritoriile în care au ajuns coloniștii nu erau prea sănătoase, fiind pline de mlaștini, ceea ce a cauzat multe epidemii și foamete. Este de admirat tenacitatea acestor noi veniți care nu au cedat în fața obstacolelor și pericolelor, mulți dintre ei plătind cu prețul vieții dorința de o viață mai bună pe aceste meleaguri. Datorită muncii lor statornice, în secolul al XIX-lea Banatul a devenit grâнарul imperiului.

Căderea imperiului austro-ungar în anul 1918 și Tratatul de la Trianon din anul 1920, aduc cu sine declinul puterii maghiare, oferind astfel posibilitatea șvabilor bănățeni să se afirme pe toate planurile. După instaurarea dualismului austro-ungar, germanilor le fusese interzis să aibă școli proprii. Acum, situația se schimbă radical în bine; alături de școli și alte instituții de cultură, sociale, caritative, ei pot respira în deplină libertate noul climat al României mari și libere. Timișoara, ca centru al teritoriului, devine un important centru cultural și economic. Se înființează un teatru propriu și alte publicații, ziare și reviste, iar ca populație, șvabii reprezintă o treime din numărul total al locuitorilor,

apreciați de toți pentru profundul lor spirit catolic și pentru profesionalismul în muncă de care dădeau dovadă.

Criza economică din anul 1930 determină pe mulți șvabi să plece în Statele Unite ale Americii, Brazilia sau Argentina, de unde nu s-au mai întors. Apoi, simpatia acestora pentru guvernul nazist al lui Hitler, după 1933, și participarea lor în război alături de Germania, a făcut ca după anul 1944, să fie priviți cu ostilitate atât de armatele sovietice, cât și de către noul regim care se instaurează în România. Și în Iugoslavia lui Iosif Broz Tito, șvabii sunt tratați cu ostilitate, persecutați și alungați din țară. În România, asistăm la deportarea multora în Uniunea Sovietică, sau în Bărăgan (1951), de unde însă mulți se reîntorc în localitățile lor după 1955. Însă după cinci ani, mulți sași transilvăneni sau șvabi bănățeni încep să emigreze în Germania, proces ce continuă sub regimul condus de Nicolae Ceaușescu. Se estimează că aproximativ 200.000 de germani din Transilvania au părăsit România în timpul regimului comunist, statul german plătind guvernului român o mare sumă de bani pentru răscumpărarea acestora.

După căderea regimului comunist la sfârșitul anului 1989, mulți șvabi părăsesc România, reîntorcându-se în țara mamă. Din populația de cca 750.000 de germani, au mai rămas aproximativ 60.000, în mare parte populație adultă sau în vârstă¹⁶. La Timișoara există Teatrul German de Stat, ca și licee cu limba de predare germană. Din punct de vedere politic, sunt reprezentați de Demokratisches Forum der Deutschen in Rumänien – DFDR (Forul Democratic al Germanilor din România).

5. Minoritățile din Bucovina¹⁷

Anexarea Bucovinei la Imperiul Habsburgic și dependența administrativă a

¹⁶ MUNTEANU, I., *Emigrări din Banatul istoric la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX*, în *Analele Banatului*, Timișoara, 2005.

¹⁷ DIACON, V., *Vechi așezări pe Suha Bucovineană*. Pagini monografice, Iași, Universitatea „Al. I. Cuza”, 1989, Colecția „Românii în istoria universală”, IV/3, 320 + 32 p. Informațiile despre minoritățile din Bucovina reprezintă o prelucrare a unei părți din lucrarea menționată în această notă.

acesteia de Galiția, mulți români de aici au început să emigreze spre Moldova, ceea ce a alarmat autoritățile austriece, determinându-le să ia măsuri pentru a stopa acest fenomen și a-i determina pe cei plecați să se întoarcă acasă¹⁸.

Înainte ca românii să-și abandoneze casele, a sosit pe aceste locuri o populație nu prea numeroasă de **huțuli**, considerați, de cele mai multe ori greșit, ruteni¹⁹. În 1774, într-o catagrafie întocmită de autoritățile militare rusești²⁰, din totalul de 82 de capi de familie, cât număra Stulpicaniul, zece sunt notați cu prenumele la care s-a adăugat apelativul *rus*. Evident, nu este vorba, de o populație de origine rusă, ci de huțuli care vorbeau un dialect de origine slavă, mai exact un dialect al limbii ucrainene. La Frasin erau înregistrate un număr de zece familii²¹, ale căror nume se termină în *-iuc*, cu multă probabilitate, tot de origine ucraineană²². În documentele timpului, acum sunt menționați și primii polonezi veniți aici, iar huțulii sunt prezenți deja și în alte localități, precum Ostra și Gemenea. Huțulii au venit din Galiția, mai exact din Pocuția, din cauza lipsei de lucru și a foametei²³.

La începutul secolului al XVII-lea ei s-au așezat pe valea Ceremușului până la Câmpulungul-Rusesc și Răstoace. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-au extins spre sud, coborând cu o bifurcație la Cârlibaba, iar pe alta, pe cursul superior al Moldovei până la Breaza și pe afluenții Moldovei, Moldovița și Suha, ocupând satele Argel, Moldovița, Valea Boului, Ostra și Gemenea²⁴. La data ocupării Bucovinei, numărul familiilor huțănești așezate pe braniștile mănăstirilor Sucevița, Moldovița și Voroneț era neînsemnat. Actualmente, huțulii locuiesc în comunele [Izvoarele Sucevei](#), [Ulma](#), [Brodina](#), [Moldova-Sulița](#), [Breaza](#), [Moldovița](#), [Cîrlibaba](#) și [Vatra Moldoviței](#) (în [judetul](#)

¹⁸ Vezi NISTOR, I., *Românii și rutenii în Bucovina*, București, 1915, p. 124.

¹⁹ Originea huțulilor este o problemă mult controversată. În legătură cu acest aspect, vezi Tancred Bănățeanu, *Arta populară bucovineană*, Suceava, 1975, p. 29—35.

²⁰ La acea dată Moldova se găsea din nou sub administrație rusă (27 septembrie 1769 — septembrie 1774). (O altă perioadă cu administrație militară rusă fusese 3 septembrie 1739 — octombrie 1739).

²¹ Vezi *Moldova în epoca feudalismului*, vol. VII, Partea I, Chișinău, 1975, p. 244-245.

²² MARTINIUC, C. I., *Bucovina (Moldova de Sus) între statistică și realitate*, Extras din „Cetatea Moldovei”; An II (1941), nr. 10, p. 9.

²³ DRAGOSLAV, I., *Bucovina. Conferință ținută la Ateneul român în seara de 14 decembrie 1914*, București, 1916, p. 12.

²⁴ Vezi I. Nistor, *o. cit.*, p. 39; MARTINIUC, C., *Câteva aspecte din viața huțulilor*, extras, Iași, 1939, p. 3.

[Suceava](#)) și comunele [Poienile de sub Munte](#), [Repedea](#), [Bistra](#), [Ruscova](#), [Rona de Sus](#), [Vișeu de Sus](#) (jud. [Maramureș](#)).

La scurt timp după anexarea Bucovinei, s-a pus problema colonizării acestui teritoriu, care oferea condiții excelente pentru o astfel de acțiune. La 25 martie 1782 i se propunea împăratului Iosif al II-lea să treacă la colonizarea Bucovinei, iar după vizita lui aici în anul următor, decide colonizarea acestei provincii cu **germani**. Primii coloniști germani în Bucovina au fost aduși în 1784 din Zips de către societatea care exploata minele de la Iacobeni. Ulterior, Anton Manz von Mariensee a adus coloniști din Leutschau și Käsmark pe care i-a stabilit tot la Iacobeni. Încetul cu încetul, au luat ființă coloniile²⁵ de la Luisenthal (Fundul Moldovei), Ludwigsdorf (Cârlibaba Nouă), Mariensee (Cârlibaba Veche), Pojorâta; în 1807 ia ființă Eisenau (Prisaca Dornei), în 1809, Freudenthal (Valea Stânei) și Russ pe Boul (Valea Boului), apoi Fiirstenthal (Voivodeasa), Bori (Boureni), Buchenhain (Poiana Micului), Lichtenberg (Dealul Ederei), Bădeuți, Satu Mare și altele.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, vin coloniști din Boemia, care se stabilesc la Frasin (1804)²⁶, Păltinoasa și Capu Codrului. Aceștia erau tăietori de lemne. Începând cu 1809 se produc infiltrații cu coloniști germani, muncitori și specialiști, la Bucșoia și Stulpicani, ca urmare a apariției activității miniere. Aceștia constituiau o minoritate negliabilă față de populația română din regiune. Abia după instalarea germanilor la Schwarzthal (1838) și împrejurimi, s-a constituit și la Stulpicani o colonie germană mai mare, iar pe valea Ostrei alte două colonii marginase numai de nemți din Boemia: Molid și Gura Ostrei²⁷. La Gemenea și Slătioara coloniștii nu formau o colonie compactă. Se ocupau cu tăiatul lemnului și cu mica agricultură. În Bucșoia și Frasin existau, în 1857, un număr de 296 de catolici²⁸.

Germanii din Stulpicani aveau ogoarele în vatra satului sau în imediata apropiere, dar roadele obținute de pe acestea nu ajungeau pentru întreținerea familiei și de aceea

²⁵ Vezi R. F. Kaindl, *Geschichte der Bukowina*, Cernăuți, 1898, p. 77.

²⁶ NISTOR, I., *Istoria Fondului Bisericesc din Bucovina*, Cernăuți, 1921, p. 33.

²⁷ *Bukowina — Heimat von gestern*, 2 Auflage, Karlsruhe, 1956, p. 158—159.

²⁸ Arh. St. București, fond Ministerul Cultelor și Învățământului, Pachet 13, dosar 31/1852—1918, p. 347.

bărbații lucrau în pădure sau în fabricile de cherestea, iar femeile se ocupau cu munca câmpului.

Cea mai interesantă colonie rămâne Schwarzthal, lângă Negrileasa. Istoria nașterii acestei colonii este captivantă. Era pe la 1830, când, în principatul Schwarzenstein din Boemia, unde își câștiga cu greu existența, tăind copaci și făcând puțină agricultură, o populație destul de numeroasă, sosi propunerea de emigrare cu făgăduința unor pământuri bune în Bucovina, între Solea și Clit²⁹. Propunerea a fost acceptată și în aventura aceasta li se alătură și germani din Bavaria. Cu toții erau foarte săraci. Tot bagajul și copiii l-au transportat cu câte un cărucior tras de mână. Când se ajungea la urcuș erau înhămați câinii. După o călătorie de șase săptămâni au ajuns la Rădăuți. De la Rădăuți s-au deplasat spre Solea spre a-și lua în primire pământul făgăduit, dar administratorul Koch nu i-a primit. Se reîntorc la Rădăuți, unde își câștigă existența ca zilieri. La 4 aprilie 1837 nu se asigurase pământ pentru noii veniți. Din cauza numărului mare de solicitări, problema colonizării nu era privită cu ușurință de autorități. La 9 martie 1837 autoritățile consideră că 100 de familii germane și slovace ar putea fi colonizate în regiunile păduroase și pustii din jurul Stulpicanilor și din partea superioară a Văii Humorului³⁰.

Referindu-se la locuitorii satului Ostra, *Cronica Parohiei Gemenea* consemnează, în 1891, că aici locuiesc 20 de familii de germani „numiți *Deutsch Bohmen*, de către poporul nostru numiți *Teucipini*, care germani au venit în aceste părți, după dzisa unor bătrâni din popor, cu trăsuri trase de câini cam pe la al 3-lea, al 4-lea și al 5-lea deceniu al secolului al 19-lea din țara Bohemiei...” Printr-o muncă titanică, ei au tăiat pădurea seculară și și-au făcut cele necesare traiului, ajungând să prospere într-un timp relativ scurt, întrucât valea devenea neîncăpătoare, încep să se extindă spre Negrileasa, cumpărând pământ și pășuni bune „de multe ori pentru o sticlă de țuică”³¹.

În 1890 coloniștii din Schwarzthal erau în număr de 450 de suflete. Ei veniseră din

²⁹HOFFMAN, M., *Wie unsere Gemeide Schwarzthal entstand*, în „Katholischer Volks Hauskalender für die Bukowina”, 1936, Cernăuți, p. 137.

³⁰KAINDL, R.F., *Deutsche Arbeit in der Bukowina*, München, f. a., p. 10.

³¹STARK, J., *Deutschboemisch Ausiedlungen, in Ost — Osterreich*, Leipzig, 1910, p. 15.

Seewiesen, Eisenstein și Rehberg³². Până la repatrierea lor după al doilea război mondial, și-au păstrat complet portul, obiceiurile, limba, modul de a locui, arhitectura. În 1910, un contemporan, J. Stark, ne spune că viitorul acestor coloniști este sumbru din cauza numărului mare de copii, în medie 8—10 copii de familie, dar și unele cu câte 15 copii. Din Schwarzthal, o parte din ei a plecat, cu timpul, în alte localități: Stulpicani, Slătioara, Frasin, Ostra, Gura Humorului, Zăhărești, Dumbrava.

În 1886, coloniștii germani din Ilișești trimit un delegat în America „ca să se încredințeze despre starea de acolo și să le raporteze. Delegatul s-a întors. Raportul său a fost mulțumitor. Vreo douăzeci de familii germane își vând acuma pământurile și-s gata de ducă în America”³³. Și din Schwarzthal pleacă, probabil mai târziu, în America, Canada și Brazilia³⁴.

Cu timpul, în satele bazinului, în afară de huțuli și germani, s-au stabilit evrei, slovaci, italieni. În 1890, la Gemenea, erau 5 familii de germani și 5 familii de evrei. La Ostra în 1905, erau 24 familii de germani. Recensămintele din 31 decembrie 1910 și din 29 decembrie 1930 înregistrează un număr mare de străini³⁵. Reușita acțiunii guvernamentale de colonizare masivă a Bucovinei cu elemente aparținând unor neamuri diferite s-a datorat mai întâi faptului că Austria a acordat pentru Bucovina o scutire de armată de 50 de ani. Pentru a se sustrage efectuării stagiului militar, un număr foarte mare de elemente străine se stabilesc pe pământul Bucovinei.

Populația de origine germană a conviețuit cu românii autohtoni, circa 150 de ani, fără fricțiuni și fără lupte șovine. În noiembrie 1919, germanii din Frasin scriau: „Noi am fost totdeauna prieteni sinceri și onești ai poporului român, cu care am trăit deja 140 de ani în bună înțelegere...”³⁶. În 1938, bunele relații dintre cele două naționalități erau constatate și la Bucșoaia. Românii de aici afirmă că: „nemții muncesc alături de tine, nu

³²STARK, J., *o. cit.*, p. 14.

³³„Revista politică”, Suceava, an I (1886), nr. 3.

³⁴HOFFMANN, M., *o. cit.*, p. 140.

³⁵MANUILA, S., *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930*, vol. II, București 1938, pp. 114—115.

³⁶Arh. St. Suceava, fond Serviciul de Siguranță Câmpulung, dosar 3/1919, f. 39.

ca domnii care se plimbă și ne cumpără munții”³⁷. Despre germanii de la Stulpicani și Schwarzthal se scria în 1908 că întrețineau relații pașnice cu românii și că meritul pe această linie revine conciliantului filoromân, preotul romano-catolic din Stulpicani, H. Schüttler”³⁸.

După o conviețuire atât de lungă, germanii se văd nevoiți să-și părăsească casele și să se repatrieze. Epopeea repatrierii germanilor din Bucovina de Nord începe în toamna anului 1940, după care urmează repatrierea celor din partea sudică. Dintre cei rămași aici, în anul următor unii sunt duși la muncă în Uniunea Sovietică. Intorcându-se apoi în Bucovina, nu rămân aici, ci se repatriază în Austria sau Germania federală. **Germanii din Basarabia** au fost colonizati de Rusia care, după Pacea de la București din 1812, preluase Basarabia de la turci. În anul 1919, în Basarabia locuiau circa 80.000 de germani. După anexarea Basarabiei de către Uniunea Sovietică, în vara anului 1940, majoritatea germanilor s-au repatriat, ca și cei din Bucovina.

Din marea familie a germanilor prezenți în țara noastră, menționăm și minoritatea **landlerilor**. Aparțin grupului de sași transilvăneni și sunt prezenți în câteva comunități din orașul și județul Sibiu. Ei sunt aduși aici în secolul al XVIII-lea, din Austria. Fuseseră catolici, iar apoi au îmbrățișat confesiunea luterană, pentru care motiv au fost expulzați în cadrul inițiativelor de recatolicizare a celor ce abandonaseră credința catolică.

6. Polonezii

Originile prezenței polone în nordul Moldovei trebuie căutate în Evul Mediu (secolele XIV-XV), când, datorită politicii de bună vecinătate cu regatul catolic se formează episcopiile catolice de Siret și Baia. Ulterior, la începutul secolului al XVII-lea, și episcopia catolică de Bacău este înființată tot datorită tratatelor cu Polonia, iar episcopii sunt tot polonezi³⁹. După împărțirea Poloniei, în 1772, mulți polonezi au venit

³⁷TIRILUNG, M., *Bucșoia, un sat de muncitori forestieri și industriali din Bucovina, în 60 sate românești cercetate de echipele studențești în vara 1938*, București 1941, vol. V, p. 174.

³⁸„Buciumul” (Câmpulung Moldovenesc) an I (1908), nr. 1, p. 55.

³⁹Despre catolicismul moldovean, vezi studiul sintetic: DUMEA, E., *Istoria Bisericii Catolice din Moldova*, Sapiientia, Iași, 2006.

în Moldova, stabilindu-se la Solca (1784), Cacica (1785) apoi și la Slatina Mare, Slatioara, Trestioara, Pleșa etc. În 1792, după ce s-a inaugurat mina de sare de la *Cacica*, autoritățile austriece au adus aici 20 de familii de polonezi, mineri experimentați. Comunitate crește, devenind o adevărată comunitate catolică majoritar poloneză, existând însă și familii de români, germani și ucrainieni. Biserica și școala au avut rolul decisiv în configurarea acestei comunități, astăzi loc de pelerinaj catolic la sanctuarul Sfintei Fecioare Maria. Ulterior, sosesc alți polonezi din Silezia sau Slovacia, formând comunități la Solonețul Nou, Poiana Micului și lână Suceava, la Moara⁴⁰.

7. Evreii

Motivul pentru care prezentăm această minoritate, nu este cel al importanței ei numerice, ci cel istoric în trecutul țării noastre, ca și strânsa legătură religioasă pe care o au credincioșii Vechiului Testament cu toți cei care cred în Isus Cristos.

„Există un popor, care este răspândit printre toate popoarele din toate provinciile regatului tău. Legile lor sunt diferite de legile altor națiuni, și nu respectă decretele regale; așadar, nu se cade ca domnia ta, regele, să-i tolerați” (Eстера 3, 8).

Cu multă probabilitate, primii evrei au ajuns în [Dacia](#) odată cu instalarea puterii romane. Pe la începutul erei noi majoritatea poporului evreu locuia în afara [Israelului antic](#), (dintre care, un mare număr pe teritoriul actualei [Italia](#)).

În istoria țărilor românești, ei sunt prezenți încă la începuturi. Astfel, când domnitorul Roman I înființează orașul care-i poartă numele, sunt prezenți și evreii. La fel, sunt și în București, ocupându-se cu negustoria, sau având alte profesii, moștenite din generație în generație. Locul lor de proveniență îl reprezintă Europa de vest (aşkenazi sau sefarzi). Persecutarea lor în Occident, sau mai târziu în Ucraina, în secolul al XVI-lea, îi determină să se refugieze în aceste locuri, unde domnitorii, interesați de aportul lor la dezvoltare economiei, a comerțului în special, le acordă multe privilegii. În secolele

⁴⁰Informații despre organizarea comunităților catolice de etnie germană sau polonă din Bucovina se pot găsi și pe site-ul oficial al Diecezei Romano-Catolice de Iași: www.ercis.ro.

XVIII și XIX, situația lor se înrăutățește în Galiția, ceea ce provoacă un alt val de emigrări în Moldova și Transilvania, unde sunt primiți de autoritățile de aici, mult mai tolerante decât în alte părți⁴¹. În Transilvania, evreii ardeleni contând pe o dinamizare a afacerilor, au fost în curând decepționați de unele restricții: locația, unele restrângeri ale dreptului de a-și extinde activitățile de import-export în țări străine, etc.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, împăratul Iosif al II-lea acorda evreilor dreptul de a locui, în toate orașele libere regești și de a-și exercita liber activitățile comerciale. Se mențin însă destule restricții privind modul de viață pe care evreii doreau să-l ducă pe firul tradiției lor străvechi. Evreii se adaptau cu ușurință civilizației, negoțului, meseriilor și capitalismului incipient, necesare societății românești. Conducătorii comunității, numiți *hahambasa* sau *starosti*, erau confirmați de domnitori și se bucurau de privilegii, fiind scutiți de dări, taxe fiscale și vamale, având prerogative de demnitar.

În general, evreii, în diaspora lor, au vegheat întotdeauna și pretutindeni la menținerea și cultivarea tradiției. De aceea, drepturile acordate erau condiționate de importanța existențială, atât pentru evreii sefarzi, cât și pentru evreii aschenazi, (numiți astfel, după locul provenienței lor, primii din Imperiul Otoman și Peninsula Iberică, ceilalți din nordul, nord-vestul și estul Europei). Conduita lor moral-juridică, viața tradițional-religioasă, erau reglementate însă, de aceeași învățătură cuprinsă în *Thora* (Vechiul Testament) și în *Talmud* (comentariile rabinice la Thora).

De aceste drepturi specifice pentru practicarea vieții cultural-comunitare, evreii au beneficiat din plin în Țările Române, viața lor comunitară având sprijin mai ales din partea domnitorilor fanarioți, însă aceștia au adoptat și unele măsuri antievreiești.

La începutul secolului al XIX-lea, o dată cu apariția *Codului Callimachi* (1817) în Moldova, și al lui Caragea (1818) în Țara Românească, apar noi reglementări cu referire la străini în general, și la evrei în special.

În Regulamentul Organic (1831-1832) s-a formulat pentru prima dată principiul că necreștinii nu pot beneficia de drepturi civile și politice. În general, Regulamentul Organic a avut o serie de prevederi restrictive și discriminatorii pentru evreii din Țările

⁴¹ Cfr. ESENASY, V., *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol I, București 1986.

Române: orice evreu care nu-și putea demonstra o sursă de existență, era considerat vagabond și supus expulzării.

În ciuda unor măsuri restrictive, adoptate împotriva evreilor, numărul lor crește pe tot parcursul secolului al XIX-lea, în special după Pacea de la Adrianopol (1829), când în Țările Române pătrunde capitalul apusean. Domnitorul Mihai Sturdza va duce o politică de atragere a evreilor în Moldova.

Dacă unii exponenți ai doctrinelor antisemite considerau ca fiind o veritabilă tragedie pentru națiunea română integrarea evreimii în societatea românească, cei care au analizat importanța capitalului străin în modernizarea României au subliniat aportul constructiv al evreimii în acest context istoric. Conducătorii Revoluției din 1848, tocmai pe temeiul recunoașterii rolului evreilor, cer în Dorințele Partidei Naționale din Moldova emanciparea treptată a israeliților, iar în *Proclamația de la Islaz*, la punctul 21, «Emanciparea israeliților și drepturi politice pentru toți compatrioții de altă credință». În același timp, numeroși intelectuali evrei s-au alăturat Revoluției din 1848: pictorii Barbu Iscovescu și Daniel Rosenthal, cel din urmă fiind autorul renumitului tablou „România revoluționară”; bancherii evrei, precum Hillel Manoach și Davicion Bally au acordat importante sume de bani în sprijinul revoluției.

Înfrângerea revoluției a împiedicat procesul de emancipare a evreilor din Țările Române. Totuși, evreii au beneficiat, după revoluție, de unele drepturi civile. După Unirea Principatelor (1859), domnitorul A. I. Cuza, care i-a numit pe evrei „români de cult mozaic”, a depus toate eforturile pentru a grăbi emanciparea „românilor de rit israelit”.

Prin înlăturarea lui A. I. Cuza de la domnie și aducerea în țară a prințului Carol de Hohenzollern, a început pentru evrei, un nou regim de vexațiuni. Prima Constituție modernă adoptată în 1866, în loc să fi consfințit dreptul la cetățenie pentru locuitorii evrei, i-a transformat prin articolul 7 în apatrizi. Inițial, Ion Brătianu a promis acordarea cetățeniei pentru evrei. Dar, în final, sub presiunea unor grave tulburări antisemite de stradă și a protestelor din parlament, s-a introdus alineatul 2 la articolul 7, în următorii

termeni: numai străinii de rituri creștine, pot dobândi împământenirea, oficializându-se astfel, o problemă evreiască în societatea României moderne.

În anii războiului pentru cucerirea independenței de stat a României, populația evreiască a contribuit la eforturile tuturor locuitorilor țării, pentru cauza dobândirii independenței de stat. În anul 1878, după Războiul de Independență, sub presiunea Congresului de pace de la Berlin, s-a modificat articolul 7 al Constituției din 1866. Conform noului articol și locuitorii necreștini au putut dobândi cetățenia română. Prin modificarea articolului 7 al Constituției, masa evreilor a rămas fără cetățenie, devenind victima legislației restrictive aplicată străinilor. Ulterior, măsurile legislative discriminatorii rămân, iar în anul 1942 mareșalul Ion Antonescu se plângea că «s-a jidovit țara și s-a compromis economia românească și puritatea rasei noastre». „Soluția finală” a lui Hitler se numea “curățirea terenului” la Antonescu. Atât Mișcarea Legionară, cât și guvernul antonescian se fac vinovate de uciderea sau fuga din țară a circa un sfert de milion de evrei. Menționăm faptul că ierarhia ortodoxă, cea catolică, sau de altă confesiune, nu au manifestat public atitudini antisemite⁴².

Antisemitismul românesc a fost de o factură socio-economică, cu rădăcinele adânc înfipte în straturile sociale medii și superioare, politice, academice, economice și culturale ale populației majoritare române, dar fără priză marcată în cadrul marelui masă a poporului. Acuza de deicid era un pretext, un instrument de manipulare a maselor, dar nu o cauză. *Antisemitismul activ românesc* a avut ca principală țintă eliminarea acestei *concurențe neloiale* prin blocarea accesului evreilor la posibilitățile de studiu, de creere și de exprimare, excluderea din instituțiile de știință și cercetare, din instituții de cultură - teatre, interzicerea intelectualilor de a-și exercita profesia, îngrădirea oricărei posibilități de dezvoltare economică, jaful legalizat („românizarea”) sau nu, mergând până la violență fizică - teroare, deportare și exterminare. Aceasta ideologie și-a avut inspirația din ideologia antisemită europeană, mai ales din Germania, Austria, Franța și Rusia, ajunsă la apogeu în regimurile de tip național-socialist și fascist.

⁴² De exemplu, se cunoaște faptul că episcopul catolic de Iași, Mihai Robu a dispus eliberarea de certificate de botez evreilor, care astfel, dovedindu-se “creștini”, să poată fugi din România.

Regimul comunist, instaurat în România după război a garantat prin [Constituție](#) emanciparea tuturor etniilor. În realitate, antisemitismul - interzis prin lege - a îmbrăcat forme noi. [Dictatura proletariatului](#) a acționat cu asprime față de «elementele burghezo-moșierești», neproletare, «cu origine nesănătoasă», «cosmopolite», cu rude în străinătate, etc., care formau marea majoritate a evreilor din România. Mișcarea sionistă, al carei țel era emigrarea și autodeterminarea evreilor în Israel, a fost calificată drept "burgheză", "naționalist-șovină" și chiar "fascistă" și a devenit unul din obiectivele represiunii comuniste. Actele antișovine nu au reușit să înăbușe dorința majorității etniei evreiești de a emigra spre statul evreiesc nou creat (în 1948), Statul [Israel](#). Presiunile internaționale asupra lui [Gheorghe Gheorghiu-Dej](#) pentru a permite emigrarea evreilor au început să dea roade. Plecarea evreilor s-a produs în două etape, prima, între anii 1954-1955, în care au fost lăsați să plece bătrâni, invalizi și cei fără studii superioare și a doua, după anul 1958, caracterizată prin plecările în grupuri mici, cu întreruperi. Nicolae [Ceaușescu](#) s-a folosit de dorința evreilor de a emigra, într-un mod mai eficient - el i-a vândut *per capita* , între 3.000 – 9.000\$ fiecare, în valută forte, depusă direct, se spune, în conturi speciale, la bănci elvețiene. La sfârșitul secolului al XX-lea, numărul evreilor cetățeni români, în România a scăzut sub 7.000 așa că această comunitate etnică-religioasă, constituită în mare parte din oameni bătrâni, a devenit numeric un „rest sfânt” al unor timpuri demult apuse⁴³.

Politica de eliminare a locuitorilor evrei din corpul social al țării a venit de multe ori în contradicție cu nevoile obiective ale dezvoltării social-economice, care nu s-au putut lipsi de capitalul evreiesc, de experiența profesională a evreilor în domeniul organizării și administrării activității industriale și comerciale, al rețelei bancare ș.a.

Factori activi în dinamica societății românești, în ciuda tuturor tensiunilor și conflictelor interetnice, evreii s-au considerat evrei-români. Ei și-au asumat destinul

⁴³Recensământul din [1930](#) atestă prezența în România a 756.400 evrei. După [Holocaust](#) au supraviețuit circa 425.000. Majoritatea supraviețuitorilor au emigrat în [Israel](#). Recensământul din anul [2002](#) raportează în România 6.179 evrei.

istoric al poporului român, implicându-se și participând activ la marile evenimente economice și culturale ale acestei țări⁴⁴. Actualmente, inițiativele de promovare a evreilor sunt prezente în multe structuri statale sau private din România, ele demonstrându-ne, printre altele, vitalitatea acestui popor, care, în pofida tuturor vicisitudinilor timpului, își continuă existența, rămânând unit în jurul Thorei și păstrându-și identitatea sa națională. Fidelitatea evreilor față de credința străbună și pentru sângele lor, de urmași ai lui Avram, poate fi un bun exemplu pentru mulți creștini, și un motiv de confruntare cultural-religioasă, benefică tuturor.

⁴⁴ Vezi studiul lui Gyémánt Ladislau, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, III/1-2, (Coordonator în colab. cu Lya Benjamin), București, Edit. Hasefer, 1999, pp. 610 – 608. Vezi și: <http://www.divers.ro/files/evreii.html>.



Sinagoga din Braşov

8. Statul național și minoritățile

Problema minorităților în cadrul statului național unitar românesc de după 1918 se pune pe multiple planuri. A existat și există un învățământ în limba unor minorități, precum, de exemplu, cele maghiare sau germane, în Transilvania, la fel cum există astăzi atâtea școli, licee sau universități, fie statale, fie particulare, unde se predă în limbile minorităților, sau se învață limbi de largă circulație internațională.

Promovarea unei limbi sau a unei culturi într-o limbă sau alta reprezintă un vehicul de îmbogățire culturală și interculturală. Mai mult decât în alte părți ale țării, Transilvania rămâne un model, în primul rând Banatul cu centrul său, orașul Timișoara. Interculturalitatea nu este un concept, o realitate nouă a timpurilor prezente. Dintotdeauna a existat curiozitatea sau interese variate ale majorităților de a cunoaște cultura minorităților. În provincia de peste munți, luminatul pastor saș Stephan Ludwig Roth (1796-1849), scria că „... diferitele naționalități sunt doar fragmentele unei unități mai mari” și „nici un popor nu mai crește dintr-o rădăcină separată. Întreaga cultură este un bun obștesc, nu bunul unui popor, ci al omenirii”, iar „varietatea lingvistică este un dar al cerului”.⁴⁵ Roth a fost unul dintre cei mai progresiști intelectuali ai Transilvaniei, influența sa exercitându-se deopotrivă atât în sectoarele cultural-economice, cât și în cele social-politice. Plecând de la realitatea etnică a Transilvaniei, el a militat cu însuflețire pentru respectarea drepturilor tuturor naționalităților și pentru crearea unui climat favorabil progresului în toate domeniile. Larga și progresista lui viziune asupra identității și drepturilor minorităților s-a dovedit a se fi născut cu mult înainte de vreme, ea nefiind nici măcar astăzi înțeleasă și aplicată în întregime.

Este bine de știut faptul că Transilvania, tocmai prin multitudinea de etnii și culturi, a fost terenul propice pentru promovarea diversității sub toate aspectele ei. Chiar

⁴⁵KÖNIG, W., Teze privind ”revoluția educațională”, în *Transilvania și sașii ardeleni în istoriografie. Din publicațiile Asociației de Studii Transilvane Heidelberg*, Editura Hora, Sibiu și Arbeitskreis für Sieberbürgische Landeskunde e.V. Heidelberg, 2001, p. 112.

dacă inegalitățile sociale persistau, încet se afirma frumusețea și importanța limbii și a culturii care este vehiculată de acest canal lingvistic, iar în promovarea culturală, bisericile și școlile erau și vor rămâne principalii promotori.

Este cunoscut rolul primordial al Școlii Ardelene și al Bisericii greco-catolice în formarea conștiinței latinității poporului român, a apartenenței sale la istoria și cultura occidentală creștină catolică, ce a gravitat în jurul Romei și a papalității. În România de peste munți, Blajul a fost perceput ca Mica Romă de către intelectualitatea și marii patrioți români, locul de unde a răsărit soarele românilor. Tot acest oraș a fost și centrul unor mari manifestări populare ale românilor, pentru dreptate socială și libertate națională. Dacă unirea de la 1700 cu Roma a unei părți a românilor ortodocși din Transilvania ar fi fost împărțită de majoritatea românilor, cu multă probabilitate, România ar fi fost astăzi în orbita culturală și civilizatoare a popoarelor occidentale, revenind la matca inițială în care o propulsase Imperiul roman și creștinismul greco-latin al antichității. Apartenența la ortodoxismul slavo-bizantin a fost însă mai puternică, iar în anul 1948 Biserica Ortodoxă Română, colaborând cu noul regim de la București dirijat de Moscova, și-a luat revanșa asupra ”rătăciților” greco-catolici, constrângându-i să revină în mare parte în rândul Bisericii de la care ”dezertaseră” cu două secole și jumătate mai înainte. Se stinge astfel o șansă istorică a românilor; contextul actual al globalizării și intrării acestei țări în UE redeschide însă perspectivele unei reveniri culturale a românilor în orbita popoarelor occidentale, chiar fără să renunțe la confesiunea ortodoxă. Pentru celelalte provincii ale românilor, Țara Românească și Moldova, conștiința unității lor a fost mai mult politică, centrată în jurul domnitorilor, teritorială și apoi națională. Nu putem însă vorbi până în secolul al XIX-lea de o conștiință a acestor populații de apartenență la neamul latin, legat intrinsec de catolicism, ceea ce ortodoxismul refuza cu îndârjire. Ca putere religioasă și morală, Biserica Ortodoxă era pe prim plan, impunându-și poziția în numele lui Dumnezeu și al prezenței ei multisekulare pe teritoriile acestor țări, din care ocupa în Moldova aproape două treimi, iar în Tara Românească mai mult de o treime.

Situația politică și culturală începe să se schimbe în timpul și după domnia lui Alexandru Ioan Cuza, iar după Marea Unire din anul 1918, fermentul cultural ia accente profund naționaliste, degenerând în legionarism, adică ură de rasă, mai ales împotriva maghiarilor și evreilor. După al doilea război mondial, instaurarea comunismului a însemnat deportarea, expulzarea sau încurajarea să plece din țară a germanilor și evreilor. După bolșevismul primilor ani, urmează național-socialismul și apoi comunismul epocii lui Ceaușescu, în care perioadă maghiarii sunt considerați aproape dușmani ai națiunii românești, iar rromii nu sunt recunoscuți ca etnie și minoritate națională, și ca atare, nu li se respectă dreptul la propria cultură.

După schimbările din anul 1989, revenirea la democrație a însemnat pentru minoritatea germană mai ales un nou exod, voluntar de această dată, spre țara mamă, Germania. Numeric, doar naționalitățile maghiară și rromă au o importanță mai mare, și, în contextul relațiilor dintre majoritatea românească și minorități, se naște în România și interesul pentru interculturalitate. Aici, legătura dintre etnie și religie rămâne încă destul de puternică. Astfel, constatăm că există români ortodocși majoritari, minoritatea germană luterană și catolică, minoritatea maghiară calvină, catolică și unitariană, minoritatea evreiască mozaică, minoritatea armeană ortodoxă și catolică, minoritatea turcă musulmană etc. Mai puțin s-a vorbit și se vorbește despre minoritatea rromilor, care sunt de confesiune ortodoxă. Conform ultimului recensământ, din anul 2002, în Moldova, minoritatea catolică, mai ales din județul Bacău, se declară aproape în totalitate română, deși până spre mijlocul secolului al XX-lea, în majoritatea satelor populația vorbea curent limba maghiară în graiul ceangăiesc, iar limba română, atât cât o cunoșteau, o foloseau mai ales în relațiile cu românii ortodocși sau în relațiile oficiale, în general. Menționăm apoi faptul că actualmente, spectrul confesional s-a lărgit, la fel cum este mai frecventă trecerea de la o confesiune religioasă la alta. Nu mai este atât de puternică nici ideea de a uni confesiunea religioasă cu apartenența etnică.

Minoritățile își cer multe drepturi, printre care unul repetat mereu, și anume dreptul la educație în limba maternă. O minoritate consistentă ca număr, dar inegală în multe privințe în raport cu alte minorități, este cea a rromilor. În raport cu majoritatea, ei

sunt inferiori la nivel de integrare socială, educație, autoreprezentare în forurile de conducere și afirmare a propriei identități culturale⁴⁶.

Legislația românească protejează și favorizează identitatea minorităților. Privind întreaga problematică a acestora, nu putem să nu remarcăm faptul că în perioada comunistă totul era supus ideologiei de partid, pentru consolidarea unui stat care să nu mai fie ciopârțit de nici o putere străină, așa cum se întâmplase prin Dictatul de la Viena din 1940⁴⁷, și nici de către persoane din interior, care nu fac corp comun cu neamul românesc din punct de vedere etnic, cultural și ideologic⁴⁸.

În actualul context, învățământul se ghidează după legea publicată în anul 1995⁴⁹, lege ce a suferit multe modificări, așteptându-se publicarea unei noi legi care să corespundă mai bine cerințelor actuale în care România face parte din UE. Articolul 8 al acestei legi ne spune că învățământul de orice grad se desfășoară în limba română, dar și în limbile minorităților naționale, sau în limbi de circulație internațională, necesitate ce se verifică din ce în ce mai mult. În localitățile sau zonele unde sunt prezente minoritățile, învățământul se organizează și funcționează și în limbile lor. Toți, însă, români sau de altă etnie, trebuie să își însușească limba oficială, adică limba română, care este și limba documentelor școlare de orice grad, deși înscrisuri se pot elibera și în limbile minorităților. Capitolul XII ne prezintă învățământul pentru persoanele aparținând minorităților naționale. Acestea au dreptul să studieze și să se instruiască în limba maternă la toate nivelurile și formele de învățământ, precum și la tipurile de învățământ pentru care există o cerere suficientă, existând posibilitatea ca, în funcție de necesitățile

⁴⁶A se vedea Mircea Kivu, "Comentarii pe marginea Barometrului Relațiilor Interetnice", în *Interculturalitate...*, p. 86.

⁴⁷Un act internațional ("arbitraj") impus de Germania nazistă și Italia fascistă, prin care România a fost silită să cedeze aproape jumătate (43.492 km² cu o populație de aprox. 3 milioane de locuitori, cea mai mare parte fiind maghiari și români) din nordul [Transilvaniei](#) în favoarea Ungariei horthyste. Atunci, maghiarii au salutat cu bucurie anexarea lor la Ungaria. Este semnificativ faptul că în timpul vizitei papei Ioan Paul al II-lea la București în perioada 7-9 mai 1999, minoritatea catolică maghiară din Transilvania a fost prezentă într-o măsură cu totul nesemnificativă.

⁴⁸HITCHINS, K., *România, 1886-1947*. Traducere din engleză de George G. Potra și Delia Razdolescu, Humanitas, București 1998. Acest autor, membru corespondent al Academiei Române, are studii dintre cele mai importante referitoare la istoria României în perioada monarhiei.

⁴⁹Vezi această lege cu toate modificările aduse până în anul 2003: http://www.uvt.ro/regulamente/leg_inv.pdf.

locale, să se organizeze la cerere grupe, clase, secții sau școli cu predarea în limbile minorităților naționale. Limba și literatura română, Istoria românilor și Geografia României se predau în toate școlile și pentru toți elevii, deci și pentru cei de altă etnie. Articolul 123 aduce o noutate îmbucurătoare, și anume posibilitatea de a deschide instituții de învățământ superior multiculturale⁵⁰. Inițiative și mici realizări în acest sens au fost și sunt în România. Institutul intercultural din Timișoara⁵¹, Institutul de Studii Multiculturale și Interculturale din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj⁵² sunt doar două exemple. Menționăm și cursurile ce se fac în universități sau în licee, în toată țara, și care promovează cunoașterea și dialogul intercultural.

9. Cultura și minoritățile în programul de guvernare 2004-2008

Din cele 27 de capitole ale programului de guvernare a Guvernului României pentru perioada 2004-2008⁵³, capitolul al treilea era dedicat integrării europene, al cincilea educației, capitolele 22 și 23 culturii și cultelor, iar capitolul 25 relațiilor interetnice. În capitolul privind politica în domeniul educației, se preciza:

- „dezvoltarea învățământului în limba maternă conform nevoilor cetățenilor, inclusiv elaborarea manualelor școlare, conform dezideratelor comunităților, tradițiilor democratice și reperelor europene;

- crearea condițiilor instituționale prin elaborarea cadrului legal, privind înființarea unor facultăți de stat în limbile minorităților naționale”.

Capitolul 22, dedicat politicii culturale, dorea să valorifice potențialul culturii pentru coeziunea și incluziunea socială, protejând identitatea și diversitatea culturală sub toate formele ei de manifestare. Considerăm ca acest capitol era foarte generos referitor la promovarea culturală, a instituțiilor și programelor ei de dezvoltare.

⁵⁰Vezi și: Legea 151/1999 privind aprobarea Ordonanței de urgență a Guvernului nr. 36/1997 pentru modificarea și completarea Legii învățământului nr. 84/1995, Art. 123, par. 1.

⁵¹<http://www.intercultural.ro/rom/index.html>.

⁵²<http://ismi.ubbcluj.r>.

⁵³ http://www.gov.ro/programul-de-guvernare__c1211p1.html.

Capitolul 25, dedicat relațiilor interetnice, afirma clar și explicit intenția guvernului de a păstra și promova identitatea minorităților naționale, astfel încât acestea să se poată manifesta plenar sub aspect cultural, lingvistic, religios, educativ și în viața publică, ”în conformitate cu angajamentele României în procesul de integrare în Uniunea Europeană, precum și cu documentele europene și internaționale în materie”. Era subliniată combaterea oricărei forme de discriminare și șovinism încurajându-se valorile diversității. Învățământul în limba maternă trebuie promovat de la clasele elementare până la cel universitar, la fel cum în mass media minoritățile își au spațiul lor adecvat, în raport cu numărul și zona unde sunt prezente. Trebuie păstrat apoi și patrimoniul confesional, respectându-se libertatea de conștiință și cea religioasă. O atenție deosebită este acordată romilor: ”Problematika legată de comunitatea romilor reprezintă un domeniu aparte, care necesită atât eforturi pe plan intern, cât și corelarea cu eforturile europene de eliminare a decalajelor din societate”. Guvernul se angajează pe toate planurile posibile pentru a-i scoate din starea de sărăcie economică, socială, educativă, culturală. Sunt de admirat toate aceste declarații și angajamente, dar rămâne de văzut cât de serioase au fost toate aceste angajamente, acum în anul 2010.

Important de menționat este Proiectul de lege privind statutul minorităților naționale din România, elaborat de UDMR și respins de Senat la sfârșitul anului 2005⁵⁴ și care nu a fost legiferat. Această întârziere se datorează în primul rând luptelor dintre partide, dovedindu-se astfel că un proiect ce vizează tutelarea și promovarea valorilor minorităților devine instrument de luptă politică, ceea ce contravine clar politicii programului de guvernare, care afirmă cu claritate faptul că intenționează ”depolitizarea” învățământului, de exemplu. Sunt câteva probleme ce trebuie neapărat reținute în acest proiect. Cea mai delicată o reprezintă ”autonomia culturală”, prezentată în capitolul al V-lea. Articolul 55 definește astfel autonomia culturală: ”În sensul prezentei legi, autonomia culturală înseamnă dreptul unei comunități naționale de a avea competențe decizionale cu valoare normativă și administrativă în problemele privind identitatea sa națională, culturală, lingvistică și religioasă, prin organe alese de către membrii săi”. Această

⁵⁴http://www.divers.ro/proiectul_legii_privind_statutul_minoritatilor_nationale_ro.

definiție iese însă dintr-un cadru posibil și aplicabil, întrucât în probleme privind identitatea religioasă contravine legii din anul 2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor⁵⁵. Orice cetățean este liber să îmbrățișeze orice credință sau convingere religioasă, sau să nu profeseze niciuna, iar statul îi garantează acest drept, care însă este lezat prin acest articol. Identitatea religioasă se confundă aici cu cea culturală, și chiar dacă religia contribuie la crearea unei anumite culturi, tutelarea acesteia din urmă nu poate constrânge niciodată individul să aibă o anumită convingere religioasă. Articolul 56 detaliază competențele autonomiei culturale în domeniul învățământului, mass media, religie, iar în raport cu statul și autoritățile sale, relațiile și tratativele vor fi purtate de un Consiliu Național al Autonomiei Culturale.

Nu reprezintă o noutate expresia de minoritate națională: ”Art. 3. (1) Prin minoritate națională se înțelege orice comunitate de cetățeni români, care trăiește pe teritoriul României de cel puțin 100 de ani, numeric inferioară populației majoritare, având propria identitate națională, etnică, culturală, lingvistică și religioasă specifică, pe care dorește să o păstreze, să o exprime, și să o dezvolte”. Identitatea acesteia ”constituie o valoare fundamentală a statului român, recunoscută și protejată prin lege. În înțelesul prezentei legi elementele identității sunt: limba, cultura, patrimoniul cultural imobil și mobil, tradițiile și religia. Art. 8. (1), (2). Art. 9. (1): ”Statul recunoaște și garantează minorităților naționale și persoanelor aparținând acestora dreptul la exprimarea liberă a identității naționale în toate domeniile vieții politice, sociale, științifice, culturale și economice”. În ținutul majoritar secuiesc al județelor Covasna și Harghita, UDMR încearcă prin acest proiect atât tutelarea și protejarea culturală, adaptarea la pluralismul european, dar și un interes de castă pe care autoritățile centrale de la București nu sunt deloc dispuse să-l legisfeze, de unde și tergiversarea acestui proiect pe parcursul a trei ani deja.

10. Concluzii

⁵⁵http://www.dreptonline.ro/legislatie/lege_libertate_religioasa_regimul_cultelor.php.

Prin includerea României în UE, interculturalitatea se impune ca o necesitate a dialogului și conviețuirii umane. Contactul firesc cu alte popoare, culturi, religii și civilizații devine o realitate curentă la care are acces, ba chiar este introdus orice cetățean, mai ales prin mass media. Statul european, dacă ne putem permite să-l numim așa, presupune formarea unui cetățean a cărui identitate este încă în construcție. Construirea unei identități cetățenești europene în domeniul cultural revine în bună măsură în sarcina școlii, mai ales a celei universitare. Acceptarea reformei ”Bologna” reprezintă un prim pas în această direcție, însă perspectiva interculturală necesită timp și condiții de afirmare. Dacă pe căile cibernetice, comunicarea la nivel european și planetar a devenit o realitate curentă, din păcate circulația persoanelor și motivațiile culturale ale acestora de a se deplasa dintr-un spațiu într-altul este încă îngreunată de lipsa unor căi adecvate, precum autostrăzile sau trenurile rapide, de exemplu. În această privință, România este codașă în UE. În zona strict interculturală, rezultate destul de modeste există în învățământul în limba minorităților și în inițiative instituționale bune, dar reduse ca arie de răspândire geografică. Este de admirat efortul minorităților în a-și afirma identitatea și de a o promova în rândul propriilor membri, însă atunci când discursul identitar ajunge în contact cu majoritatea românească, lucrurile se complică, interesul pentru o cunoaștere și stimulare reciprocă fiind destul de scăzut. Ca preț al susținerii discursului minoritar de către majoritate, aceasta din urmă cere minorității o mai bună integrare în spațiul cultural majoritar, iar minoritatea cere exact contrarul: o mai largă promovare atât în interiorul minorității, cât și în întreaga țară, a propriei identități. În relațiile dintre UDMR și majoritatea românească există încă puternice suspiciuni care împiedică un dialog fructuos și o îmbogățire culturală reciprocă.

Discursul intercultural devine și mai greoi atunci când este vorba despre romei. Deschiderea lor culturală este încă destul de redusă, iar dacă școala reprezintă un mediu și un mijloc de dezvoltare culturală, nu trebuie ignorate efectele negative ale lipsei de interes pentru școală, de care dau dovadă atât de mulți romei care se limitează doar la frecventarea școlii elementare, refuzând chiar și pe cea gimnazială, ca să nu mai vorbim de liceu sau facultate.

În acest domeniu, ca și în altele, legate de cultură în general, România duce lipsă gravă de motivații, metode și mijloace inteligente pentru o promovare la nivel general a populației atât în interiorul propriilor granițe, cât și în spațiul cultural european. Din păcate, asistăm neputincioși la un declin cultural, evident atât în școală cât și în societate în general. Criza generală de identitate umană antrenează și cultura. Interesele partidelor politice, rivalitățile economice, concurența nelocală, divinizarea banului și a progresului material, populismele de prost gust, interesele de castă ale bisericilor, sincretismele religioase și toată confuzia în care trăiește omul contemporan îl fac prea puțin sensibil pentru un discurs cultural sau intercultural profund, matur și deschizător de noi perspective. Este de admirat interesul și efortul Directoratului General pentru Educație și Cultură din cadrul Comisiei Europene⁵⁶, al Ministerului Culturii și Cultelor din România⁵⁷ și al atâtor altor organisme și instituții care promovează cultura și dialogul intercultural și interreligios, însă considerăm că în ansamblul ei, societatea românească, după gustul amar al deziluziilor rezultate din perioada comuniste, nu a reușit încă să gaste o nouă hrană culturală sănătoasă și convingătoare pentru timpurile în care trăim. Din punct de vedere religios, constatăm în prezent că sintagma român = ortodox fascinează pe foarte puțini, și nici universalismul catolic sau ”personalismul” cultelor protestante nu sunt suficient de convingătoare pentru a coaliza masele în jurul unui crez comun. Dimpotrivă, tendința evidentă de a cantona religia în sfera privată și intimă a individului ne face să credem că mulți își închipuie o lume nouă în care ”homo religiosus” să reprezinte doar o notă privată, fără relevanță publică, a cetățeanului. Credem că din profundă convingere interioară, având o bază creștină comună, religiile și bisericile ar trebui să colaboreze mult mai mult atât între ele, cât și cu instituțiile civile, pentru a ”definiție” a omului în concordanță atât cu natura lui, cât și cu timpurile în care trăim. Mai grea este situația bisericilor din Occident, victime ale atâtor secularizări sau laicizări, și care se văd nedreptățite la tratativele de la masa comună europeană. Alta este situația în lumea ortodoxă, în care, datorită unei strânse legături în trecut dintre tron și

⁵⁶ http://ec.europa.eu/dgs/education_culture/index_en.html.

⁵⁷ <http://www.cultura.ro/>.

altar, legătură atacată doar de reforma comunistă, acum și-a putut reface legătura din perioada antebelică. Biserica ortodoxă și-a consolidat bine structurile, râvnind chiar la o restituire integrală a ceea ce i-a fost confiscat (ne referim la dorința ei de a avea în proprietate codrii Bucovinei), însă ne permitem să ne întrebăm dacă nu cumva dorește mai mult o înavuțire și o consolidare a propriilor structuri, și mai puțin un serviciu concret adus omului de azi, un dialog cu lumea contemporană.

Un alt criteriu de definire a omului concret îl reprezintă apartenența lui la o anumită cultură și un anumit spațiu cultural-geografic. Statul național se regăsește în identitatea națională, sub toate aspectele ei. În raport cu el, partidele politice, în afară de rolul de a promova o anumită ideologie și un anumit crez socio-politic și economic, trebuie să colaboreze cu structurile statului pentru a promova identitatea națională, valorile și cultura propriilor cetățeni, indiferent de apartenența lor etnică, sau de orientarea lor politică. Din nefericire, spectrul politic românesc este departe de acest crez, ideal. Simptomatic, rechinii noii puteri politice, l-au atacat pe marele om politic Corneliu Coposu (1914-1995), care a reprezentat un ideal etic, politic și religios, iar acesta îl considerăm un exemplu sugestiv pentru lipsa de înțelepciune a partidelor politice românești actuale, atât în raport cu valorile trecutului, cât și cu prezentul.

Spațiile în care se poate dezvolta mai bine dialogul despre cultură și cel intercultural, sunt în general cele de confluență a unor culturi diferite, în țara noastră, Transilvania în primul rând. Diversitatea, sub toate formele ei, nu reprezintă un handicap sau un motiv de discordie, ci un stimul pentru reflecție, cunoaștere și îmbogățire reciprocă. Este adevărat faptul că o cultură superioară se impune în fața alteia, mai slabă și mai puțin reprezentativă. Dialogul intercultural are menirea de a promova orice formă culturală, iar identitatea omului contemporan credem că trebuie să se cristalizeze printr-o formare interculturală. În acest sens, este de dorit ca după apariția unor realități materiale, economice și comerciale diferite (tehnologii, industrie, bunuri de larg consum, etc) să apară și să se dezvolte valori spirituale, culturale ale altor popoare, în satul global în care începem să trăim.

Interesul major doar pentru un câștig material este nociv tuturor, și celor care îl dobîndesc, și celor ce nu-l au și-l doresc mai presus de orice altceva. Angajarea persoanelor cu toate energiile lor într-o muncă, ca sursă nu doar de existență, dar și de confort sau îmbogățire materială continuă, le face să uite că viața are și alte valențe, alte orizonturi, alte frumuseți, decât strălucirea ademenitoare a eurodivinității. Pe de altă parte, cei rămași în urmă, se vor simți complexați în fața celor avuți, se vor stima mai puțin, așa cum sunt rromii, sau vor fi considerați de majoritatea autohtonă ca niște paria ai societății, imposibil de integrat, sau simple instrumente de muncă.

Pentru o vindecare a bolilor prezentului, se cere o bună cunoaștere a trecutului. Este foarte important de știut, de exemplu, că în trecutul nu prea îndepărtat existau în Transilvania mulți iobagi români sau secui, așa cum existau în Moldova mulți robi țigani. Această cunoaștere ne eliberează de balastul și fantomele trecutului și ne ajută să combatem mai bine orice formă de discriminare actuală, vindecând astfel trupul României și făcându-l plăcut și competitiv în raport cu cel al popoarelor europene.

Verificarea cunoștințelor

1. Ce prevede Constituția României cu privire la statutul minorităților?
2. Descrieți evoluția minorității maghiare din România.
3. Prezentați momentele cele mai importante din istoria minorității rrome.
4. Care sunt grupurile cele mai importante ale minorității germane?
5. Enumerați minoritățile din Bucovina.
6. Specificați raportul dintre stat și evrei. Cum s-a manifestat antisemitismul?

II. OCCIDENTUL ȘI LUMEA SLAVO-BIZANTINĂ

1. Începuturile culturii românești în spațiul european

1.1. Considerații generale

În conștiința omului contemporan din Europa, convingerea unei apartenențe la un anumit spațiu cultural și geografic este destul de clară. Deși este preocupat zilnic cu problemele existențiale de pe prima treaptă a piramidei lui Maslow⁵⁸, românul știe că este creștin poate tot la fel de mult ca și faptul că aparține unei anumite comunități rurale sau orășenești. În trecut, universul său cultural era plasat de creștinismul propus de ierarhia bisericii, îmbinat cu elemente folclorice și mitologice.

Conștiința apartenenței sale la spațiul european coincide geografic și cronologic cu elementul de bază al acestui spațiu, adică creștinismul. Acest element fondant devine și mai evident, mai necesar atunci când omul de pe acest continent a fost atacat de către rivalul său, omul islamic, pericol evident după căderea ultimului bastion oriental al creștinismului, Constantinopolul, în anul 1453. Conștientă de poziția sa centrală în Europa, papalitatea s-a făcut portavoce a coalizării europene împotriva puterii semilunii, iar după înfrângerea acesteia la Lepanto, în anul 1571, la îndemnul papei Pius al V-lea, a mulțumit cerului și Sfintei Fecioare Maria pentru această salvare a lumii europene. Puterea Celui de Sus era considerată ca salvatoare și păstrătoare a lumii creștine, o lume așadar care stă sub semnul sacru creștin.

Conștiința unității continentului european se afirmă și odată cu marile descoperiri geografice, când în afară de faptul că omul european ia act de existența unor alte continente, a altor popoare, dobândește și alte repere la care să se raporteze și să se autodefinescă. Inițial, aceste descoperiri au avut ca scop consolidarea unei lumi etatocentrice (Statul Venețian, Portugalia, Spania) din rațiuni economice, iar mai apoi au

⁵⁸Renumitul psiholog umanist american Abraham Maslow (1908-1970) a clasificat nevoile oamenilor într-o formă piramidală. Acestea au în comun faptul că sunt instinctive, dar se deosebesc prin gradul de intensitate. Cele mai importante, vitale stau la baza piramidei, iar cu cât urcăm spre vârful piramidei, cu atât primordialitatea lor scade. Acestea sunt: 1. fiziologice (a se hrăni, a dormi), 2. nevoia de siguranță, 3. nevoia de dragoste și apartenență, 4. nevoia de autorespect, 5. nevoia de autorealizare.

devenit vectorii primordialii ce au dus la apariția unei lumi multicentrice. În lipsa banilor⁵⁹ ce stimulau comerțul și, prin urmare, producția la nivelul întregii Europe, soluția a fost mărirea sferelor de influență ale statelor-națiuni puternice, în afara granițelor lor deja existente. În finalizarea scopului economic, ulterior politic, științele exacte (geografia, matematica, fizica) au avut o contribuție semnificativă la consolidarea identității europene. Se constată așadar că fondul cultural european se formează atunci când locuitorii acestui continent trebuie să se raporteze la evenimente din afara granițelor lor: avansarea puterii islamice sau descoperirea lumii noi, până atunci, „spiritul european” modelându-se în funcție de supremația geo-politică, economică și culturală a unui anumit centru (cum au fost Atena, Roma sau Constantinopolul). Dimensiunea religioasă e marcată pentru următoarele două milenii de apariția și răspândirea creștinismului, care acționează ca un puternic catalizator pentru comunicarea valorilor culturale specifice popoarelor europene. Acesta este elementul principal care a ”salvat” Europa de ofensiva islamică, și tot el este elementul care a fondat lumea latino-americană, cucerită de europeni. Universalismul creștin în forma lui catolică aduce o unitate la nivel planetar, plecând din bătrânul continent și ducând peste tot un spirit, o cultură și o mentalitate care ne determină să afirmăm că Europa este un continent prezent oriunde pe glob, acolo unde sunt creștini.

1.2. Contextul românesc

Dacii și teritoriile lor sunt cucerite în timpul împăratului Traian (98-117), date ce marchează și începutul pătrunderii culturii și civilizației latine. Menționăm că în Scythia Minor (Dobrogea) cultura și civilizația grecească sau orientală în general pătrunseseră

⁵⁹ În Europa sfârșitului de veac XV circulația de monedă era scăzută din lipsa metalelor prețioase: aur și argint, deși, în minele de profil din Germania, Slovacia și Transilvania exista o activitate intensă în acest sens. Lipsa monedei circulante determina un preț scăzut al tuturor mărfurilor, fapt ce determina o încetinire a productivității. Nevoia de circulație a banului a fost un îndemn pentru a descoperi Asia și Africa unde, se povestea, ar fi existat cantități uriașe de metale prețioase.

Un al doilea motiv ce a stat la baza expedițiilor de descoperire a Lumilor Noi a fost prețul ridicat al „spîșeriilor” (aromatele și coloniile importate din Orient). Aceste produse nu erau mofturi, ci necesități stringente în medicina și gastronomia vremii, având în vedere că legumele erau puține, rotația culturilor necunoscută, iar singurul conservant- condiment european cunoscut era sarea.

deja de mai multe secole î. C. Inscripțiile și mărturiile creștine din perioada secolelor III-VI ne atestă o preponderență a culturii grecești, urmată de cea latină. Orbis-ul cultural latin ce gravita în jurul Romei va fi însă predominant, ceea ce face ca locuitorii Daciei să primească o limbă neolatină. Nu intenționăm o prezentare cronologică a evoluției și etnogenezei poporului român, acesta fiind obiectul altor științe, în primul rând al istoriei, ci doar ne permitem să afirmăm că în primele secole creștine aceste regiuni ale actualei României au gravitat cultural și religios în jurul Romei, fiind apoi înglobate în orbita politică și religioasă a Noii Rome, Constantinopolul. Așezarea geografică a României a făcut-o să devină și parte a culturii și civilizației greco-bizantine, sau slavo-ruse, păstrând însă fondul lingvistic de bază latin primit în antichitate.

O bună înțelegere a culturii românești necesită o cunoaștere a istoriei, culturii și civilizației europene de la sfârșitul antichității și din timpul evului mediu. Dacă până spre sfârșitul antichității lumea gravita politic și religios în jurul Romei, mutarea capitalei imperiale în Noua Romă, Constantinopol, de către primul împărat creștin, Constantin cel Mare, în anul 330, înseamnă începutul unei noi istorii și conturarea unui nou spațiu geografic politic și religios, diferit de cel latin, occidental.

Recunoașterea creștinismului de către împăratul Constantin în anul 313 va devine liantul cultural al popoarelor occidentale, care se convertesc și se formează ca regate sau imperii creștine în comuniune cu Roma, și vor rămâne în comuniune cu această capitală până la marea "revoluție" de la sfârșitul Evului Mediu, numită Reformă. Vehiculul cultural al acestor spații va fi limba latină.

În Estul european și în Orientul Mijlociu se formează o a doua arie de cultură și civilizație ce gravitează în jurul Noii Rome, cu limba de circulație greacă. În secolele VIII-IX, cele două arii culturale sunt deja bine constituite și destul de distanțate între dânsese. Renașterea carolingiană și apoi ascensiunea Sfântului Imperiu German, pe de o parte, iar de cealaltă parte, puterea imperială bizantină în perioada patriarhului Fotie sau apoi a lui Mihai Cerularie vor fi indicative pentru destinele diferite ale celor doi poli ai

creștinătății⁶⁰.

În a doua parte a secolului al IX-lea, mai precis în anul 863, începe o nouă istorie în Europa, atunci când apostolii slavilor, Ciril și Metodiu, invitați de principele morav Rastislav, încep să predice în Moravia în limba slavă, pentru formarea unei Biserici a moravilor care să se distanțeze de tutela politică a francilor sau a bavarezilor. Activitatea lor aici sau în Ungaria este susținută și binecuvântată de papa Adrian al II-lea (867-872). Ciril moare la Roma în anul 869, iar Metodiu, numit arhiepiscop de Sirmium (astăzi Sremska Mitrovica, Serbia) își continuă opera misionară în Moravia până la moartea sa, în anul 885.

Exemplul acestor moravi convertiți și al apostolilor lor este urmat de bulgari⁶¹. În [632](#) aceștia, conduși de hanul [Kubrat](#), au format un stat independent cunoscut ca „Bulgaria Mare”, mărginit spre vest de [Delta Dunării](#), spre sud de [Marea Neagră](#), spre sud-est de [Munții Caucaz](#), și spre est de râul [Volga](#). [Bizanțul](#) a recunoscut noul stat printr-un tratat semnat în [635](#). În anul 864, hanul acestora, Boris, convins că neamul său nu poate rămâne păgân în vecinătatea imperiului creștin de răsărit, decide să se convertească împreună cu supușii săi, și să formeze un regat creștin⁶². În anul 864, Boris a încercat o alianță cu Ludovic Germanicul, la care a trebuit să renunțe rapid din cauza intervenției armate a împăratului Mihai al III-lea, care nu putea suporta o posibilă extindere a puterii francilor până în Tracia și Macedonia. În anul următor, Boris se botează la Constantinopol, primind numele de Mihai, al nașului său, bazileul Mihai. Când însă cere nobilimii să se convertească, aceasta se revoltă; intervin din nou forțele armate bizantine

⁶⁰Ne-am permis să scriem cu majusculă acest termen deoarece el a rămas elementul fondant al culturii europene, chiar dacă rivalitățile politice și orgoliile unor persoane au divizat-o în anul 1054.

⁶¹“Habitatul primitiv al triburilor slave, conduse probabil de sarmați, se crede că se afla în regiunile dintre Vistula și Nipru, de unde au coborât spre sud, spre Marea Neagră și Dunăre, luând contact cu Imperiul Bizantin. Plecarea triburilor germanice dintre Vistula și Oder spre sud și vest a făcut posibilă înaintarea triburilor slave spre țărmurile Mării Baltice, până la Elba, unde s-au și stabilit: slavi baltici, polabieni, pomerani și sârbi. În estul Europei, până la Marea Mediterană și Imperiul Bizantin, slavii și-au răspândit treptat toate triburile formând baza popoarelor slave de astăzi, atât de variate: cehii și slovaci în Bosnia și Slovacia, bulgarii și avarii în Bulgaria de astăzi, croații și sârbii în Panonia și Iliria. Triburile rămase în așezările lor primitive spre Vistula și Oder, în vecinătatea polabienilor și sorbienilor, s-au numit mai târziu polonezi”:

DVORNIK, F., *Slavii în istoria și civilizația europeană*, Editura ALL Educational, București, 2001, p. 1-3.

⁶²Vezi: *Nuova storia della Chiesa*, editori M. D. Knowles, D. Obolensky, vol. 2, Torino 1980³, p. 336-342.

pentru restabilirea ordinii și impunerea cu forța a creștinismului în rândul maselor. Intervine și patriarhul Foție cu o lungă scrisoare în care îi explică noului convertit ce este Biserica și care sunt datoriile unui conducător creștin. Boris înțelege că Bizanțul vrea să-și impună un control complet asupra regatului său, și încearcă o soluție pentru a păstra o anumită autonomie față de puterea imperială, și anume formarea unei ierarhii bisericești naționale, bulgare.

Deoarece din partea patriarhului Foție nu sosea nici un semn de încurajare în această direcție, Boris se îndreaptă din nou spre Ludovic Germanicul și spre papa Nicolae I, rugându-l să numească un patriarh pentru Biserica din Bulgaria. Papa trimite imediat episcopi și îi trimite și o lungă scrisoare, așa cum făcuse și Foție. Fiindcă Boris nu primește de la Roma un patriarh, așa cum ceruse, în anul 870, și datorită influenței politicii bizantine, se îndreaptă împreună cu poporul său din nou, și definitiv spre Constantinopol, care acceptă existența unui arhiepiscop al bulgarilor, supus însă autorității patriarhale bizantine. În felul acesta, asistăm acum la formarea primei Biserici slave, sub jurisdicție bizantină.

Boris urmărește pe toate căile afirmarea neamului său, și dacă pe plan militar și politic a înțeles că nu poate fi autonom, încearcă pe plan cultural o autonomie a regatului său. Ocazia propice se ivește atunci când urmașii marelui apostol Metodiu, expulzați din Moravia, ajung în Bulgaria, principele îi primește cu toată bunăvoința, iar aceștia dau bulgarilor un cult și o liturgie în limba lor slavă. În această limbă este asimilată liturgia bizantină, păstrându-se însă identitatea național-religioasă bulgară, ceea ce reprezenta pentru moment o sinteză culturală perfectă. Se formează și un cler național bulgar, care gravitează în jurul a două centre culturale, Ohrida și Preslav, de unde forma creștină slavă va iradia și în teritoriile de la nordul Dunării. Preluând multe texte grecești, școlile din aceste centre vor produce multe cărți laice și religioase, hrănind timp de multe secole de acum înainte populațiile din Europa orientală cu o literatură de origine grecească, bizantină, dar în limbă slavă, în alfabetul chirilic.

După Boris, țarii Petru și Simon, Bulgaria intră în criză din toate punctele de vedere, ambient în care se naște secta fanatică a bogomililor, care pe un fundal de

nemulțimiri a majorității populației, țărani săraci, va contribui și la formarea, în centrul continentului, a sectelor albigenzilor. Dorința de autonomie a Bulgariei este anulată complet de bizantini, care la începutul secolului al XI-lea, în timpul bazileului Vasile al II-lea, supranumit Bulgarohtonul (ucigătorul de bulgari) o înglobează în Imperiu, devenind o provincie bizantină. Se crede că acum mulți bulgari, laici și clerici, s-au refugiat la nordul Dunării, întărind aici limba și ritul slav, înlocuind ritul dinainte greco-latin.

Această perioadă este considerată de unii istorici ca începutul aceluși "fatal destin al istoriei"⁶³, adică încorporarea românilor în cultura slavo-bizantină și consolidarea unei forme culturale de creștinism, care se va numi apoi ortodoxism, opus catolicismului și implicit Romei și papalității.

La sfârșitul secolului al XII-lea, în anul 1187, Bulgaria reușește să-și obțină din nou independența, devenind o mare putere europeană, cu capitala la Târnovo, iar Kalojan este încoronat rege de către un legat al papei Inocențiu al III-lea. După falimentul celei de-a patra cruciade (1204), relațiile dintre Roma și Bulgaria se vor deteriora, iar următorul țar, Ioan Asan al II-lea (1218-1241), rupe total legăturile cu Roma. Autocefalia patriarhatului bulgar de la Târnovo este recunoscută și de bizantini în anul 1235.

În secolul următor, asistăm la o renaștere a culturii, artei și vieții spirituale a bulgarilor, sub influența bizantină, mai ales a centrului de pe muntele Athos. În capitală exista o școală renumită unde se traduceau în paleoslavă opere bizantine istorice, hagiografice, liturgice. Perioada de înflorire a marelui centru de la Târnovo ia sfârșit odată cu ocuparea lui de către turci în anul 1393, iar Bulgaria devine de acum o provincie otomană. Sediul patriarhal este anulat, iar Biserica intră sub controlul total al patriarhiei din Constantinopol.

⁶³Referitor la această fază decisivă în slavizarea religioasă și înglobarea definitivă în jurisdicția Constantinopolului, vezi părerile unor istorici precum A.D. Xenopol, D. Onciul, S. Meteș, sau V. Pârvan. Toți afirmă că în această perioadă, prin Biserică, România va fi ruptă din spațiul latinității și încorporată definitiv în aria culturală bizantino-slavă. Un istoric al Bisericii Ortodoxe Române, M. Păcurariu, consideră ritul slav impus autohtonilor ca mijlocul salvator de păstrare a Ortodoxiei.

În acest context nou, se stabilesc legături strânse între mănăstirile bulgărești și populația de la nordul Dunării și cu țările care se formează acum. Autoritățile bizantine au decis includerea sub jurisdicția lor a mitropolitului ”Ungro-Vlahiei” cu sediul la Argeș (în anul 1330) și a mitropolitului ”Moldo-Vlahiei” cu sediul la Suceava (în anul 1401). Dacă juridic se impune supremația Bizanțului, din punct de vedere cultural, datorită vecinătății teritoriale, limba și cultura paleoslavă se consolidează în Bisericile românești ce se organizează acum, în același timp cu organizarea statală.

2. Influența slavo-bizantină în Europa prin intermediul culturii românești

Astăzi putem afirma fără greșală că estul și sud-estul Europei sunt dominate clar de popoarele slave, având în comun alfabetul cirilic, tradiții și obiceiuri specifice și un bogat tezaur cultural care variază de la un popor la altul (polonezii, ucrainenii, rușii, cehii, slovacii, sârbii, croații, slovenii, bulgarii).

Deși a rămas un popor de origine latină, lucru evident după analiza fondului principal lexical precum și a structurii gramaticale a limbii române⁶⁴, începând cu secolul al VI-lea poporul român este practic “închis” într-o masă de popoare slave. Ca urmare, influența acestora nu poate fi evitată și se resimte puternic în toate aspectele culturii românești.

Încreștinați în cea mai mare parte de misionari ai Imperiului Bizantin, deci de rit bizantin, slavii au interacționat cu acest popor unic în sud-estul Europei influențând în special limbajul și cultura bisericească. Așa se explică originea slavonă a celor mai mulți termeni bisericești, mai ales a celor referitori la ritual, la ierarhia și organizarea Bisericii, la tradiții și obiceiuri creștine și la primele sărbători.

Terminologia religioasă referitoare la principalele adevăruri de credință este în cea mai mare parte de origine greco-latină, așa cum, de fapt, a fost în tot spațiul imperiului roman, și cum a fost definită în conciliile ecumenice ale antichității, sau în scrierile

⁶⁴ Ideile tematice ale credinței sunt latine, de pildă: Dumnezeu, cruce, botez, drac, altar, creștin, păgân, biserică, etc.

sfinților părinți și ale scriitorilor bisericești.

Referitor la ritul în care s-a celebrat cultul creștin și la limba acestui rit, pentru perioada antică și până la încreștinarea și consolidarea stăpânirii bulgare, ne lipsesc documentele, izvoarele, iar ceea ce afirmăm se bazează doar pe contextul istoric și geografic al zonei. Cu siguranță că aici funcționa un rit liturgic, recunoscut de Roma, probabil un rit minor, în limba sau limbile de circulație ale creștinilor de aici, iar din mărturiile istorice, arheologice sau literare, ce le avem, constatăm că această populație vorbea limbile latină și greacă, iar începând cu secolul al VII-lea, avem și câte o mărturie creștină în limba noilor veniți, adică a slavilor. În zona Scythiei Minor (Dobrogea), care era în orbita culturală a Orientului, mai ales negustorii și comercianții creștini au favorizat pătrunderea și dezvoltarea ritului care se celebra în capitala imperială, Constantinopol, în limba greacă. Curios este faptul că localnicii, limba și cultura lor, nu se impun nici în terminologia religioasă dogmatică, de credință, nici în ritul liturgic, predominante rămânând, așa cum am afirmat, limbile latină și greacă, și apoi limba slavă pentru ritul liturgic și pentru organizarea bisericească. Autohtonii parcă rămân pasivi, nu au putere și nici inițiativă în acest lung proces de încreștinare și de dăinuire istorică în aceste teritorii.

De altfel, înconjurați de popoare slave, ca o insulă sau enclavă de etnie latină, locuitorii de pe teritoriul țării noastre reprezintă singurul popor din spațiul imperiului roman care nu are o dată oficială de încreștinare și nici capi politici și militari care să decidă încorporarea lor în marea masă a lumii creștine. În afară de inițiativele politice și religioase ale unor conducători de formațiuni prestatale din Transilvania, precum Gelu, Glad sau Menumorut, la sfârșitul primului mileniu⁶⁵, formațiuni dependente fie de bulgari, fie de bizantini, atunci când se vor forma statele feudale ale Moldovei și Țării Românești, în secolul al XIV-lea, populația de aici era deja creștină și încorporată în orbita culturală slavo-bizantină, dar fără o organizare și structuri bisericești proprii,

⁶⁵Vezi cornica anonimului maghiar din secolul al XII-lea, *Gesta Hungarorum. Faptele Ungurilor*, editura Nemira, București 2001.

depinzând juridic de puterile din sudul Dunării⁶⁶. Domnitorii Nicolae Alexandru Basarab va înființa Mitropolia Tării Românești în 1359, iar Alexandru cel Bun, o va înființa pe cea a Moldovei în anul 1401. Pentru a nu cădea sub influența politică și religioasă a Ungariei sau a Poloniei, ambii se vor decide pentru Ortodoxia bizantină, prezentă deja în popor. Conjunctura politică și localizarea geografică a acestor țări a favorizat păstrarea legăturilor religioase și culturale cu lumea slavo-bizantină.

Revenind la slavi, trebuie să spunem că au avut un mare avantaj cultural prin folosirea alfabetului chirilic, care reprezintă o adaptare la fonetica popoarelor slave a alfabetului minuscul grecesc, creație a fraților greci din zona Salonicului, Ciril și Metodiu. Acest alfabet devine rivalul celui latin, și un liant pentru popoarele slave ce intră în comuniune cu Constantinopolul, Noua Romă rivală Vechii Rome, condusă încă de la sfârșitul antichității de papalitate.

Deși până în 1054 nu existau încă noțiunile distincte de creștinism romano-catolic și ortodox, rivalitatea dintre cele două centre culturale, religioase și politice deja exista. Asupra popoarelor din Balcani influența bizantină se va manifesta și sub raport lingvistic prin alfabetul mai sus amintit.⁶⁷

O parte însă dintre popoarele slave (cum ar fi cehii sau polonezii) va intra în sfera de influență a Bisericii Latine, datorită așezării lor geografice și a ordinilor călugărești apusene de mai târziu care vor desfășura activități misionare și de propagare a doctrinei catolice (dominicani, franciscani, iezuiți).

Cazul bulgarilor este unul aparte, căci aici a fost o adevărată luptă pentru supremația religioasă, pentru includerea acestora în sfera proprie de influență spirituală, între cele două mari centre culturale, Roma și Constantinopol. În cele din urmă influența

⁶⁶Numeroși termeni culturali sunt de origine slavă: vlădică, moliftă, utrenie, cristelniță, clopot, colac, strană, tămâie, precista, stareț, schimnic, mucenic, potcap, moaște, spovedanie, sobor, prohod, popă, propovăduire, blagoslovenie, pravoslavnic, bogdaproste, sârăcusta, sârindar, etc. Vezi: DRĂGHICESCU, D., *Din psihologia poporului român* (Introducere), București 1900, pp. 223-225.

⁶⁷ „...înainte de sinodul de la Florența, Moldovenii după exemplul celorlalte nații cari își trăgeau limbile din graiul roman întrebuițau literile latine. Dar fiindcă în acel sinod mitropolitul Moldovei trecuse de partea Latinilor, urmașul său Teoctist, diaconul lui Marcu Efesianu, de neam bulgar, pentru a dezrădăcina cu atât mai mult sămânța catolicismului și să ridice totdeauna tinerilor puțința de a ceti sofismele Latinilor, a încredințat pe Alexandru cel Bun că, nu numai să surghiunească din țară pe oamenii de altă credință, ci să scoată și literile latine din toate scrierile și cărțile, și să întoarcă în locul lor pe acele slavone”. Cfr. Dimitrie Cantemir *Descriptio Moldaviae*, p. 152.

bizantină va câștiga datorită împrejurărilor geo-politice favorabile.

La noi misiunile apusene au ajuns mult mai târziu și cu succes doar în Transilvania, prin intermediul administrației maghiare, încât am rămas singurul popor vorbitor de limbă latină sub sfera de influență a spiritualității ortodoxe slavo-bizantine.

Cu toate că nu există o dată exactă a introducerii limbii slavone la noi, totuși se presupune că la sfârșitul secolului al X-lea Biserica și administrația o adoptaseră și erau deja obligate să o promoveze, în ciuda neînțelegerii ei de către marea masă a populației, țaranii sau târgoveții.⁶⁸

Din punct de vedere al culturii creștine îmbrăcată în haină slavonă, care a dominat secolul al XIV-lea și al XVI-lea, prin activitățile febrile ale scrierilor răspândite pe teritoriul românesc, trebuie subliniată îmbogățirea limbii literare, în formare, prin mulțimea sinonimelor ce se fixează în limbă, datorită dubletului slav, care este întâlnit în textele vechi, alături de termenul latin, grecesc sau autohton.

Amintim că numai la optsprezece ani de la apariția primei cărți cu litere chirilice, la Cracovia în 1490, apar la Târgoviște, în 1508, *Liturghierul lui Macarie*, *Octoihul* în 1510, *Evangheliarul* în 1512, *Molitvelnicul* în 1545, *Evangheliarul* în 1546 la Sibiu, *Mineiul de praznice* (Sbornic) în 1569 la Brașov, *Psaltirea slavo-română și cea slavonă* a lui Coresi, în 1577 la Brașov.

Ca literatură cu caracter laic, trebuie amintită cea mai importantă operă a literaturii de limbă slavo-română, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, manuscris din 1520-1521, precum și scrierile lui Udriște Năsturel, manuscris ce datează din 1566-1597. Interesant e faptul că la Mănăstirea Dealu a apărut, în traducere slavonă, în anul 1647, cartea călugărului Thomas Kempis (1380-1461), *De imitatione Christi*.

Creația originală slavo-română este foarte bogată, și amintim în acest sens un *Pomelnic al Mănăstirii Bistrița*, scris începând cu anul 1407 și copiat pe pergament în timpul domniei lui Ștefan cel Mare (1457-1504), la care s-au adăugat și alte nume, în

⁶⁸ „Aceasta e cultura pe care o puteau da Învățații din Moldova și Țara Românească: călugării după asemănarea celor din Serbia țineau cu îndărătnicie la singura carte legiuită și plăcută lui Dumnezeu, cartea slavonă. Literatura românească nu putea porni de la dânșii, cari cântau pe bulgărește până și isprăvile lui Ștefan cel Mare.” Cfr. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, p. 15.

secolul al XVI-lea și al XVII-lea, așa încât textul este foarte important pentru onomastica veche românească.

Desigur că numărul textelor e foarte mare, mai ales în perioada în care Țările Române au preluat opera dificilă de tipărire a cărților de cult și a celor auxiliare necesare spațiului ortodox dominat de musulmani. Despre această perioadă și importanța ei pentru cultura slavă avem o caracterizare făcută de un specialist, S.B. Bernstein: “Începând cu secolul al XV-lea Țara Românească și Moldova vor deveni unul din principalele centre ale culturii și științei de carte din Balcani. Aici se copiază un număr de texte religioase și laice, se creează în limba slavonă scrieri originale, iar limba cancelariei se dezvoltă o dată cu dezvoltarea rapidă a orașelor, comerțului și a marilor proprietăți mănăstirești și boierești. Acest creuzet de influențe va pune în circulație o limbă îmbogățită cu multe cuvinte românești, latine și grecești.

Pentru români, acest dat istoric a însemnat și o scoatere din evoluția firească a instituțiilor, în limba în care au funcționat până acum, iar suprapunerea altei culturi, total opuse celei romanice, ne-a rupt de țările cu care am avut un fond comun romanic, așa încât periodizarea culturii s-a făcut numai după introducerea acestei limbi de cultură, nerepresentativă pentru ethosul românesc, dar singura prezentă în documentele unei epoci dramatice.

Cercetătorului de astăzi și de mâine îi revine sarcina dificilă de investigare, prin refacerea, pe baza datelor culturii materiale și spirituale, a tuturor descoperirilor actuale din domeniile cele mai variate, a ansamblului socio-lingvistic, pentru a situa corect influența culturii slavone în cultura românească și europeană.”⁶⁹

Concluzionând, popoarele slave au marcat Estul Europei doar din punct de vedere lingvistic și etnic, deoarece în momentul venirii aici s-au întâlnit cu o cultură mult superioară pe care au adoptat-o într-un lung proces de aculturație, cultura bizantină.

Pentru cele care au rămas în nordul sau în centrul Europei a urmat în Evul Mediu o puternică influență occidentală prin misionarismul romano-catolic, pe care, de asemenea, au receptat-o și și-au însușit-o devenind ele însele mesagere ale acestei culturi:

⁶⁹ Aurelia Balan-Mihailovici, *o. cit.*, pp. 137-138.

“Totodată, o influență tot mai mare asupra culturii și spiritualității românești și în special asupra celei moldovenești încep să exercite marile curente culturale și spirituale europene. Este vorba în primul rând de valorile epocii renașterii europene, de umanism, de manifestarea unor elemente baroce care au venit în Moldova prin intermediul culturii și civilizației poloneze. Acestea au influențat esențial asupra istoriografiei noastre din secolul al XVII-lea”.⁷⁰

În secolul al XVIII-lea dispare și limba slavonă din Biserică, din literatură și din structurile statului, făcând loc celei naționale. Acest moment marchează și scăderea influenței slavo-bizantine la noi prin apariția perioadei burgheze și capitaliste cu influențe occidentale.⁷¹

În contextul european actual culturile slave corespund în mare parte cu zonele de influență comunistă din timpul războiului rece, cu țările fostului bloc socialist coordonat și monopolizat până în 1989 de Uniunea Sovietică. Situația acestor țări rămase în urmă din punct de vedere al dezvoltării economice ne-ar putea induce ideea că, într-o oarecare măsură, cultura slavă ar fi contribuit și ea la stagnarea civilizațională sau, cum spunea Huntington, că “Ortodoxia însăși ar fi și ea un factor retrograd și conservator, dăunător progresului.”⁷²

Nu suntem de acord cu această abordare a lucrurilor întrucât trădează o gravă confuzie între cauză și efect: în istoria zbuciumată a popoarelor slave ortodoxe, precum și a poporului român, nu apartenența etnică sau confesională, în sine, a constituit un handicap, ci contextul geo-politic nefavorabil.

„Cultura slavo-bizantină n-a fost cauza pentru care societatea românească a rămas multe secole într-o formă de viață simplă și patriarhală, ci tocmai, dimpotrivă, a fost efectul acestei forme de viață datorate împrejurărilor economice.”⁷³

⁷⁰ Andrei Esanu, *Contribuții la istoria culturii românești*, Editura Fundației Culturale Românești, București, 1997, p 10-11.

⁷¹ P.P. Panaitescu, *Contribuții la istoria culturii românești*, Editura Minerva, București, 1971, p 43.

⁷² Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, București, 1997, pp. 232-235.

⁷³ P. P. Panaitescu, *o. cit.*, Editura Minerva, București, 1971, p. 43.

Cel puțin pentru români, după căderea Constantinopolului sub turci în 1453 au urmat veacuri foarte grele în care s-au făcut eforturi susținute pentru păstrarea identității naționale. Românii din cele două principate (Țara Românească și Moldova) alături de slavii balcanici (bulgarii, sârbii) au deosebitul merit, nerecunoscut nici până astăzi, de-a fi oprit la porțile Europei valul invaziei otomane. Astfel se explică marea influență a tradițiilor islamice și orientale aici, pe care occidentalii au resimțit-o mai devreme și mai profund prin exodul filosofiei islamice din secolul al IX-lea, dar nu atât de agresiv și reduționist ca în Balcani.

În vreme ce Occidentul “clocotea” de ideile umaniste și de “revoluțiile iluministe” (având și ele printre alte cauze influența dilemelor filosofiei islamice transferate aici în Evul Mediu), românii (dar și popoarele balcanice) erau condamnați la o “pauză” culturală de peste 100 de ani, impusă de structurile conservatoare și retrograde ale domniilor fanariote, dezinteresate de soarta unui neam care le era străin⁷⁴. Este o perioadă în care singurele produse culturale (e drept, nu de neglijat) le dă Biserica.

După cum am arătat anterior, impactul slav asupra culturii românești vine concomitent cu influența Imperiului Bizantin, încât este aproape imposibil de delimitat exact, ce este de factură pur slavă și ce este de factură pur bizantină, cu atât mai mult cu cât cel de-al doilea concept reprezintă o sinteză culturală extraordinară care reunește în sine antichitatea greacă, elenismul, curente orientale, drept și administrație romană și creștinism ortodox.

De fapt, noțiunea de cultură pură nici nu poate fi acceptată, căci fiecare cultură este produsul interacțiunii mai multor factori și se construiește în relație cu alte culturi.

Totuși este evident că până în secolul al XVII-lea cultura românească este influențată de cea slavă sub aspect lingvistic, literar, iar celelalte domenii culturale: arhitectura, muzica, pictura, filosofia, religia sau dreptul stau sub semnul Imperiului Bizantin, adică a ceea ce a moștenit el de la cel Roman, metamorfozând spre ceva nou,

⁷⁴ „Prin necontenitele căsătorii ce au avut loc între familiile românești și cele grecești a intrat în masa atotmistuitoare românească mult sânge grecesc, a distrus în parte caracterul românesc, s-a fasonat cugetarea, s-a schimbat sensibilitatea și toate acestea se pot vedea și azi în toate manifestațiunile spiritului românesc; în elementele lui superioare, în politică, ca și în legislație, în concepțiunea administrativă ca și în veața socială, în școală ca și în Biserica”. D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român* (Introducere), București 1907, pp. 223-225.

unic și nemuritor pentru Europa: bizantinismul.

“Bizațul, cu tot ceea ce reprezintă el, nu ca autoritate a unei dinastii, sau ca superioritate a unei clase conducătoare care, acestea, puteau pieri într-o catastrofă, fără ca organismul bizantin, încheșat pe încetul în decursul veacurilor, să se fi resimțit neapărat, dar ca un complex de instituții, ca pe un complex politic, ca formație religioasă, ca tip de civilizație, cuprinzând moștenirea intelectuală elenică, dreptul roman, religia ortodoxă și tot ceea ce provoca și întreținea el în materie de artă, nu a dispărut, nu putea să dispară, o dată cu căderea pe rând, în veacul al XV-lea a celor trei capitale ale sale: Constantinopol, Mistra și Trapezunt.”⁷⁵

Întreaga moștenire culturală a Bizațului a migrat și s-a răspândit în toată Europa: în Italia, Spania și Germania prin spuma intelectualității grecești răspândită înainte și după asediul capitalei, în țările slavone și române ca o continuare firească a ceea ce marele Imperiu crease deja aici: o copie fidelă la scară mai mică a structurilor sale. De aceea, Nicolae Iorga atribuie Țărilor Române o sintagmă devenită celebră în istorie, numindu-le: *Bizance après Bizance* pe bună dreptate, sugerând prin aceasta și fidelitatea cu care acestea au păstrat tezaurul cultural bizantin.

Influența bizantină la noi s-a manifestat în special în Biserică, în artă și arhitectura sacră, dar și în organizarea statului.

Când s-a trecut de la cnezate și voievodate la primele state feudale românești, principatele, românii au luat ca model statele mai mari, cum era cel bulgar de la sudul Dunării (creat după modelul bizantin, deci indirect au adoptat stilul de guvernare bizantin). Codurile de legi erau traduse sau compuse după cele bizantini.

În arhitectură, stilurile bazilical și cruciform specifice artei bizantine din secolele XII-XIV sunt cele mai utilizate la noi, iar sculptura este de asemenea influențată: “decorația externă cu cărămidă goală tencuită sau alternantă cu piatră, în Muntenia sau brâurile în formă de dinți de fierăstrău care împrejmuesc bisericile din Moldova.”⁷⁶

⁷⁵ Nicolae Iorga, *Bizațul după Bizațul*, Editura 100+1 Gramar, București, 2002.

⁷⁶ Paul Constantinescu, *Bizantinismul în România*, Editura Atelierele grafice SOCEC & Co. societate anonimă, București, 1924, p. 50.

Frescele bizantine, mozaicurile sau tipologiile sfinților costelivi și uniformi, specifice în mijlocul unor peisaje reale dar simplificate grafic, dând un impresionism de culoare și expresionism de atitudine, apar pe majoritatea bisericilor românești construite până în secolul al XVIII-lea.

În Italia și apoi în Germania reprezentanții culturii grecești-bizantine vor evolua însă altfel, generând, după părerea unor istorici și cercetători, chiar Renașterea și Reforma.

O confuzie privitoare la bizantinism, așa cum a rămas el conservat o lungă perioadă de timp în Țările Române și Peninsula Balcanică este cea legată de un alt fenomen specific acestui spațiu geografic, și anume balcanismul.

Apărut ca urmare a coruperii societății grecești aflată sub stăpânire otomană, balcanismul nu este altceva decât moștenirea tristă a sistemului fanariot care se caracteriza prin totală lipsă de responsabilitate și interes pentru progresul țării conduse, printr-o exacerbare a impozitelor și taxelor, și printr-o umilire continuă a poporului de către niște conducători străini de neam, având ca scop doar îmbogățirea personală.

Este foarte interesantă și importantă această delimitare și înțelegere a bizantinismului ca moștenire a tot ceea ce a fost mai frumos, mai grandios, mai valoros și mai înălțător în cultura bizantină, valori care s-au transmis întregii Europe dar care s-au conservat bine mai ales în țările ortodoxe, tocmai datorită împrejurărilor istorice.

În ceea ce privește celelalte aspecte, negative, legate de perioada fanariotă în general, sau de atât de mult blamatul balcanism, ele trebuie analizate și judecate în lumina contextului istoric nefavorabil creat de expansiunea Imperiului Otoman. Despre acesta și despre modul în care el a influențat cultura românească și europeană vom vorbi în cele ce urmează.

Verificarea cunoștințelor

1. În ce măsură și sub ce formă alfabetul slavon impus în Tara Românească și Moldova a influențat formarea limbii române literare?

2. Specificați rolul limbii slavone (până în sec. al X-lea) în societatea civilă a timpului, la nivel administrativ și în Biserică, în Țara Românească și în Moldova.

3. Arătați rolul benefic al umanismului manifestat în Moldova prin intermediul culturii și civilizației poloneze.

4. În ce moment social-istoric al sec. al XVIII-lea limba slavonă dispăre din Biserică și administrația statală face loc limbii naționale?

5. Cum comentați afirmațiile :

-“Impactul slav a avut o influență nefastă asupra existenței, dezvoltării și afirmării poporului român”.

-“Ortodoxia reprezintă principala frână în fața deschiderii spirituale oferite de iluminismul occidental”.

(menționăm că aceste afirmații pot fi adevărate sau false)

6. Cum s-a manifestat și materializat bizantinismul la nivelul arhitecturii românești?

7. Care este rolul creștinismului în procesul de ontogeneză a poporului român și ce factori culturali (3) au contribuit la desăvârșirea acestuia?

3. Popular și național în cultura românească

În cultura noastră națională născută sub auspiciile romantismului, dorința de cunoaștere a profilului spiritual al poporului, pentru a-i reliefa specificitatea națională i-a preocupat atât pe gânditorii Școlii Ardelene care au subliniat în mod expres latinitatea limbii române, așa cum afirmase deja Dimitrie Cantemir, cât mai ales pe scriitorii din secolul al XIX-lea, unul dintre fiind Mihail Kogălniceanu, care era interesat de „compuneri originale” menite să reflecteze „duhul național”, deoarece traducerile, imitațiunile și adaptările nu pot face o literatură adevărată.

Specificul național, conturat într-un lung proces istoric, rezultă din chiar natura actului de creație ce stă sub semnul originalității, constituind modul firesc de existență a artei și culturii.

În cultura noastră limba a avut o importanță istorică deosebită, fiind primul argument invocat în favoarea comunității de neam și cultură, în dovedirea existenței pe acest teritoriu ca popor unitar. Limba română este o limbă unitară, fără dialecte și fără deosebiri între limba scrisă și cea vorbită.

Trăsăturile care evidențiază legăturile dintre creația cultă și creația populară reprezintă o particularitate cu urmări evidente în arta și cultura română. Creația folclorică a influențat continuu arta cultă, fiind sursă de inspirație.

Normele artistice au un caracter speculativ fiind circumscrise tripticului axiologic *adevăr, bine, frumos*, fiind judecate de timp care a impus selecții drastice la nivelul creației sensibile. Întrucât mentalitatea tradițională și comportamentele arhaice izvorăsc din religie, aceasta trebuie și ea inclusă în cadrul axiologic ce a determinat specificul existenței sătești, dar a acționat „pe cont propriu”, fiind preexistentă culturii savante.

Dacă ne referim pentru început la opera literară făurită de oralitate, normele ce îi guvernează parcursul sunt ritualurile, obiceiurile, prilejurile (pentru încadrare etnografică), doine, colinde, descântece, proverbe pentru sistematizare morfologică.

În această lume a valorilor estetice, nu contează pretextul care a dat naștere operei de artă, nici dacă autorul era analfabet sau diplomat universitar. Ceea ce contează este sensibilitatea și talentul ce determină rostirea frumosului, rezultând creații orale ce au acces în sfera elevată a valorilor.

În cadrul filozofiei populare (etnosofia) există două tipuri de documente esențiale care interferează și se presupun reciproc.

1. **Cutumele** (rezultate din logica minții) sunt forme de gândire obiectivă ce are la bază trei categorii de microtexte, realizări ale judecății poetice: zicătoarea, proverbul și sentința.

2. **Textele poetice** (ce presupun logica inimii), sugerează, descriu lumea descoperită de fiecare creator anonim după putințele sale. Fiecare categorie folclorică (mit, legendă, basm, cântec de dragoste, bocet funerar, colindă) s-au specializat în furnizarea de informație menită să dezvolte cunoașterea mediului social - economic pe care-l reprezintă.

Partea științifică a problemei privește calitatea acestei cunoașteri, gradul ei de credibilitate. În folclor se construiesc explicații cu caracter fabulos vizând morfologia cosmosului, utilizându-se concepte imagini, spre exemplu, arborele cosmic *Axis Mundi* este un concept- imagine menit să unească cerul cu pământul și reprezintă punctul de referință în raporturile Creatorului cu sine și punctul de referință pentru raporturile sociale din comunitate.

Creatorul anonim își construiește un spațiu armonios în interioritatea sa morală, ca o premisă a destinului său cosmic.

Ne vom opri asupra unui obicei drag nouă, colindatul, interpretat și recreat „ca la începutul lumii“ în fiecare an în prag de sărbătoare, ce conține *in nuce* tradiție, magie, istorie și dovada clară a rezistenței și maleabilității românismului la factorii ce au vrut să-i modifice identitatea, mai mult, acest gen a constituit pentru viitorimea artistică și culturală a sec. al XIX-lea lada de zestre tematică și spirituală a creatorilor de la sfârșitul aceluia veac, bine păstrată de custodele creator anonim.

3.1. Originea datinii colindatului

În viziunea cărturarilor, de o grijă și apreciere deosebită s-a bucurat și se bucură arta poetică populară, asupra căreia vom poposi și noi spre a arăta cum cel puțin „colinda nu e un slavism la români, ci un romanism la slavi” (B.P.Hașdeu în *Curs de Filozofie comparată*, 1893-1894).

Originea romană este dezvăluită de însuși numele obiceiului derivat din latinescul *calendae* ce provine din *Calendae Ianuariae* ce denumea noul an la romani.

Acest termen a fost preluat de slavi (ramificațiile nordice: lituanienii și letonii.) existând și azi derivate ale vechiului slav *kolenda*. De proveniență slavă sunt și denumirile: *colindă*, *colind*, preluate de slavi în momentul contopirii populației romanice în masa slavă și apoi reîmprumutate de români cu fonetismul slav alături de alți trei termeni fundamentali: *Crăciun*, *Rusalii*, *Troian*.

Colinda este o specie folclorică răspândită în întreaga Europă. În partea occidentală a continentului s-a dezvoltat în Evul Mediu *colindul religios*, posterior celui roman, ce a radiat apoi și spre răsărit sub forma *colindului de stea, a spectacolului cu irozi*.

Colindatul de forme strict religioase e comun tuturor slavilor și se prezintă la fel în toată lumea slavă, iar pe unde se află, pretutindeni e de proveniență apuseană, la fel ca și în cazul românilor⁷⁷.

În Europa răsăriteană există *colindul laic propriu-zis*, (profan) alături de *colindul copiilor*.⁷⁸

Obârșia latină mediteraneană a colindei regăsită la nivelul nucleului **bulgaro-româno-ucrainean** confirmă aria de răspândire a obiceiului practicat de populația romanizată și transmis ocupanților slavi o dată cu propagarea creștinismului.

Transmițătorii obiceiului au fost strămoșii românilor (în Sudul Dunării la bulgari, în Nord la ucrainenii occidentali, prin românii atestați în lanțul Carpaților nordici). Aserțiunea e sprijinită de constatarea că obiceiul scade din amploare pe măsură ce se îndepărtează de nucleul⁷⁹ ancestral atât spre Nord (polonezi, bieloruși) cât și spre Sud.

Popoarele amintite au asimilat bunuri culturale împrumutate, le-au adus prefaceri conforme cu matca specific națională, contribuind cu creații noi, consonante cu canoanele stilistice ale speciei.

Printre aspectele primordiale ale obiceiului, alături de proveniența mediteraneană, un loc aparte este rezervat patrimoniului românesc în contextul Europei răsăritene în

⁷⁷ *Zvedari* este colinda religioasă la croați alături de *betlehem*, ele corespund exact amintitelor *steaua și vicleimul* la români sau la polonezi *gwiazda*, sau la ruși și bieloruși-*wertep*-ul. În Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, Editura Minerva, București, 1983.

⁷⁸ În folclorul popoarelor balcanice, în special la români există și colindatul cu măști ce are obârșie preistorică. "Tragos-ul" din ditirambii elini a fost înlocuit cu capra, ursul, brezaia ce semnifică jertfa sortită să îmbuneze și să glorifice atât bogăția cât și roadele pământului care, după sărbătorile de iarnă reintră în ciclicitatea sa temporală, aducând belșugul celor ce au participat la ritualuri.

Substratul roman rezidă și în elogierea roadelor viitoare, la popoarele amintite, elementul care pledează pentru funcția agrară a obiceiului fiind colacul oferit colindătorilor pretutindeni și în mod obligatoriu.

⁷⁹ Prin nucleul colindei se înțelege osatura obiceiului precum și structura repertoriului (colinda fetei, gazdei, feciorului, pescarului, de fereastră etc.)

sensul că obiceiul românesc al colindatului nu reprezintă *forma princeps* din care ar deriva formele celorlate popoare, ci este un leagăn al sincretismului în artă.

Deși colindele au încetat de mult a mai fi simple formule tradiționale cu scop practic, ele au devenit adevărate texte poetice, exemplu de devenire a felului în care cântul popular românesc prin evoluția de la tradiția magică a ajuns la o formă cu adevărat artistică îmbinând în mod sincretic muzica, poezia și dansul într-un spectacol unic, național și tradițional.

În colindele de tip profan nu înseamnă că lipsesc elementele religioase creștine, ele abundă, însă sunt hiperbolizate⁸⁰ și se împletesc cu elemente fantastice din creația populară. Optimismul ce stă la baza vieții sufletești a unui popor se regăsește cu prisosință în acesta formă a colindului ca obicei. Modurile de „turnare“ a idealurilor de viață sunt însă deosebite: în cazul tipului epic, se incantează adevărate balade în care se povestesc isprăvi glorioase pentru eroul colindei, situație emblematică pentru poporul român, bulgari dar slab reprezentat la ucrainieni.

Tiparul plastic-descriptiv este comun celor trei popoare și se materializează în câte un tablou tematic corespunzător unui colind unic.

Cele religioase însă au pătruns târziu la români, se sprijină pe aceeași bază a datinei colindatului, doar că ele sunt produse bisericesti ce au avut ca scop înlocuirea celor profane. La *Calendae Ianuariae* din antichitatea romană au existat cântece exuberante ce preamăreau calitățile primordiale ce se doreau întruchipate în Noul An, adică tocmai ceea ce pentru idealul primilor creștini nu putea fi decât *vitiorum laudes* (laudele viciilor) după aprecierea Sf. Augustin.

La cele trei popoare amintite, colindatul a depășit granița între datină și instituție, privit din perspectiva acestui statut, obiceiul are reguli și legi precise de organizare

⁸⁰ Deși chiar între popoarele limitrofe „bunul împrumutat“ este supus unei prelucrări laborioase astfel încât, în timp, acesta capătă o identitate proprie ca și cum fiecare popor s-ar fi hotărât să nu-l plagieze pe un altul. Există însă o serie de asemănări ce sunt impuse de situații identice: bogăția fabuloasă a ciobanului materializată în imaginea aidoma norului sau ca ceața la români, bulgari și ucraineni întrucât soluția poetică era singura potrivită în peisajul montan. De asemenea, hiperbolizarea spațiului de locuit al gospodarului colindat duce la o rezolvare similară ca idee poetică.

identice la toate cele trei popoare, (împărțirea în cete, șeful ales din vreme, purtătorul de daruri, „iapa“).

Tiparul de colind bulgar-român-ucrainean a fost la origine comun la toți slavii până în momentul despărțirii acestora prin credință și, deci, prin cultură. Situația polonezilor în ceea ce privește obiceiul colindatului este una decadentă datorată în mare măsură Bisericii Catolice ce a eliminat factorii magici (descânțece, bocete) din câmpul său de interes.

3.2. Originea romană a sărbătorilor de Anul Nou

Din întreg ciclul de sărbători romane cele mai iubite și însemnate erau *Saturnaliile* și *Calendae Ianuariae*, care, spre sfârșitul clasicității romane, datorită apropierii uneia de alta, precum și a multor puncte comune se unesc iar treptat se confundă cu totul.

La începutul erei creștine însă, s-a infiltrat o sărbătoare asiatică în cinstea zeului-soare Sol Invictus, *Dies Natalis Solis Invicti* adusă de legionarii romani. Această sărbătoare închinată zeului Mithra a ajuns sub împăratul Aurelian să fie recunoscută ca religie de stat la finele secolului al III-lea d. C. când ea este fixată definitiv în calendarul roman la 25 decembrie (între *Saturnalii* și *Calendae*).

Acest ciclu de sărbători păgâne se suprapune peste ciclul sărbătorilor creștine ce au moștenit de la cele dintâi credințe, datini, superstiții, elemente care par a fi creștine dar de fapt țin de stratul prim arhaic păgân de temelie.

Sărbătorile creștine (24 decembrie – 7 ianuarie) au și aveau ca și azi axul central reprezentat de *Crăciun*. La început, ziua Nașterii Mântuitorului se sărbătorea pe 6 ianuarie, considerată a fi ziua nașterii Sale spirituale prin Botez cât și ca zi a nașterii sale materiale.

De-a lungul timpului alegoria nașterii spirituale și trupești nu a mai fost înțeleasă de credincioși iar teologii au ales ca zi pentru nașterea propriu-zisă data de 25 decembrie, zi care coincidea cu sărbătoarea *Natalis Solis Invicti*.

Unii cercetători au considerat că a fost vorba de o alegere simbolică și anume că Cristos a fost înțeles ca Sol Invictus, dar în fapt era vorba doar de tactul Bisericii de a înlocui o sărbătoare păgână, neschimbând nimic, răstălmăcind doar simbolul.

Așadar, *Crăciunul* a înlocuit anumite sărbători păgâne amestecându-și elementele, explicând astfel complexitatea sărbătorii religioase; totodată el este moștenitorul ambelor sărbători și tocmai în el s-a păstrat datina care la început a avut un fundament agrar.

Știm că un ritual magic precedează începutul unei munci agricole importante. Colindatul pe care-l considerăm la origine datină pur agrară nu are nici un rost la Crăciun și ar fi greu de explicat, căci vremea muncilor agricole era departe.

Aici este vorba de o mutație a *calendelor*; odinioară Anul Nou începea la *calendele lui martie*⁸¹, adică la venirea primăverii, fapt ce explică și conținutul agrar al datinii colindatului.

„*Gaudium et laetitia/Sit in hoc domo!/Tot filii, tot porcelli, tot agni!...*”⁸²

Acest fragment de colind roman e o simplă urare directă ce se referă la fericirea gazdelor și la înmulțirea vitelor. La slavi și mai ales la români nu numai că ele cuprind urări de același tip dar există unele colinde care, parcă ar fi o traducere fidelă:

„*Atâția mei/Atâția viței,/Atâția porcei/Atâția boi/Atâtea oi/Atâtea vaci/Atâția turmaci/Atâtea bighiole/Atâtea cârlănițe!*”⁸³.

Numim acest tip de colind ca fiind roman, prima treaptă în evoluția colindelor.

La omul primitiv urarea se leagă strâns cu înclinarea acestuia de a valorifica vorbirea, fenomen psihic ce-și are cauza în faptul că la el *cuvântul nu e numai un semn abstract al unui obiect, ci se confundă cu obiectul însuși*.

De aici credința nemărginită în puterea cuvântului care, numai fiind pronunțat e în stare să provoace apariția obiectului sau faptului ce exprimă, credință care la națiunile exotice este una din bazele sufletești ale vieții sociale. El îl face pe omul primitiv să se ferească a pronunța anumite cuvinte ce exprimă ceva rău: drac, moarte, holeră, etc.

⁸¹ Mensis Martius la romani, Marte la greci, este vechiul zeu național al forțelor naturii și primăverii.

⁸² Petru Caraman *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, p. 360.

⁸³ *Idem*, p. 361.

Din aceleași motive care-l fac pe primitiv să evite anumite expresii, el are altele pe care le preferă și care, exprimând ceva bun, plăcut, favorabil și putându-se realiza, el le caută și are o deosebită predilecție pentru ele.

La popoarele europene însă această valorificare a vorbirii nu merge așa de departe ca la cele exotice, totuși și aici apar distincte cele două aspecte contrastante: valorificarea negativă și pozitivă.

Una din formele lor este *blestemul* iar alta *binecuvântarea*.

Cea din urmă formă ne interesează în special, fiindcă ea se confundă cu însăși urarea în care am subliniat că își au originea colindele.

Urările sunt cunoscute poporului în cele mai diferite momente solemne din viață: fie în legătură cu sărbători anuale, fie cu datini de familie, nuntă, botez...pretutindeni unde e vorba de nădejdi pentru viitor.

Urarea este magie fiindcă avem de-a face cu pronunțarea unei formule cu scop determinat de a provoca realizarea celor ce acea formă exprimă și fiindcă și aici întocmai ca în cele mai multe magii avem la bază același complex *afect-dorință*, însoțit de credința că totul se va întâmpla întocmai cum este exprimat în formulă.

Deosebirea fundamentală dintre dorința propriu-zisă și urare este elementul energetic imperativ din cea din urmă, alimentat de credința în realizare, element care dă urării caracterul de magie.

Ca vechime, practica magică este cea mai primitivă și există la început singură, dorința fiind în ea, exprimată fără vorbe, ci prin acțiunea magică însăși alături de mimică și gesturi.

În practicile magice caracteristice Anului Nou la romani este cunoscută împărțirea (dăruirea) reciprocă de mlădițe de laur sau palmier împodobite cu daruri ce reprezentau expresia dorinței ca cel dăruit și atins cu crenguța verde să petreacă tot anul numai în plăceri și bucurii.

Astăzi practica magică constă în faptul că oamenii, vitele, plantele sunt loviți cu o vargă de obicei înmugurită. Lovirea are scopul de a provoca: sănătate la oameni și animale, rodnicie la vite, femei și pomi, fericire și noroc, alungarea duhurilor rele și a

bolilor. Această magie se reduce în contemporaneitate la ultima expresie: atingerea cu varga însoțită de o **formulă** oarecare.⁸⁴

Un lucru interesant de constatat la români în refrenul de colinde “*Florile dalbe flori de măr*”, refren ce nu poate fi interpretat decât astfel: din cele mai vechi timpuri colindatul la români era însoțit de lovirea cu mlădițe de măr înflorite...

Această practică magică de a obține un rezultat prin înlocuirea simbolizatului cu simbolizantul este cunoscută de mii de ani în întreaga Europă, fiind ulterior legată de cultul zeiței sănătății la romani Strenae.

Prin urmare practicile care le considerăm drept temelie a colindatului sunt: 1. Magii de natură agrară (aratul și semănatul); 2. Împărțirea de mlădițe verzi sau atingerea cu ele; 3. Împărțirea de daruri.

Examinând practicile magice de mai sus observăm că avem de-a face cu magie simpatetică la fiecare din ele, aruncarea boabelor de grâne asupra cuiva are puterea de a atrage o recoltă bogată pentru persoana semănată, atingerea cu creangă verde are puterea de a comunica celui atins vigoarea ascunsă a copacului din care a fost desprinsă, iar darurile din ziua de Anul Nou au menirea de a atrage asupra celui ce le-a primit bucurii nenumărate în anul care vine.

Am putea închide acest tip de vrajă în formula „pars pro toto”, fiindcă o mică parte din obiect este utilizată cu scopul de a provoca atracția întregului sau a însușirilor pe care ea le reprezintă.

Observăm că în magia tranzitivă imitativă are loc nașterea urărilor-comparație care au avut la început o practică exterioară bazată pe transpunerea calităților unor obiecte (numărul de paie aruncate în casa gazdei de către colindători are ca scop provocarea obținerii unei recolte bogate din același soi):

„ *Cătă șindrilă pe casă/ Atâția galbeni pe masă/ Cât grâu în ogor/ Atâtea vite în obor/ Câte paie-n bățatură/ Atâția copii în patură*”⁸⁵

⁸⁴ Formula însoțită de magie poate fi laconică, de exemplu la cehi, unde flăcăii de 1 mai lovindu-se în crengi zic „na-ți noroc!”, iar cel ce vrea să fie lovit, cere la fel “dă-mi noroc!”, Petru Caraman „*Colindatul la români, slavi și la alte popoare*” p. 366.

⁸⁵ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, p. 374.

Întorcându-ne la practicile magice ce stau la baza tuturor urărilor constatăm o dezvoltare hipertrofică a formulei în detrimentul practicii însoțitoare, care decade tot mai mult. Cauza principală a acestei decadente este traducerea practicii magice în cuvinte, care, asociindu-se la formula urare, dau comparația completă, eliberând formula de sub autoritatea vrăjii externe.

Aceasta face ca practica magică să fie simțită ca un fapt de prisos. Ea nu dispare dintr-o dată, ci treptat, reducându-se și căzând în uitare.

În cazul practicii magice a împărțirii darurilor, dăruirea era una reciprocă. De la o vreme, o dată cu dezvoltarea formulei însoțitoare, practica se reduce, colindătorii încetează de a mai împărți mlădițe, ei nu mai dăruiesc nimic, ci numai ei primesc plata materială pentru urare (așa se explică în unele comunități mixte „colinda turcului“).

Practica magică a dăruirii, mai ales din momentul când pierde în aparență caracterul ei de reciprocitate, devine baza ce stă la originea datinei colindatului datorită formei noi, ceea ce face ca datina să se răspândească cu ușurință pe teritorii întinse.

Astfel, la începuturi, magiile Anului Nou au fost executate împreună, tineri cu vârsnici, dar datorită cauzelor expuse mai sus societatea se separă în parte *activă*, colindătorii ce „*vrăjesc*“ din casă în casă, și partea *pasivă*, cei ce primesc vrăjile sub formă de practici exterioare însoțite de urări. Ca urmare a decadentei vechiului ritual și prin importanța cu care este investită, formula urare devine colind.

Colinda, deși creație populară regăsită în varii forme la popoarele europene, în cazul poporului român reprezintă un element al tradiției ce are drept scop continuitatea și durabilitatea specificității naționale.

“Apropiindu-ne de cultura populară trebuie să însuflețim mai mult elanul ei stilistic interior, viu și activ, decât întruchipările ca atare. Nu cultura minoră dă naștere culturii majore, ci amândouă sunt produse de una și aceeași matrice stilistică.”⁸⁶

Originalitatea culturii române se manifestă nu doar în operele tematice ce descriu și definesc națiunea ci și în modul în care asimilează motivele de largă circulație.

⁸⁶ Lucian Blaga, *Isvoade*, Editura Minerva, București, 1972, p. 45.

Specificul național se face simțit la nivel de creație globală, nu duce la provincialism și închistare ci asigură deschiderea spre universalitate dar păstrându-și particularitățile culturii pe care o exprimă.

Verificarea cunoștințelor

1. Ce reprezintă colinda, ca specie, în contextul cultural național?
2. Ce se înțelege prin colinda laică și religioasă?
3. Precizați traseul urmat de urarea romană până la transformarea sa în colindă profană.
4. Care sunt normele artistice ce stau la baza creațiilor culte sau făurite de oralitate?
5. Dați exemple de texte poetice populare emblematice pentru cultura română.
6. Ce înțelegeți prin magie simpatetică și care este rostul ei în viața socială? Dar magia tranzitivă?

III. CULTURA ȘI CIVILIZAȚIA BIZANTINĂ

1. Date generale

Jumătatea de est a Imperiului Roman s-a transformat într-un stat grec ortodox, Bizanțul; Constantinopolul, capitala Bizanțului, a fost timp de mai multe secole cel mai dezvoltat oraș al Europei.

Inițial, Bizanțul a fost un oraș grec situat pe malul european al Bosforului, strâmtoarea ce separă Asia Mică (astăzi Turcia) de Europa.

Înțelegând importanța acestei așezări înconjurată de apă din trei părți, împăratul Constantin a repus bazele acestui oraș în 330 d.C. Numit Constantinopol, după numele împăratului, orașul a devenit "noua Romă", de unde era guvernată jumătatea de est a Imperiului. Spre deosebire de vest, această regiune mai avea resurse și bogății considerabile, inclusiv orașe importante; toate acestea i-au dat posibilitatea să facă față cu succes perioadelor grele care au urmat, culminând în 476 cu căderea împăratului roman.

Imperiul Bizantin sau Imperiul Roman de Răsărit este partea de est a Imperiului Roman care a supraviețuit după căderea părții de vest a imperiului și care a durat din 395 până în 1453. Pe parcursul a o mie de ani, bizantinii s-au considerat "romani", și și-au denumit imperiul ca "Imperiul Roman".

Limba oficială era în principal greacă, dar cuvântul era folosit pentru că la bizantini "grec" însemna "păgân". Perșii și arabii îi numeau pe bizantini «romani». Cuvântul "bizantin" vine de la Bizanț, numele antic al capitalei bizantine, Constantinopol. Acest termen, bizantin, nu a mai fost utilizat după secolul al XVII-lea, când istoricii trebuiau să facă o diferență între Imperiul din Epoca Modernă și cel din Antichitate.

Imperiul Roman (unit) a fost divizat la sfârșitul secolului al III-lea de către Dioclețian, pentru a instaura tetrarhia (quadrumvirate) cu un împărat în Italia, și altul în Grecia, fiecare asistat de un co-împărat. Această diviziune este cunoscută ca o diviziune

administrativă și nu politică, iar colegialitatea împăraților reprezentând autoritatea unității, fiecare împărat trebuind să ia o decizie în conformitate cu celălalt.

Diviziunea amintită a durat până în anul 324 când Constantin a devenit împărat unic. El a fondat o nouă capitală la Bizanț (Byzantium, astăzi Istanbul). Această capitală a primit de la început numele Nova Roma ("Noua Romă"), iar în utilizarea cotidiană, Constantinopol. Constantin a fost și primul împărat care a recunoscut creștinismul ca și religie de stat (fără să fie el însuși creștin). În 395 imperiul a fost divizat din nou în Est și Vest de Teodosie I, care a cedat partea orientală fiului său, Arcadius. După Teodosie, imperiul a fost considerat "roman", dar de fapt era un stat multinațional cu o cultură greacă. Limba greacă era limba oficială.

Imperiul oriental reunea multe etnii, având în componență centre de strălucire elenistică așa cum erau: Constantinopol, Antiohia, Efes, Tesalonic și Alexandria.

În secolul al V-lea, împăratul Teodosie al III-lea a extins zidurile Constantinopolului, iar imperiul a rezistat la atacurile barbarilor.

Împăratul Constantinopolului a continuat să guverneze Balcanii, Grecia și estul Mediteranei. Deși numim această regiune Imperiul Roman de Răsărit, pentru cei aflați sub conducerea sa, noua stăpânire era cunoscută sub numele de Imperiu (oricât de instabil ar fi fost acela). Pe de altă parte, ei sperau că Apusul nu era pierdut pentru totdeauna. Însuflețit de această idee, împăratul Iustinian (527-565) a inițiat o puternică mișcare militară, recucerind Africa de Nord, Italia și sudul Spaniei. Domnia lui Iustinian a fost marcată de o serie de realizări remarcabile: amendarea legii romane și construirea unor clădiri impozante, cum ar fi Hagia Sophia (Catedrala Sfânta Sofia), sunt doar o parte din aceste realizări. Iustinian a lăsat succesorilor săi o moștenire dificilă, aceștia neputând să facă față invadatorilor de pe toate fronturile.

Lombarzii au cucerit Italia de nord, slavii au ocupat o mare parte din Balcani și perșii au cucerit provinciile estice. Acestea au fost recucerite de împăratul Heraclius, dar apariția neașteptată a nou-converșiților arabi musulmani l-a surprins pe Heraclius, iar provinciile sudice au fost invadate. Mesopotamia, Siria și Egiptul au fost încorporate pentru totdeauna în Imperiul Musulman în secolul al VII-lea.

Constantinopolul a devenit cel mai mare oraș din lume. Arabii nu l-au putut cuceri din cauza puterii fortificațiilor și marinei bizantine.

Cu o armată foarte bine pregătită ca un stat din "prima linie", aflat permanent sub amenințarea Islamului, Bizanțul a rezistat timp de opt secole. Cea mai importantă cheie de rezistență a constituit-o sistemul de apărare al Constantinopolului, prin intermediul a trei ziduri care s-au dovedit de nestrăpuns. Constantinopolul era totodată cel mai mare și mai frumos oraș al creștinătății, leagăn al unei culturi în care artele și, în general, rafinamentul îi făceau pe cruciați și pe feudalii din Apus să se simtă ca niște bieți provinciali.

Pierderile suferite în secolul al VII-lea au avut și avantaje: Imperiul era mai compact iar granițele erau mai ușor de apărat. Din numeroase puncte de vedere, Imperiul a rămas "roman" cu un împărat și un sistem legislativ de inspirație romană, dar limba folosită și cultura erau grecești, iar religia se dezvoltă într-un mod aparte. Din acest motiv, istoricii preferă să folosească denumirea de Imperiul Bizantin, sau simplu Bizanț.

Între Răsărit și Apus s-a produs o ruptură și din punct de vedere al religiei. Printre cuceririle arabilor s-au numărat și Antiohia, Ierusalim și Alexandria. Constantinopolul și Roma rămân singurele pretendente la postura de conducător al creștinătății, iar disputele dintre ele se intensifică.

La Constantinopol, împăratul era protectorul Bisericii, având autoritate directă asupra ei, în timp ce la Roma Papa stabilise că Biserica latină era independentă de stat, uneori fiindu-i chiar rivală.

Cea mai importantă criză, cea din secolul al VIII-lea a fost controversa iconoclasmului, când icoanele au fost interzise de Leon al III-lea. Această criză a fost temporar rezolvată de împărăteasa Irene în anul 787. În orice caz, această controversă a contribuit la deteriorarea relațiilor cu papii și Sfântul Imperiu Roman din Occident.

Imperiul și-a atins apogeul sub împărații macedoneni în secolele al IX-lea, al X-lea și al XI-lea. Împăratul Vasile al II-lea i-a învins pe bulgari în 1014 și s-a aliat cu statul kievian, o nouă putere la nord.

În secolul al XI-lea apare o nouă putere în Occident, normanzii, care cuceresc

Sicilia și Italia de sud. În orient, turcii Seleucizi au cucerit Asia Mică, centrul strategic pentru recrutările organizate de armată.

O altă lovitură dură pentru imperiu a avut loc în 1054, când Papa și Patriarhul de Constantinopol s-au excomunicat reciproc. Acest eveniment a cauzat Marea Schismă între catolicism și ortodoxism. Din acest moment se va vorbi de două Biserici distincte, Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă, situație rămasă neschimbată până în zilele noastre.

De-a lungul secolelor al IX-lea și al X-lea misionarii bizantini i-au convertit la ortodoxism pe sârbi, bulgari și ruși. Aceasta a fost una dintre importantele victorii pe care bizantinii le-au obținut în epoca de aur, care a durat începând cu domnia lui Vasile I (867-876) până la domnia lui Vasile al II-lea (976-1025); armatele imperiale au continuat ofensiva, cucerind o mare parte a Balcanilor și a Orientului Apropiat.

La sfârșitul secolului al XI-lea, în Imperiu s-au iscat numeroase dispute și lupte între diferite grupuri aflate în opoziție tocmai când noii inamici erau aproape înfrânți.

Normanzii i-au alungat pe bizantini din sudul Italiei, în timp ce turcii, aducând glorie Islamului, au învins armata imperială la Manzikert (1071), într-o bătălie ce a jucat un rol important în istoria lumii. A fost cucerită o mare parte din Asia Mică, ce reprezenta sursa de forțe umane a Bizanțului.

Salvat de la un dezastru iminent, Bizanțul cere ajutorul Apusului. Astfel are loc Prima Cruciadă (1096-1099), în timpul căreia este recuperat Ierusalimul, iar Imperiul este eliberat de o parte din presiunile externe, permițându-se astfel o modestă expansiune a Bizanțului. În 1176 apar noi probleme care slăbesc Imperiul. De data aceasta cruciații creștini sunt cei care jefuiesc Constantinopolul. Are loc a Patra Cruciadă (1202-1204), care a transformat Bizanțul într-un "Imperiu Latin" fragmentat.

În 1081, Alexis I a uzurpat tronul. În timpul său de domnie încep cruciadele, destinate apărării imperiului de turcii Seleucizi. Opoziția dintre cruciați și bizantini durează până în secolul al XII-lea culminând cu cucerirea Constantinopolului de către aceștia în 1204. Ei stabilesc Imperiul Latin al Constantinopolului care durează până la recucerirea cetății în 1261 de Mihai al VIII-lea Palaeologul.

În mod remarcabil, în 1261, unul din principatele grecești ce supraviețuise a reușit să-i învingă pe latini, refăcând un Bizanț în miniatură, în vestul Asiei Mici și în Grecia. În secolele următoare Imperiul a fost atacat în mod constant de Imperiul Otoman, dar Europa Occidentală nu a mai fost dispusă să-și ofere susținerea prin trimiterea combatanților proprii.

În anul 1340 un dezastruos război civil a dat posibilitate otomanilor să ocupe teritoriile Imperiului treptat, până la asedierea Constantinopolului în anul 1453.

Sfârșitul a fost amânat, deoarece forțele otomane au fost implicate în alte lupte. Dar, la 29 mai 1453, ultimul împărat, Constantin al XI-lea, va muri apărând zidurile Constantinopolului, în timp ce marele oraș era distrus și jefuit de către turci.

Prin cucerirea Constantinopolului, Imperiul Roman a dispărut definitiv, dar refugiații bizantini au facilitat transmiterea cunoștințelor antice și creștine, ceea ce va contribui la apariția Renașterii în secolul al XV-lea.

Date cronologice (rezumat):

- 330, Întemeierea Constantinopolului.
- 476, Căderea Imperiului Roman de Apus.
- 527-565, Domnia lui Iustinian.
- 568-571, Bizanțul pierde Italia de Nord.
- 634-696, Orientul Apropiat și Mesopotamia sunt pierdute.
- 867-1025, "Epoca de aur" a Bizanțului.
- 1071, Bizantinii sunt zdrobiți în bătălia de la Manzikert.
- 1096-99, Prima Cruciadă.
- 1204, Constantinopolul cade în mâinile cruciaților.
- 1261, Mihai al VIII-lea Paleologul restaurează Imperiul Bizantin.
- 1453, Otomanii cuceresc Constantinopolul. Sfârșitul Imperiului Bizantin.

Verificarea cunoștințelor

Următoarele afirmații pot fi false sau adevărate:

1. “Bizanțul a fost inițial un oraș slav.”
2. “Limba oficială a Bizanțului era limba greacă deși bizantinii se considerau romani.”
3. “Pentru o mai bună administrare a Imperiului, Teodosie, primul împărat bizantin a divizat Imperiul instaurând tetrarhia, astfel încât bizantinii aveau un împărat la Constantinopol și unul la Roma.”
4. “Hagia Sofia a fost ridicată în timpul lui Constantin cel Mare.”
5. “Disputa pentru a fi liderul creștinătății (până în sec. al VII_lea) s-a dat între: Constantinopol, Roma și Ierusalim”.
6. “Asediul Constantinopolului s-a datorat cruciaților care îl jefuiau constant în expedițiile lor de promovare a creștinismului.”

Oferiți răspunsurile corespunzătoare, în fiecare caz.

2. Cultura și civilizația bizantină

2.1. Etape istorice

Societatea veacurilor al IV-lea și al V-lea, având religia creștină recunoscută oficial în Imperiul Roman, va evolua în cele două capitale, la Constantinopol și la Ravenna, prin suprapunerile tradițiilor complexe din perioada precedentă, în care influențele orientale vor pătrunde tot mai puternic în structura politică și culturală a Imperiului.

În Roma, părăsită de administrația centrală, va rămâne stăpân Papa. El va exercita o acțiune de supremație ecleziastică nestânjenită de autoritatea politică. Împărații bizantini, renunțând la titlul de “pontifex maximus”, se vor considera ierarhii laici ai Bisericii, cu dreptul conducerii acesteia.

La sinoadele ecumenice ale creștinismului, prezidate de împărații bizantini, Papa își va trimite delegați pentru a nu recunoaște supremația imperială. Sinoadele ecumenice ale creștinismului au fost locul unde deseori s-au coalizat eforturile în vederea menținerii unității Bisericii, în ciuda intereselor politice contrastante ale Apusului și ale Răsăritului european. Antagonismele se vor amplifica cu timpul, până la ruptura dintre Apus și Răsărit, iar creștinismul, o dată cu Marea Schismă din 1054, va ajunge la o separare definitivă între ortodoxism și catolicism.

Civilizația și cultura bizantină s-au constituit ca o „sinteză a tuturor elementelor politice, religioase, intelectuale ale lumii antice în declin: tradiție latină, elenism, creștinism, cultură orientală.” De-a lungul unei perioade de peste 11 secole, în timp ce Occidentul trăia o epocă de fărâmițare, Imperiul Bizantin și-a creat o monarhie absolută și o administrație puternic centralizată. A conservat tradițiile clasice (cultura și dreptul roman) cărora le-a integrat elemente orientale și și-a extins acțiunea civilizatoare și culturală în țările Europei sud-estice și răsăritene.

În prima perioadă a istoriei sale (330-610) caracterul civilizației și al culturii bizantine a fost prevalent latin. În primele sale secole istoria Bizanțului este, de fapt,

istoria jumătății răsăritene a Imperiului Roman. În anul 330 Constantin cel Mare inaugurase noua capitală a Imperiului, mutată pe malul Bosforului, căreia în cinstea împăratului fondator i se va spune Constantinopol, dar numele său oficial era Noua Romă.

În succesiunea lor cronologică, evenimentele cele mai importante pe plan politic și militar au fost: primirea goților (332) și a vizigoților (382) ca federați; invaziile persane în Siria și Mesopotamia (337-363); apariția la granițe a hunilor (cca 375); domnia lui Arcadius ca împărat al Imperiului de Răsărit (395); construirea zidului lui Theodosius al II-lea care va apăra capitala dinspre uscat (413). După căderea Imperiului Roman de Apus (476), împărații bizantini rămân singurii săi succesori legitimi.

Cu anul 518 începe epoca lui Iustinian, a cărui lungă domnie (527-565) a însemnat perioada de apogeu a Imperiului atât pe plan economic cât și cultural, politic și militar. Generalii săi, Belizarie și Narses recuceresc teritoriile pierdute în Occident, din nordul Africii de la vandali (534), din Italia de la ostrogoți (555), din Spania de la vizigoți (554), realizând pentru ultima oară unitatea mediteraneană a Imperiului Roman. Aceste războaie, însă au necesitat sacrificii umane, financiare și militare imense, epuizând catastrofal resursele și forța Bizanțului.

În domeniul culturii și al vieții religioase s-au înregistrat, de asemenea, fapte și s-au elaborat opere care vor conferi un profil original noii culturi a Bizanțului. În anul 381 creștinismul este proclamat prin edict imperial, religie oficială de stat, iar 10 ani mai târziu toate cultele păgâne din imperiu au fost interzise.

În 452 se fondează Universitatea din Constantinopol, cu 31 de catedre, în care limba greacă are acum întâietate în fața celei latine. În anul 438 cei doi împărați romani, din Constantinopol și din Ravenna, promulgă și publică *codul Theodosian*. La Constantinopol se publică impresionantul *Corpus Juris Civilis*, cuprinzând *Codul lui Iustinian, Institutele, Pandectele și Novellele* (529-565).

A doua perioadă a istoriei Bizantine (610-1081) este epoca clasică, ce-și câștigă acum pe deplin un caracter grecesc, incluzând importante contribuții orientale. Această perioadă începe cu domnia lui Herakleios (610-641). În cele 5 secole care au urmat, au

avut loc transformări profunde în toate domeniile vieții statului.

Acum se pun și se consolidează bazele statului Bizantin medieval cu accentuate tendințe de dezvoltare în sens feudal. În aceste secole, pe plan politico-militar, Imperiul trece la o politică expansionistă îndreptată în special spre regiunea Balcanilor, și la recucerirea Siriei, Armeniei și Mesopotamiei. Spre sfârșitul acestei perioade (1025-1081) Imperiul trece printr-o gravă criză. Luptele pentru domnie aduc pe tron împărați care se dovedesc a fi incapabili să conducă destinele unui imperiu, uzurpările se țin lanț, țărănimea liberă este ruinată iar statul încetează să mai fie o mare putere.

Ultima perioadă de aproape patru secole (1081-1453) reprezintă o epocă a declinului progresiv și fatal.

În 1204 Constantinopolul este pentru prima oară în decursul îndelungatei sale istorii cucerit și jefuit cumplit de latini, în timpul Cruciadei a IV-a. Astfel, ia ființă Imperiul Latin al Constantinopolului, iar Baldouin, conte de Flandra este ales și înconorat ca împărat. În secolele care au urmat cuceririi din 1204 agonia imperiului a fost agravată de războaiele civile, pauperizarea populației de către aristocrația funciara, de ocuparea majorității posesiunilor din Peninsula Balcanică de către Serbia, de pierderea Asiei Mici în fața otomanilor precum și de grava criză economică provocată de controlul exercitat de republicile marinare italiene.

Această perioadă de declin a istoriei și civilizației bizantine a cunoscut însă momente de prestigioasă afirmare pe plan cultural.

Astfel, eleganta și rafinată curte a Comnenilor era și un strălucit centru al vieții intelectuale și artistice, iar faima școlilor superioare constantinopolitane atrăgea studenți și erudiți din cele mai îndepărtate țări ale Apusului. În această perioadă se dezvoltă în proporții considerabile pictura murală, a frescei, iar în domeniul istoriografiei se scriu opere importante, precum *Alexiada* Anei Comnena.

Între personalitățile mari ale timpului se numără filozoful neoplatonician Georgios Gemistos Plethon (cca 1360-1452) sau cardinalul roman Bessarion (1395-1472) figuri care au jucat un rol deosebit în fundamentarea umanismului italian.

2.2. *Literatura bizantină*

Literatura a constituit garanția cea mai de preț a conștiinței de sine bizantine. Caracteristica cea mai evidentă a literaturii bizantine este tradiționalismul ale cărui rădăcini le găsim în tiparele elenistice care au stat la baza formării unui mod de a gândi și de a scrie apropiat de modelele clasice.

Sub influența bipolară a creștinismului și antichității grecești, având ca bază de studiu autori clasici și scrierile unor Părinți ai Bisericii, s-a format literatura bizantină.

Contactul cu literatura, istoriografia, știința, filozofia și arta antică greacă s-a menținut timp de 1000 de ani – fenomen unic în Europa Evului Mediu. Literatura bizantină nu a avut genii de talia unui Dante, dar a avut totdeauna o pleiadă de scriitori de o cultură cu totul remarcabilă. Un exemplu îl constituie pitorescul Theodor Prodoros (sec. al XI-lea) sau împăratul Theodor al II-lea Lascaris (sec al XIII-lea), autori ce s-au dedicat genului satiric.

Din punct de vedere al genurilor literare, s-a constatat o oarecare predilecție pentru aluziile mitologice, pentru pedanteria expresiei și dialectica demonstrației. Bogăția genurilor cultivate este notabilă: opere de retorică, povestiri, biografii, amintiri, epistole, satire, pamflete, romane, etc.

Poziția scriitorilor în societate era strâns legată de rolul politic pe care-l aveau. Deseori printre rândurile scriitorilor se numărau împărați (exemplu: Leon al VI-lea, Constantin al VII-lea Porfirogenetul sau Emanuel al II-lea Paleologul), înalți demnitari imperiali, patriarhi, diaconi ai bisericii Sfânta Sofia, numeroși călugări, funcționari modești sau simpli dascăli. Ceea ce-i unea însă, era “o conștiință misionară comună”. Ei se simțeau în primul rând obligați să mențină integral pentru urmași impunătoarea moștenire a anticilor, și “tocmai prin această moștenire să se confirme ca urmași ai lor” (Hans-Georg Beck).

Omul de litere bizantin se adresa și clasicismului Biblic: „În felul acesta el asocia misiunea sa politică și culturală cu propaganda, pentru acea reelaborare a doctrinei creștine care s-ar putea numi ortodoxie politică”. Ca exemplu tipic poate fi enumerat și

Mihail Psellos. El nu numai că se entuziasmează pentru doctrina platonice, ci și compune versuri de pro-memoria pentru terminologia juridică latină, stilizează texte hagiografice, se ocupă de demonologie și este în fine autorul unei voluminoase istorii a secolului.

Natura operelor istorice ale epocii nu intra însă de loc în contradicție cu spiritul religios, dimpotrivă, istoria era considerată o auxiliară a teologiei, ceea ce făcea ca unii istorici să fie găzduiți de mănăstiri. Exista și posibilitatea lecturii publice în spații private, în cercuri de prieteni care împărtășeau aceleași preocupări și gusturi literare, dar singura indicație certă pe care o avem în acest caz este a cercului de literați din care făcea parte Agathias. Bineînțeles nu trebuie exclusă posibilitatea lecturii individuale de către amatori de istorie dornici să se instruiască și să se edifice prin citirea unor lucrări care îmbina informația cu interpretarea moralizatoare în sens creștin.

2.3. Genurile și speciile cultivate

În domeniul prozei, literatura bizantină și-a adus contribuțiile cele mai valoroase în scrieri cu caracter istoric, în opere hagiografice și câteva romane. De-a lungul celor unsprezece secole ale istoriei sale, doar secolul al VIII-lea, paralizat de măsurile iconoclastului, nu și-a avut marele său istoric. După perioadele cronografiilor, seria marilor istorici include numele lui Procopius, Psello și Ana Comnena.

Procopius din Cezarea (490 – cca. 555), secretarul lui Belizarie, pe care l-a însoțit în campaniile din Africa și sudul Italiei, este autorul a trei opere de o importanță excepțională pentru bogăția informațiilor, consemnate cu un talent autentic de scriitor.

Opera *Războaiele* relatează cu precizie și spirit obiectiv campaniile lui Belizarie, furnizând totodată și prețioase date geografice, politice, etnografice privind ținuturile și popoarele pe care le cunoscuse, precum și evenimentele contemporane din Bizanț. *Despre edificii* este o prezentare a activității edilitare a lui Iustinian. *Istoria secretă*, un tablou al realităților contemporane politice negative, este, în fond, un pamflet în care Belizarie, Iustinian și Teodora sunt prezentați în culori negre. În *Istoria secretă* stăruie amintirea spiritului satiric al lui Lucian din Samosata.

Georgios Pisides (sec. al VII-lea), diacon la Sfânta Sofia și delegat al patriarhului pe lângă împăratul Heraklios, a scris trei poeme destinate lecturilor publice: *Expediția contra perșilor*, *Înfrângerea avarilor*, *Heraclida* (neterminată). A compus în versuri un mic tratat despre originea creației, *Hexahemeron*, cu accente lirice, relevând o stare emoțională copleșitoare exprimată în fața sublimului naturii. Ca istoric, Pisides are avantajul de a fi trăit direct evenimentele relatate, deoarece a fost în contact cu împăratul și curtea.

Mihail Psellos este autorul unei *Cronografii*, cuprinzând perioada dintre anii 976-1078, interesându-se mai puțin de istoria militară, socială și politică a acestei perioade, și mai mult de viața cotidiană din Bizanț, în special de moravurile și intrigile de la Curte.

O capodoperă a literaturii bizantine, mult răspândită în epocă, tradusă în toate limbile de circulație, citită cu un mare interes și astăzi, este *Alexiada*. Autoarea, Ana Comnena (1083-1153), fiica împăratului Alexios, aduce un elogiu neîntrerupt părintelui său, dar realizează și un amplu tablou al epocii, pe baza unei vaste și variate documentații, precum și a amintirilor personale.

Proza literară bizantină include și opere despre viețile sfinților. Observarea precisă a realității, finețea studiului psihologic, notația pitorească a vieții și moravurile tuturor straturilor societății alternează adeseori cu aventuri și povești fantastice. Scopul urmărit este în primul rând acela de edificare morală creștină.

Un alt gen epic cultivat în Bizanț este romanul în proză, producție stereotipică, urmând schema celebrelor romane ale lui Heliodor *Istoria etiopică* și Longos *Daphnis și Chloe*.

Foarte apreciat, genul a început în sec. al V-lea, cu romanul în versuri *Ciprian din Antiohia*. Autoarea lui, fosta împărăteasă Eudoxia care a scris, printre multe alte opere, și un poem în hexametri, *Patimile lui Cristos*.

Cu totul diferit este celebrul roman *Varlaam și Ioasaf*, o transpunere a unei legende indiene care, în versiunea bizantină, înlocuiește imaginea lui Buddha Gautama cu figura sihastrului Varlaam.

Numeroase genuri și specii poetice au fost cultivate în Bizanț, poeme didactice,

versificări pe cele mai variate teme, epigrame, poezii ocazionale, economiastice, satirice, parodii, povești și legende, poezii „prodromice”; mai târziu, după 1204, poeme de curte, cavalierești, de derivație occidentală, având o producție abundentă, dar de o valoare literară foarte modestă, cu excepția a două momente, de o absolută originalitate și cu o realizare artistică de nivel înalt.

Primul din aceste momente este cel al poeziei ritmice. Este o poezie religioasă populară(ale cărei origini urcă până la imnurile de propagandă ale gnosticilor din sec. al II-lea), născută în cadrul cultului și rămasă integrată liturghiei; un imn declamat și cântat în biserică, compus, atât textul cât și melodia, de un melod.

Reprezentantul ei ilustru, considerat cel mai mare poet al Bizanțului, Romanos Melodul (cca.490 – cca.555) a compus un număr imens de imnuri și rugăciuni.⁸⁷

Al doilea moment este cel al amplului poem epic, intitulat *Dighenis Akritas*, opera cea mai originală și mai importantă pe care ne-a lăsat-o Bizanțul. Epopee națională a Bizanțului, poemul oferă informații importante referitoare la viața statului și a nobililor feudali având ca temă lupta Imperiului cu arabii din secolele IX și X, susținută de trupele

⁸⁷ *Ca o mioară care-și vede mielul
târâit la moarte, Maria întristată îl urma,
Împreună cu alte femei, strigând:
„Încotro mergi, fiule? Încotro te grăbești?/.../
Să te însoțesc, fiule, ori mai degrabă să te aștept?*

*Spune-mi un cuvânt, tu, Cuvântule: nu mă lăsa tăcerii,
Tu, care mi-ai păzit curăția,
Tu, fiule, și Dumnezeuul meu ! /.../
Te îndrepti fiule către o moarte nedreaptă
Și nimeni nu se alătură durerii tale; nu te însoțește
Petru, care îți spunea:
„Nu mă voi lepăda de tine niciodată, nici chiar de-ar fi să mor”.
/.../Din toți, nici unul! Tu, singur între toți,
mori, singur, fiule, pentru toți cei pe care i-ai mântuit,
pentru toți cei pe care i-ai iubit,
Tu, fiule și Dumnezeuul meu!*

de frontieră (*akritai*). Eroul poemului, Dighenis, “este probabil acel ofițer bizantin din tema Anaticilor care a căzut în 788 într-o luptă împotriva arabilor. Amintirea lui a fost glorificată într-un număr mare de cântece populare. A devenit unul dintre eroii favoriți ai armatelor bizantine” (H. Gregorie).

3. Retorica creștină bizantină în secolul al X-lea

Retorica, alături de impresionanta operă istoriografică, era ceea ce îl atrăgea în mod deosebit pe scriitorul bizantin. Aproape că nu exista în Bizanț un teolog sau un predicator care să nu stăpânească toate regulile și subtilitățile retoricii, pe care o studiau cu cea mai mare atenție.

Cultivarea genurilor și speciilor literare minore, a unor compoziții de factură manieristă, dar și minimalistă, constituie o altă caracteristică importantă a literaturii bizantine. În acest câmp se înscriu satira și creația epistolară, care intră în cadrul retoricii. Bizantinii nu au fost atrași de genul eroic și nici de genul de umor popular sau comun, deși au cultivat o literatură prin excelență de delectare, exemplul fiind, *Istoria Etiopică (Etiopicele)* a lui Heliodor. Însă spiritul lor acid făcea ca adeseori satira să alunece în sarcasm, dacă nu de-a dreptul în injurie (îndeosebi când se aplica în politică). Modelul preferat în acest sens și potențat la maximum era Lucian din Samosata.

4. Muzica și teatrul

Poezia lirică bizantină, poezia ritmică era, așa cum am văzut, esențialmente religioasă și cântată fără acompaniament instrumental. Poezii ei, melozii, compuneau mai întâi melodia, apoi textul.

Muzica bizantină cultă era în general strâns legată de Biserică, deținea un loc important în serviciul liturgic. Prin această muzică religioasă, “cântul bizantin”, dar și prin artele plastice, Bizanțul aduce o importantă contribuție culturii occidentale.

Transmiterea ei Apusului a fost posibilă datorită notației muzicale a melodiilor de

care s-au servit, cei dintâi, bizantinii (în timp ce muzica laică, de curte sau populară, nu a fost niciodată considerată demnă de a fi notată).

Primele cântări liturgice creștine nu aveau formă muzicală, erau recitate: episoadele biblice erau narate ritmat, scandat. În sec. al IV-lea diaconul eretic Arie din Alexandria a introdus antifonele, în care textul era cântat alternativ de două coruri. O altă notă fundamentală, specifică muzicii elenistice bizantine este caracterul monodic: cântată de o singură voce sau de mai multe, dar la unison, fără a cunoaște armonia (când în cântul liturgic vor apărea instrumentele, ele vor susține doar ritmul fără a-l acompania armonic). La origine de o mare simplitate, după sec. al X-lea cântul bizantin a adăugat melodiilor din ce în ce mai multe înfloriri numite melisme (sub influența muzicii arabe) și modulații, care prelungeau durata silabelor textului.

Muzica bizantină, arta, literatura (poezia cultă aproape în întregime) gravitau în jurul religiei, erau concentrate în Biserică sau erau în dependență de serviciul liturgic.

Creația muzicală bizantină nu se rezuma la cântecul liturgic, dar lipsită fiind de privilegiul de a fi notată inițial, informațiile relative pe care le avem sunt foarte sumare. Interesante ca fenomen și notate au fost aclamațiile ceremoniale ritmate. Cântate de soliști și de mulțime, ele preîntâmpinau împărații când apăreau la Hipodrom și generalii când se întorceau victorioși dintr-o campanie.

În Bizanț, teatrul a cunoscut o evoluție stranie, dar interesantă. Din 179 de sărbători pe parcursul unui an, cca. 101 erau reprezentate teatral, cheltuielile fiind suportate de către stat. În Constantinopol existau însă teatrele independente, cu piese interpretate de mim, într-o manieră vulgară, gen farsă realistă, bufonă. Temele erau preluate din mitologia greacă sau din viața de zi cu zi, subscriind repertoriului oedipian - incestul.

Pentru mai multă diversitate erau introduse intermedii coregrafice, dansuri bachice, tablouri vii care făceau impresie asupra publicului simplu. Comedianții jucau fără măști, rolurile feminine fiind atribuite femeilor de moravuri ușoare.

Cuplele erau indecente, gesturile și mișcărilor lascive, scenetele mimând uneori chiar sodomia, într-o manieră simplistă dar plastică.

Bineînțeles că reacția Bisericii a fost de la început ostilă acestui teatru, care nu se jena să ridiculizeze clerul și să parodieze ceremoniile religioase. Cu toate acestea și clerul frecventa teatrul (astfel încât Iustinian a trebuit să emită o lege care interzicea accesul episcopilor și al preoților la spectacolele teatrale).

Către sfârșitul secolului al IX-lea, cu ocazia anumitor sărbători, în bisericile bizantine încep să se pună în scenă episoade dramatice cu subiecte biblice. Acest teatru religios, care în Occident a avut reprezentații și în afara bisericii, cu autori și actori laici, în Bizanț nu a cunoscut o asemenea evoluție, rămânând până la urmă să fie scris de clerici, interpretat de diaconi și numai în interiorul bisericilor.

5. Artele plastice

Evoluția stilului bizantin poate fi urmărit, pentru mai bine de un mileniu, în zona răsăriteană a Imperiului Roman, respectiv în Imperiul Bizantin.

Periodizarea artei bizantine este marcată, începând din secolul al IV-lea și până în secolul al XV-lea, de următoarele etape importante:

1. Începutul artei bizantine (secolele IV-V)
2. Epoca lui Justinian (secolul al VI-lea, “secolul de aur”)
3. Perioada iconoclastă (secolele VII-IX)
4. Dinastiile macedonenilor și comnenilor (secolele IX-XII)
5. Renașterea paleologă (secolele XIII-XV), cu mutarea centrului de greutate de la Constantinopol la Athos.

5.1. Fresca, icoana și pictura

De-a lungul istoriei artei bizantine, fresca a fost folosită, alături de mozaic, în decorarea bisericilor, adoptând aceleași teme iconografice. Realismul tratării episoadelor din viața lui Isus, ecoul iluzionismului picturii pompeiene, naturalețea detaliilor, lirismul expresiei portretelor, siguranța și dezinvoltura tușei conferă acestui ciclu pictural nota de

referință a artei bizantine.

Temele iconografice bizantine și modalitatea de reprezentare a lor au suferit o influență orientală evidentă. Dumnezeu Tatăl nu este niciodată reprezentat, (îl va reprezenta pentru prima oară Michelangelo în Capela Sixtină).

Cristos este figurat în diverse ipostaze, legate de etapele istoriei creștinismului, suferind înfățișări dintre cele mai diverse și interesante.

Astfel, în primele secole, figura lui este blândă, milostivă, plină de umanitate, pe când în epoca ereziilor și după victoria Bisericii, Cristos este înfățișat ca un luptător; în cele din urmă, după ce Conciliul din Niceea a stabilit dogma umanității și a dumnezeirii Fiului într-o unică și atotputernică Ființă divină, figura lui Cristos este aceea a unui triumfător și autoritar suveran al lumii (Pantokrator).

A treia ipostază a Trinității, Sfântul Duh, oferea posibilități figurative limitate: de fascicul luminos coborând din cer, de limbi de foc sau de porumbel.

În ceea ce o privește pe Fecioara Maria, după ce Conciliul din Calcedon o reafirmă ca Maică a Domnului, ea este reprezentată grafic cu tot mai multă fervoare și în diferite ipostaze: pe tron, ca împărăteasă, călăuzitoarea drumeților, ținându-și protectoare Fiul pe genunchi, sau ca mamă ce-și hrănește pruncul.

Pictura continuă tehnica frescei. Plasate pe pereții catacombelor romane, frescele au tematica specifică cultului morților.

5.2. Sculptura

Construirea noului Constantinopol a fost terminată în 330, după ce împăratul Constantin cel Mare l-a fondat pe ruinele anticului oraș grec Byzantion. Orașul se afla în peninsula cu o poziție strategică deosebit de bună, datorită celor trei zone de apă, în nord, est și sud, având astfel asigurată izolarea.

Noua capitală a fost împodobită cu clădiri, monumente și piețe centrale, cu un palat imperial, o clădire a senatului și hipodromul. Planul orașului grupa clădirile oficiale în jurul pieței centrale. Axul care traversa median orașul, artera importantă de circulație,

era mărginit de o coloană acoperită de ziduri puternice. Numite cortine, zidurile foarte înalte, cu o grosime de câțiva metri, erau precedate de șanțuri care formau obstacole în calea eventualelor atacuri ale cetății. Printre importantele porți ale incintei, Poarta de Aur era cea prin care pătrundeau în oraș cortegiile militare și triumfale.

În sculptura ornamentală, capitellurile coloanelor sau sarcofagele sunt decorate cu relief plat, bidimensional, cu simbolismul iconografiei paleocreștine: arborele vieții, pâuni, vița de vie, mielul mistic și, uneori, în medaliaoane, portrete ale defuncțiilor.

Către sfârșitul secolului al IV-lea la *Obeliscul* ridicat în hipodromul din Constantinopol, de către Teodosie, sunt prezentate curse cu cvadrigi, și masa de spectatori în registre “izocefale” (cu capetele grupate la aceeași înălțime).

Deși o reprezentare figurativă în sculptură a complexității spiritului creștin este dificilă, ne rămân totuși câteva sculpturi celebre din această perioadă: statuia ecvestră a lui Iustinian, plasată pe coloana din piața Augusteon, *Colosul din Balleta*, statuie din bronz, înălțime 4,50 m, probabil aparținând împăratului Valentinian I (sec. al IV-lea) și numeroase reprezentări sculpturale ale figurilor împărătești din acea perioadă.

5.3. Basorelieful

În exemplele bizantine sunt evidente influențele antice atât în subiecte cât și în modul de redare plastică. La Ravenna, tradiția sarcofagelor cu basoreliefuri durează până la sfârșitul secolului al VI-lea. Începutul sec. al VII-lea anunță, sub influența stilului oriental, apariția reliefului plastic aplatizat. Eliminând impresia de profunzime, reliefurile tind să transpună în plan sculptura în spațiu. Neglijând desenul și senzația de volum se merge către contururi fixe și geometrice, urmărind-se un joc vizual dat de lumini și umbre.

Basorelieful decorativ și mozaicul cu motive vegetale, gen motivul frunzei viței de vie, sau acela al arborelui vieții, capătă sensuri simbolice în tradiția creștină, fiind mai târziu transformate în motiv sub formă de cruce. În sculptura capitellurilor, elementele decorative ale stilului corintic se simplifică tot mai mult, mergând spre forme schematice.

Alături de motivele simbolice reprezentate de motivele vegetale sculptate, lucrate cu dalta, artistul folosește acum și o altă tehnică, provenită din Orient, aceea a burghiului. Această tehnică, prin care se obțineau motive decorative inspirate din broderiile și țesăturile orientale, va fi folosită de sculptorul bizantin și în decorarea amvoanelor sau a coloanelor ce susțin un tabernacol ori un altar, sau a balustradelor de marmură care închid spațiul corului într-o biserică. Realizând o dantelărie, în piatră sau marmură, de mare finețe, tehnica burghiului anunță stilul decorativ al arabescurilor islamice.

Între secolele IV-VI, pentru o perioadă scurtă la Constantinopol a fost promovată sculptura în *ronde bosse*, ce va cunoaște o evoluție destul de scurtă, din considerente morale. Conciliul din Niceea (787) va condamna acest stil de sculptură motivând conexiunea cu antichitatea „păgână”, care glorificase frumusețea fizică a corpului uman și nu pe cea spirituală.

5.4. Mozaicul

Alături de arhitectură și de icoane, mozaicul a avut un aport deosebit la arta universală. Aflat în perfectă concordanță cu estetica neoplatoniciană fundamentală, creația artistului bizantin, făcea ca prin intermediul luminii și culorilor să apropie spiritul de perfecțiunea invizibilă. În cadrul fastuosului ritual liturgic, conceput după modelul ceremonialului curții imperiale, splendoarea mozaicului vehicula contemplația mistică spre beatitudine și extaz.

La origine, mozaicul bizantin a fost influențat de epoca târzie a mozaicului roman. Însă pentru a sugera ideea de supranatural a credinței, această formă reprezentativă se va îndepărta foarte curând de spiritul realist al influenței romane, folosindu-se de imagini solemne plasate pe un fond, de multe ori lucrat în aur.

În ceea ce privește redarea figurii umane, caracterul simbolic cel mai relevant este exprimat de linia frontală care, împreună cu privirea fixă a ochilor neobișnuit de mari, constituie un semn evident de grandoare, solemnitate și sacralitate. La toate acestea se adăugă o convenție iderogabilă: spațiul fizic în care erau reprezentate temele mozaicale,

și anume în interiorul bisericii, era dictat de norme precise, dogmatice și liturgice.

Pentru o mai bună înțelegere, avem exemplul bustului lui Cristos, împărat al lumii, binecuvântându-și supușii - Pantokrator - este reprezentat pe bolta cupolei sau a naosului; Fecioara este reprezentată plastic în abside; cei patru evangheliști, în cele 4 pînaculi de la baza cupolei; pe pereții navei sunt zugrăviți Părinții Bisericii și sfinții; pe peretele interior de la intrare, Judecata de Apoi, iar în pronaos scene din viața Fecioarei.

Primele capodopere ale acestei arte vor fi realizate însă în Italia, la Roma și în special la Ravenna, unde se afla centrul cel mai important al tehnicii mozaicului. În timpul lui Iustinian, la Bizanț, mozaicurile din biserici erau considerate simple motive decorative. De abia spre sfârșitul sec. al VI-lea apar primele figuri umane reproduse în mozaic.

Încă din perioada timpurie a artei bizantine, mozaicul a cunoscut o evoluție strălucită în Italia. Pentru secolul al IV-lea mozaicurile Mausoleului Santa Constanza din Roma sunt remarcabile ca frumusețe, demonstrând continuitatea tradițiilor grecești. Pentru secolul al V-lea mozaicurile Santa Pudentiana din Roma impresionează prin extraordinarele efecte picturale.

Din același secol al V-lea, remarcabile pentru frumusețe sunt mozaicurile de la Bazilica *Santa Maria Maggiore* din Roma și *Mausoleul împărătesei Galla Placidia* din Ravenna. Splendoarea cobalturilor, albasturilor și turcoize aflate pe bolțile *Mausoleului Galla Placidia*, prețiozitatea scânteilor astrale ale bolții, dispusă deasupra intrării, transparențele și smalțurile aurii, albastre și verzi oferă unul dintre exemplele cu totul remarcabile ale capodoperelor artei mozaicului.

Bunul Păstor, înconjurat de miei, este o compoziție în care stilizarea elenistică era pusă de acord cu elementele de simbolistică religioasă-creștină (aureola de aur și crucea). În repertoriul decorativ elementul de meandru grec persistă. Porumbeii și fântâna, izvorul veșnic al vieții, aparțin simbolisticii creștine. Nouă este ghirlanda cu fructe mediteraneene, înglobate buchetelor de frunze verzi. Această originală grupare de elemente vegetale o vom regăsi folosită, aproape fără întrerupere, până la Renaștere, în special în Tosars, smălțuit și policromat.

Mozaicurile de la bazilica *Santa Maria Maggiore* din Roma se remarcă prin tematica biblică bogată: Bunavestire, Închinarea magilor, Uciderea pruncilor, Fuga în Egipt, precum și prin viziunea Ierusalimului și a Bethleemului ceresc, Fecioara Maria îmbrăcată în costumul curții bizantine, purtând pe cap diadema imperială. De asemenea, sunt prezenți apostolii Petru și Pavel și simbolurile evangheliștilor. Ca materie pentru tehnica mozaicului erau preferate roca dură și sticla, precum și pelicula de aur și argint.

5.4.1. Mozaicul din secolul al VI-lea

Mozaicul a atins apogeul în epoca iustiniană. Vechile tradiții antice de pe pământul Italiei, împreună cu noile expresii estetice orientale, dau la iveală capodopere care au dat strălucire artei bizantine. Ravenna, centrul legendar de cultură și civilizație antică, vechi port la Marea Adriatică, proiectat încă de pe vremea lui Octavian Augustus care aprecia buna poziție strategică a locului, a devenit capitala Imperiului Roman de Apus în perioada cuprinsă între anii 403 și 476. Ravenna a fost centru regilor barbari (Odoacru și Teodoric), care au prezidat destinele populațiilor italice până în anul 540. Secolele al V-lea și al VI-lea constituie, pentru Ravenna, epoca de aur, momentul realei splendori, marcat timpuriu atât de arta mozaicului bizantin, cât și de realizarea celor mai frumoase construcții.

Datorită monumentelor religioase de la Ravenna, această epocă de aur constituie un capitol cu totul strălucit din punct de vedere al măiestriei tehnice și al reprezentării artistice, devenind, în timp, una dintre gloriile stilului bizantin.

Reprezentative sunt mozaicurile aflate pe pereții interiori de la bazilicile: San Vitale, Sant' Apollinare Nuovo și Sant' Apollinare in Classe.

5.4.2. Mozaicul în secolele IX-XII

În secolul al XI-lea, școala constantinopolitană și-a impus autoritatea artistică, alături de ea aflându-se școala greacă, de la care s-a păstrat cel mai însemnat complex de

mozaicuri, la Dafini, realizate la sfârșitul secolului al XI-lea. Mozaicul a atins în această epocă apogeul.

Din secolul al XII-lea au rămas, de asemenea, impresionantele mozaicuri siciliene în catedralele din Chefalu și Monreale. Noutatea acestora constă în marea sobrietate, și mai ales, în expresia maximei tensiuni a privirii. Obrazul ascet, privirea întrebătoare sunt cu totul diferite de figurile senine ale mozaicurilor de la Ravenna din secolele IV-VI; Isus din absida catedralei de la Chefalu pare un simbol al conștiinței supreme care invită la verificarea severă a cunoștinței privitorului.

Coloritul reținut înlocuiește fastul strălucitor al mozaicului din Ravenna. Culorile sunt reci, fondul este de aur. Seducția optică a fost abandonată pentru tensiunea trăirii spirituale și pentru severitatea morală. Icoanele erau destinate împodobirii pereților locuințelor particulare sau interioarele bisericilor. Realizate cu tehnica encaustică, tempera și mozaic, icoanele au cunoscut o dezvoltare deosebită.

5.4.3. Mozaicul în secolele XIII-XV

Mozaicul, folosit la împodobirea pereților și icoanelor, evoluează de la viziunea monumentală la viziunea directă (Biserica Mântuitorului, Constantinopol).

În perioada renașterii paleologe s-a constatat o mare răspândire a picturii bizantine cu pregnanțe caracteristici regionale în apusul Peninsulei Balcanice și în nordul Dunării, în Țara Românească și Moldova, în Polonia și Rusia.

5.5. *Artele decorative*

Varietatea și opulența artei decorative la bizantini depășește limitele imaginarului omului contemporan. Elementele de design interior al caselor, cum sunt, de exemplu, covoarele, erau țesute cu diverse motive geometrice ori elemente stilizate ce amintesc de flori sau animale purtătoare de simboluri, prezentând o mare varietate de modele și bogăție de culori.

În arta broderiei, se regăsesc scenele religioase figurative realizate fidel după modelul marilor pictori ai vremii. Accesoriile vestimentare dar și obiectele de cult erau realizate în mare măsură din material de fildeș, cunoscut ca având o valoare pecuniară ridicată. O opulență exacerbată au cunoscut-o și manuscrisele vremii, ce aveau coperti placate cu aur sau argint aurit, cu bogate ornamente în relief. De cele mai multe ori se aplicau chiar pietre scumpe, plăci de ivoriu sau de sidef.

O largă întrebuințare au avut aurul și argintul, ca și emailul. Ceramica bizantină, evoluată din arta orientală a Asiei vestice, a influențat puternic dezvoltarea ceramicii românești

6. Arhitectura

6.1. Arhitectura civilă

Bizantinii au ridicat și edificii civile importante. Arhitectura civilă și militară a jucat un rol foarte important în definirea stilului bizantin. Renumit era palatul imperial, clădit din materiale de construcții foarte scumpe. Palatul avea săli bogat ornamentate, dintre care sala de recepție și camera unde se nășteau moștenitorii dinastiei, decorată în culoare porfirie, purpurie (de aici “născuții în purpură” și “familia Porfirogeniților”) erau cele mai frumoase. Somptuosul palat imperial, decorat cu fildeș, aur, argint și pietre prețioase, era legat prin anumite galerii de sălile de ospăț, de catedrala Sfânta Sofia și de un amfiteatru unde se ofereau poporului serbări cu spectacole sportive și de circ, întocmai ca la Roma.

Caracteristicile arhitecturii laice bizantine păstrează reperele tradiționale ale confortului locuințelor particulare romane, evaluate și adaptate condițiilor momentului respectiv. *Domus*, casa demnitarilor și negustorilor, se caracteriza prin vastitatea dimensiunilor, a curților interioare și a grădinilor, a fastului și eleganței. *Insula*, casa în care locuiau chiriașii, era compusă din numeroase apartamente și dispuse în etaje scunde,

cu scări și planșee din lemn.

6.2. Arhitectura religioasă

Izvoarele artei bizantine le găsim în cultura greacă, în îmbinarea tradițiilor elenistice alexandriene, a culturilor mediteraneene din timpul Imperiului Roman, precum și în asimilarea culturilor Orientului Apropiat.

Caracteristica dominantă în arhitectura religioasă va fi folosirea arcului, bolții și cupolei, venite din tradițiile milenare ale Asiei Mici, iar în artele plastice, ale atelierelor de frescă și mozaic, sculptură și arte decorative.

Arhitectura se caracterizează prin definirea planului construcției și a elementelor componente. Primele biserici creștine au fost adaptări ale tipului profan al bazilicii care, în epoca romană, juca rolul bursei și se afla în vecinătatea forumului. Printre primele biserici cu plan bazilical, construite la Roma au fost: vechea bazilică *Sfântul Petru* (324-346), bazilica *Santa Maria Maggiore* (352-366) și bazilica *San Paolo fuori le mura* (386-390).

Pentru planul bazilical elementele definitorii sunt: nava centrală, mai largă și mai înaltă decât celelalte spații, două sau mai multe nave laterale și o absidă la răsărit, la capătul opus intrării principale.

Încăperile secundare incluse în plan sunt: pronaosul sau martexul, spațiul care apare uneori dublat ca un exonartex (nartex exterior) și un esonartex (nartex interior). Acestea sunt precedate de o curte înconjurată de coloane, numită atrium. Sistemul de acoperire a unui edificiu înălțat pe planul bazical este șarpanta aparentă (structura acoperișului este evidentă în interior), iar la cel pe plan central este cupola.

Este adevărat că aruncând o privire superficială asupra artei bizantine putem spune că de remarcat sunt imobilitatea și uniformitatea. Dar la o cercetare mai atentă a arhitecturii, a mozaicurilor, a picturii și a celorlalte genuri de artă sunt evidente tocmai evoluția și varietatea lor. E adevărat că operele rămase au, în marea lor majoritate, un sens religios, dar nu pot fi negate anumite particularități stilistice, determinate de tradițiile

locale ale unor regiuni, fapt care a dus și la formarea unor adevărate școli. Iar în ce privește mobilitatea, evoluția artei bizantine, aceasta poate fi percepută, în mod clar, în cele trei mari etape ale istoriei ei: în „epoca de aur” din timpul domniei lui Iustinian, în cea care a urmat perioadei iconoclaste și în epoca de după cruciada din 1204, până în 1453.

În secolele al IV-lea și al V-lea, arhitectura rămâne în cadrele stilistice ale antichității târzii. Mai domină încă edificiul religios cu plan longitudinal, tipul de „bazilică”, fastuoasă, cu una, trei sau cinci nave, folosind arhitrava în locul arcului în plin centru. Exemplele mai cunoscute sunt bazilicile *Santa Maria Maggiore* și *San Paolo fuori le mura*, din Roma. În dimensiuni și forme modeste se prezintă edificiile cu plan central, de obicei pătrat, ca mausoleul Gallei Placida din Ravenna.

Edificiile cu plan circular erau rezervate mausoleelor martirilor (martyria) și baptisterelor. Forma bazilicală este ilustrată și la Ravenna, unde o altă capodoperă de arhitectură bizantină, San Vitale, adoptă planul octogonal.

Refăcută de Iustinian și inaugurată în 527, *Sfânta Sofia* din Constantinopol, faimoasa capodoperă a arhitecturii bizantine, rămâne cea mai mare biserică din lume ce are cupolă, simbol al gândirii artistice bizantine.

Sfânta Sofia

Datând din sec. al VI-lea, este a treia biserică zidită pe amplasamentul respectiv. Iustinian a început construcția ei pe unul din dealurile orașului Constantinopol. Acest mare oraș, aflat la răscrucea drumurilor ce leagă Europa de Asia, era cunoscut mai înainte sub numele de Bizanț, după legendarul său fondator, Byzas. În 330 d. C., împăratul Constantin cel Mare a făcut din acesta capitala Imperiului Roman. Orașul a devenit un mare centru religios, comercial și artistic, ajungând la apogeul dezvoltării sale în secolul al VI-lea, sub împăratul Iustinian.

Pentru a construi biserica, Iustinian a importat materiale speciale de construcție, de pe tot cuprinsul Imperiului. Marmura albă și galbenă au fost aduse pe mare, iar sculptorii, tâmplarii, zidarii și mozaicarii au început să lucreze pentru a crea această bijuterie a

creștinătății în numai cinci ani.

Când bazilica a fost terminată, cupola și tavanul său au fost în întregime poleite cu aur, a cărui strălucire se reflectă în fiecare suprafață lustruită. Tonalitățile coloanelor de marmură erau atât de delicate, încât l-au făcut pe Procopius, un istoric al timpurilor, să le asemene cu o pajiște înflorită.

Splendoarea bazilicii s-a diminuat treptat de-a lungul istoriei. Structura era mereu amenințată de foc și cutremure, iar interiorul a fost jefuit de comorile sale de către cruciații aflați în drum spre Ierusalim, ostili Bisericii Ortodoxe. În 1453 otomanii au cucerit Constantinopolul, *Sfânta Sofia* a fost transformată în moschee, iar mozaicurile au fost tencuite. În final, în 1934, Kemal Atatürk, președintele Turciei a transformat bazilica în muzeu.

Restaurările și reparațiile continuă. Între timp, vizitatorii pot admira interiorul, care este în mare măsură la fel cum era când a slujit drept biserică ultima oară. Aceasta s-a întâmplat în seara zilei de 28 mai 1453, când împăratul Constantin al XI-lea a primit Sfânta Împărtășanie pentru ultima oară. Intuia că în câteva ore miile de turci conduși de Mehmet al II-lea vor escalada zidurile orașului pentru a-l cuceri. Cele mai negre temeri ale împăratului s-au adeverit. Dar cuceritorul a tratat cu respect bazilica *Sfânta Sofia*. Se spune că înainte de a intra pentru prima oară în biserică, Mehmet și-a turnat o mână de țărână pe cap, în semn de umilință. Înăuntru, a contemplat măreția bazilicii și, văzând cum un soldat spărgea pardoseala de marmură, l-a lovit cu sabia.

În același secol al VI-lea arhitectura cunoaște o nouă perioadă de înflorire și inovație: biserica cu navete care se prelungesc în formă de boltă, anunțând planul de cruce greacă. Biserica *Sfânta Irena*, de exemplu, este o construcție sub forma unui octogon înscris într-un pătrat; planul de cruce greacă cu cinci cupole, câte una pe fiecare braț al crucii și una centrală, îl găsim la biserica *Sfinții Apostoli* din Constantinopol sau la bazilica *San Marco* din Veneția construită între anii 1063-1095.

În sec. al IX-lea, după perioada iconoclastă, în arhitectura bizantină devine tot mai frecventă, sub influența armeană și georgiană, biserica pe plan în formă de cruce greacă;

greutatea cupolei nu se mai sprijină pe stâlpii masivi, ci se descarcă în pereții laterali servindu-se de patru bolți în leagăn. Concomitent, apare și ornamentația exterioară a bisericilor.

Începând cu sec. al X-lea, decorația este mai bogată, prin adoptarea de mici arcade oarbe, prin rânduri în zig-zag de cărămizi așezate pe muchie, prin straturi în formă de romburi, prin alternarea în construcție a zidului cu a pietrei, sau prin inserțiune în tencuială a unor plăci policrome, ceramică smălțuită. Din sec. al XV-lea exteriorul este decorat și cu sculpturi și fresce.

Perioada a treia din istoria arhitecturii bizantine începe cu dinastia Comnenilor. Din sec. al XII-lea datează bazilica *Pantokratorului*, cea mai frumoasă din cele cinci biserici constantinopolitane din acest secol care s-au păstrat: este o construcție cu o cupolă și întreaga siluetă este înaltă, cu abside poligonale decorate cu două rânduri de nișe.

Cultura și civilizația bizantină dezvoltă în cadrul Imperiului Roman de Răsărit, atât influențe ale tradiției elenistice cât și elemente din cultura clasică a Imperiului roman.

Arta bizantină are la origine arta creștină veche căreia i s-au adăugat elemente ale culturilor mediteraneene și ale Orientului Apropiat.

Autoritatea imperială, fastul ceremonialului de la curte și obligațiile cultului religios au fost cele care au dictat evoluția concepției estetice a artei bizantine. Viziunea ascetă a figurilor umane, expresia solemnă, verticalitatea siluetelor rămân caracteristice mozaicurilor și picturilor. Coloritul, în mozaic, păstrează fondul de aur, fastul strălucitor al armoniilor din perioada secolelor IV-VI, fiind urmat de viziunea cromatică austeră.

Arhitectura se caracterizează prin prezența numeroaselor clădiri cu caracter ecleziastic, având ca particularitate în sistemul de acoperire cupola de nandativi și turele, precum și bolți semicilindrice. Exotismul și fastul oriental, splendoarea și strălucirea spectacolului optic al luminilor și umbrelor folosite în artă, ca și prețiozitatea artizanală au marcat traseul original al culturii bizantine, pe o durată de mai bine de un mileniu.

Verificarea cunoștințelor

1. Care a fost rolul culturii și civilizației bizantine în perioada sa de înflorire asupra dezvoltării ulterioare a artelor în Europa?
2. Precizați în ce perioadă cultura bizantină a avut un caracter prevalent latin și comentați momentul adoptării creștinismului ca religie de stat.
3. Care a fost scopul prim al literaturii bizantine dictat de “conștiința misionară comună” a scriitorilor vremii?
4. În cadrul cultului creștin apreciați care a fost specia poetică cultivată și găsiți motivațiile răspunsului.
5. Găsiți explicația faptului că muzica religioasă bizantină era una de tip monodic, adică fără acompaniament instrumental.
6. Cum apreciați faptul că pictura era o artă puțin practică în Imperiul Bizantin în timp ce mozaicul a cunoscut punctul maxim de dezvoltare și de expresivitate în această perioadă?.

7. Influențe bizantine în spațiul românesc

Teritoriile de la Nord de Dunăre au fost puternic influențate de cultura bizantină, mai ales Bisericele ortodoxe din principatele românești. Schimburile ce se făceau între locuitorii țării noastre și negustorii veniți din Răsărit erau menite să răspândească obiceiurile, cultura și credințele bizantinilor. Creștinismul era răspândit la români încă din primele veacuri, când nu apăruseră încă primele forme de organizare statală. În țara noastră s-au construit biserici încă din primele secole ale creștinismului, iar existența lor dovedește că religia creștină pătrunsese adânc în rândul populației ce locuia între granițele țării noastre.

Știm, de altfel, că au fost și câțiva martiri, locuitori ai Dobrogei, care au murit apărând legea lui Cristos, în timpul prigoanelor împotriva creștinilor.

E de presupus că influența bizantină s-a întărit mai mult în Muntenia, căci mitropoliții greci au venit în țara noastră cu suitele lor, toți bizantini prin naștere sau prin cultură.

Moldova nu a recunoscut autoritatea Patriarhiei din Constantinopol atât de repede, dar treptat influența bizantină a câștigat teren și în această provincie. Icoanele bizantine aduse în aceste teritorii sunt menite să joace un rol decisiv în răspândirea iconografiei și picturii bizantine.

În ceea ce privește arta, am împrumutat din aproape toate stilurile bizantine: din arhitectură, sculptură, pictură, broderie, țesătură, etc. Desigur, se întâlnesc și urmele altor influențe, dar, în general, până în secolul al XIX-lea, se poate spune că arta românească e o ramură a artei bizantine.

În arhitectura religioasă se deosebesc două stiluri pe teritoriul țării noastre: stilul bisericilor din Muntenia și stilul bisericilor din Moldova.

Biserica din Muntenia urmează stilul bizantin din ultima perioadă a existenței Bizanțului, asemănându-se cu bisericile de la Muntele Athos, din Salonic sau din Serbia. La o biserică muntenească se deosebesc patru părți: altarul, naosul sau partea unde stă poporul, nartexul (pronaosul) și pridvorul. Turla bisericii muntenești de origine bizantină se întâlnește, de asemenea, la Muntele Athos.

Între secolele XIII-XIV sârbii aveau un stat puternic la sudul Dunării. Aflându-se în permanentă interacțiune cu bizantinii au preluat de la aceștia influențe din arhitectura religioasă pe care le-au combinat într-un stil inedit cu influența arhitecturală italiană. Stilul acesta a fost adoptat ușor și la noi, bisericile muntene deținând toate elementele stilului sârbo-bizantin (exemplu: biserica *Sfântul Nicolae* de la Curtea de Argeș, care datează din veacul al XIV-lea).

Există trei tipuri de biserică: cele cu două cupole, una pe naos și alta pe nartex; cu trei cupole, două pe nartex și una pe naos; cu patru cupole, una pe naos, una pe nartex și alte două pe fiecare colț al exonartexului (exemplu: Biserica de la Curtea de Argeș zidită de Neagoe Basarab).

Biserica din Moldova după plan este bizantină, dar ca influență este vădit

apuseană. Ceea ce este însă interesant la bisericile moldovenești este cupola, la care se pot descoperi influențe armenesti, ca de pildă la *Trei Ierarhi* – biserică construită de Vasile Lupu. Ca și caracteristică, biserica moldovenească este în general înaltă și lungă, compusă din trei părți: altarul, naosul și nartexul.

Cât privește pictura bisericească, ea este în întregime bizantină. Zugravii bisericilor moldave veneau în cea mai mare parte din Răsărit iar elevii pe care îi aveau în țară continuau să păstreze același stil bizantin. Pictura bizantină a durat până în sec. al XIX-lea și putem afirma că aceasta dăinuie și astăzi prin tradiția conservată și perpetuată de maeștri zugravi ce respectă întocmai canoanele artei murale răsăritene.

Din cele arătate mai sus este evident faptul că, vreme de secole, viața culturală, spirituală și politică din Muntenia și Moldova a fost influențată de cultura și civilizația bizantină.

Verificarea cunoștințelor

1. Care sunt argumentele ce sprijină afirmația conform căreia “arta românească Până în sec. al XIX-lea a fost o artă predilect bizantină”?
2. Realizați o paralelă între cele două stiluri arhitecturale religioase materializate în construcțiile românești, respectiv bisercia muntenească și biserica din Moldova.

8. Bizanțul - un exemplu de interculturalitate

Bizanțul a aparținut fără îndoială grecilor, dar istoria l-a făcut să fie valorificat la început de lumea romană. “Bizanț este un nume pe care bizantinii nu l-au cunoscut niciodată. Ei se numeau romani și erau foarte mândri de aceasta. Împărații din Constantinopol nu s-au considerat niciodată împărați ai unui teritoriu, ci ca împărați ai

lumii întregi.”⁸⁸

Termenul „Bizanț” a însemnat pentru anticii târzii numai un nume, acela al cetății de odinioară. Bizanțul definea nu o împărăție grecească sau orientală, ci, în concepția sa fundamentală, Noua Împărăție Romană - „Basileia ton Romano” („Bas..e.a t.. ..μα...”).⁸⁹ Bizanțul pentru noi, însă, “e o concepție ce poate privi toate națiunile: e ideea romană, Biserica Ortodoxă, cultura clasică grecească și, pe lângă toate acestea, el prezintă posibilitatea de conlucrare a tuturor raselor.”⁹⁰

Chiar de la începutul său, în secolul al IV-lea, toată epoca bizantină va fi caracterizată de influențe reciproce. Statele componente ale Imperiului Bizantin s-au influențat reciproc conlucrând la evoluția Imperiului. Se poate afirma că toate națiunile din cadrul său, dar mai ales grecii și romanii, și-au lăsat amprenta asupra culturii sale. Trăsătura esențială a vieții și civilizației bizantine a fost puterea de asimilare și sinteza prin care a grupat, a amestecat și a contopit atâtea civilizații, până atunci diferite și chiar dușmane.

Marea forță a Bizanțului a fost puterea sincretică alături de simbioza elementelor care l-au format.

Ideea bizantină este o sinteză originală, complexă și permanent deschisă tuturor elementelor ce ar fi putut veni din cadrul granițelor sale.

După căderea Romei, puterea Imperiului s-a concentrat în persoana împăratului de la Constantinopol. „Istoria Imperiului bizantin nu înseamnă decât o formă romană cu însuflețire creștină, cu influențe venite din Orient și în măsură mai mică din Elada de odinioară.”⁹¹ Ținând cont de acest aspect, N. Iorga s-a opus permanent celor care pretindeau că Bizanțul a fost o simplă monarhie orientală, un stat tampon între barbaria asiatică și un Occident de sine stătător.

“Imperiul rămânea ceea ce fusese dintotdeauna: o aglomerație de popoare conduse

⁸⁸ *Ce e Bizanțul?*, p.16, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, București, 1972, p. XXV.

⁸⁹ Idem, p. 15, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, București, 1972, p. XXV.

⁹⁰ *Vederi din Grecia de azi și cinci conferințe despre viața grecească actuală*, București, 1931, p. 127, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, București, 1972, p. XXI.

⁹¹ Nicolae Iorga, *La vie de provence dans l'Empire byzantine*, vol. II, p. 147, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, București, 1972, p. XXIV.

potrivit cu legile romane și urmărind un ideal politic ce se formase la Roma.”⁹²

N. Iorga a definit constant Bizanțul ca o sinteză a patru elemente esențiale: elementul roman, elementul elenist, elementul ortodox și cel oriental sau, cum el însuși spunea: „Roma politică, elenism cultural, ortodoxie religioasă, dar și o continuare tenace a unui orientalism, a unui asiaticism pe care unii au vrut să-l împingă până la îndepărtata Chină...”⁹³.

Roma s-a evidențiat în sinteza bizantină prin politică. În acea perioadă „statul era un grup internațional prins în platoșa Romei, cu o însuflețire venită din mai multe izvoare și care nu avea nimic național.”⁹⁴

Ideea romană își face loc în sânul marii provocări numite Bizanț, prin puterea practică a dreptului. O moștenire culturală de care beneficiază și contemporaneitatea, darul făcut de Roma civilizației lumii. El nu este un capitol al Bizanțului, ci esența însăși a societății acestuia, elementul prin care ea trăiește și se modelează.

La rândul ei, ortodoxia, ca doctrină religioasă ce a marcat începutul de mileniu, a dat Imperiului puternicul element de legătură. Nicolae Iorga a atras atenția în ceea ce privește locul central, hotărâtor, pe care-l ocupa ortodoxia în formarea sintezei bizantine și în susținerea ei de-a lungul veacurilor, dar nu ca religie, ci ca ideologie de stat, folosindu-se de religie.

E adevărat că lecturile recomandate de Biserică nu s-au impus imediat la curțile împăraților, iar învățământul nu a devenit imediat creștin.

Abia în vremea lui Iustinian (secolul al VI-lea) putem vorbi de acest lucru și de întărirea ortodoxiei din toate punctele de vedere. Secolele I-IV au avut marele rol al constituirii Bisericii, ca o mare forță spirituală ce putea influența dezvoltarea vieții în Imperiu. Aceasta a adus în scurt timp “instaurarea Bisericii și a ortodoxiei în centrul vieții bizantine pe care Constantin o voia la început pur romană, adică aproape păgână.”⁹⁵ În

⁹² Idem, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, p. 238, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, București, 1972, p. XXV.

⁹³ *Ibidem*, p. XXV.

⁹⁴ Nicolae Iorga, *Bazele populare ale oricărei mișcări din Balcani*, București, 1939, p. 19, în Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, București, 1972, p. XXV.

⁹⁵ *Ibidem*, p. XXVII.

mod surprinzător legile romane formate într-un cadru păgân se văd cuprinse de puterea creștinismului.

Toate aceste realități l-au făcut pe Nicolae Iorga să proclame existența unui “Bizanț înaintea Bizanțului”.⁹⁶

Mutarea capitalei a însemnat, de fapt, acceptarea influențelor care urmau să vină din mediul grecesc. Acest lucru a fost suficient pentru a arăta în ce măsură legăturile cu trecutul sunt de acum rupte. E posibil ca alegerea să se fi făcut și din rațiuni strategice: orașul era mai aproape de punctele nevralgice ale Imperiului, la jumătatea drumului dintre frontul danubian și cel sirian, și de locul unde s-a format și de unde s-a răspândit gândirea creștină.

Constantin cel Mare a vrut construiește orașul său asemenea Romei de odinioară. Datorită năvălirilor slavilor, incursiunilor avarilor, și a ocupării unor părți din Imperiu de către apuseni “Bizanțul a fost întors cu fața către Asia.”⁹⁷ Niciodată Constantin n-a reușit să creeze un oraș latin. El a putut transporta monumente, dar nu a putut transmuta spiritul latin integral.

Ceea ce este interesant vizavi de manifestarea elementelor culturale și de civilizație îl constituie faptul că întemeierea noii Rome urmărea întărirea elementului roman într-un spațiu care aparținea în totalitate Orientului, Eladei.

S-a crezut că puterea concepțiilor romane va triumfa în orice spațiu și sub toate aspectele. Însă rezultatul a fost cu totul altul: “În fața Imperiului Roman există realitatea inevitabilă, mereu înaintând, a elenismului.”⁹⁸ Școlile de filozofie și teologie, negustorii sirieni și egipteni care vorbeau greaca și împânzeau Imperiul până în Occident, grecii care pătrund tot mai mult în funcții datorită influenței Bisericii, acestea și cele adiacente lor facilitează infiltrarea în structura romană inițială.

Este adevărat că la început greaca s-a vorbit ca limbă vulgară, și datorită faptului că la Constantinopol lumea nu înțelegea latina, însă acest fapt nu înlătura realitatea manifestării elementelor elene. În urma acestui proces început în secolul al IV-lea, dar

⁹⁶ Nicolae Iorga, *Sinteze bizantine*, Editura Minerva, București, 1972, p. XXVII.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁹⁸ *Ibidem*, p. XXVIII.

prefigurată cu mult mai devreme, va avea loc instaurarea sintezei bizantine, a celui amalgam grec-latin care va evidenția puterea elementului grec, într-un stat roman.

Elenismul va fi dublat de hieratismul Orientului care schimba atât înfățișarea puterii cât și atitudinea omului simplu față de aceasta. Ceea ce contează de acum încolo e Casa lui Dumnezeu și Casa împăratului, accentuându-se tot mai mult elementele de mister. Bizanțul care, fără a ignora elementele occidentale, va constitui pentru o perioadă „locul central în dezvoltarea istoriei europene, soarta lumii hotărându-se în acest răsărit.”⁹⁹

Imperiul Bizantin nu a fost un stat în înțeleșul celui de astăzi. Ca și Imperiul Roman, el “este ceva care se poate întinde în mod nedefinit; el își atribuie dreptul de a crește atât cât poate să o facă civilizația pe care o reprezintă.”¹⁰⁰

De la apariția sa, „Imperiul a cuprins pe toată întinderea sa existența și coabitarea a mai multe rase ce au colaborat la viața lui politică și intelectuală, exceptând rasa armeană care nu accepta Bizanțul și care și-a creat un status distinct.”¹⁰¹

Ne putem astfel imagina că schimburile culturale nu erau frânate, iar interculturalitatea se afla la ea acasă.

“Marea forță a Bizanțului constă în puterea sa de asimilare, de a reduce orice influență și de a absorbi tot ceea ce formează esența complexității bizantine. El a exclus până la sfârșit și până la transmisiunile sale moderne tot ceea ce are vreo tangență cu naționalitatea”.¹⁰²

Iată încă un aspect în plus care demonstrează încurajarea voită sau nevoită a schimburilor interculturale. Marea forță a Bizanțului, înăuntru ca și în afară, vine din acea capacitate de a fi fost în permanență un bloc.

Implicațiile bizantine pe întreg teritoriul Europei actuale sunt susținute de urmele¹⁰³ păstrate până astăzi în Sicilia, Veneția, Catalonia, Marea Britanie, Franța etc.

Prin urmare, Bizanțul, cu tot ceea ce reprezenta din punct de vedere al

⁹⁹ *Ibidem*, p XXXIII.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p 88.

¹⁰¹ *Ibidem*, p 93.

¹⁰² *Ibidem*, p 106.

¹⁰³ *Ibidem*, p 106.

complexității instituțiilor sale, al sistemului politic, al organizării religioase, al tipului de civilizație ce cuprindea moștenirea intelectuală elenică, dreptul roman, creștinismul ortodox și artele, a rămas una dintre cele mai influente culturi și civilizații. Bizanțul a stat la baza formării și dezvoltării numeroaselor state balcanice, europene, orientale, ca și structură culturală, etică, estetică și organizatorică statală: “El aparține simultan tuturor civilizațiilor asiatice, întregii cugetări orientale, întregului aport creștin, întregii discipline romane.”¹⁰⁴

Verificarea cunoștințelor

1. Care sunt elementele esențiale care circumscriu civilizația bizantină noțiunii de interculturalitate?
2. Deși nu au cunoscut niciodată faptul că sunt numiți „bizantini”, explicați proveniența numelui și principalele evenimente ce au dus la schimbarea numelui din „romani” a popoarelor asimilate în Imperiu și enumerați-le.
3. Pe ce continente și în ce țări s-a simțit influența culturii bizantine?
4. În ce a constatat marea forță a Bizanțului, conform lui Nicolae Iorga?
5. Ce element a predominat în cultura bizantină: elementul latin sau elenismul?

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 106.

IV. ISLAMUL ȘI INFLUENȚA SA ASUPRA EUROPEI

Una dintre cele mai importante influențe non-europene, care au marcat până astăzi cultura și civilizația europeană, vine din lumea islamică sau, altfel spus, din religia musulmană.

Termenul “islam” provine din verbul “aslama”, a se supune, iar “muslim”, adică “musulman”, este un participiu care are sensul de “cel care se supune”.

Cele două izvoare sfinte ale Islamului sunt Coranul - revelația divină și Hadith - tradiția păstrată în legătură cu viața și activitatea lui Muhammad (Mahomed).

Termenul “Qur’an” (Coran) vine de la verbul “qara’a”, “a citi”, “a recita” și reprezintă pentru musulmani Cuvântul lui Dumnezeu, transmis de Gabriel ultimului profet în linia profeților biblici, Muhammad (sau Mohamed).¹⁰⁵

Întemeiată în secolul al VII-lea d. C. de către Muhammad (se naște în 570 d. C.), oscilând inițial între vocația sa de religie universală cu caracter revelat, așa cum se revendică, și cea de stat invincibil în lupta cu “necredincioșii”, Islamul va modela întreaga istorie a lumii, prin expansiunea sa militară extraordinară, prin forța filozofiei și teologiei sale care au influențat în Evul Mediu filozofia din Europa, prin bogăția culturală manifestată în artă, prin poziția sa pro sau contra științei, și prin cea mai nouă și mai gravă problemă contemporană pe care acesta o aduce în discuție: terorismul mișcărilor islamice fundamentaliste.

Această nouă forță culturală născută în Orientul Mijlociu va interacționa diferit cu cele două emisfere europene, estică și vestică, lucru condiționat în mare parte și de existența, timp de aproape un mileniu, a Imperiului Bizantin.

¹⁰⁵ Aurelia Balan-Mihailovici, *Istoria culturii și civilizației creștine*, Editura Oscar Print, București 2001, p. 30.

Primul contact pe care îl are cu Europa din punct de vedere cultural, se realizează tot prin intermediul acestui imperiu în vecinătatea căruia musulmanii acced pentru prima dată la filozofia antică grecească.

Religie monoteistă, ca și creștinismul și iudaismul, islamul se manifestă de la bun început ca un “burete” ce va absorbi cultura și civilizația lumii antice grecești, indiene, persane și chineze pe care le va transmite spațiului european într-un mod propriu. Sincretismul specific mediului musulman va fi și mai mult stimulat de viteza cu care acesta va ocupa noi și noi teritorii, ajungând la un moment dat cel mai întins imperiu din istorie.

În procesul de aculturație cu filozofia greacă, Islamul devine conștient de antagonismul dintre credința revelată și rațiunea umană și pe această dilemă se va baza toată filozofia lui viitoare. În Orientul Mijlociu, dilema se va rezolva repede prin afirmarea credinței ca autoritate supremă, deplină, lucru favorabil, de altfel, coeziunii de care noul imperiu avea nevoie pentru a supraviețui. Dincolo de religiozitatea specifică orientalilor, musulmanii vor fi cei care pun această teologie a supunerii necondiționate, absolute înaintea lui Allah, în slujba afirmării geo-politice. Cu această imagine rigidă și fundamentalistă va fi perceput Islamul în Europa după căderea Constantinopolului (1453).

În Europa Occidentală, unde migrase prin Spania stăpânită de arabi filozofia islamică exilată din Orient de către “teologii supunerii”, dilema mai sus amintită rămâne una de actualitate. Ea este transferată gânditorilor creștini dând naștere unor opere excepționale teologico-filozofice. Tocmai această dilemă va constitui catalizatorul unei mentalități pragmatice și progresiste în conștiința occidentală, ducând la Reformă, apoi la “Secolul Luminilor” și la capitalismul modern.

Pe fondul pragmatismului impus de invazia barbară din secolele anterioare, Occidentul primește frământările filozofiei și teologiei islamice ca pe o necesitate, ca pe o soluție și ca pe o rezolvare a propriilor frământări, astfel încât scrierile marilor filozofi

arabi din jurul anului 1000, Avicenna, Averoes sau Al-Farabi¹⁰⁶, vor marca profund gândirea creștină occidentală a Evului Mediu.

Armonizarea Coranului cu filozofia elenă se va transfera în spațiul european declanșând încercările de armonizare a Bibliei cu întreaga moștenire antică greco-romană, dar și cu rațiunea și logica umană (apare scolastica apuseană medievală). Unii cercetători consideră că acesta ar fi fost fermentul și pentru apariția Reformei (fiind cunoscută orientarea pro-musulmană a teologilor reformatori, în special a lui Martin Luther).

În Europa de Est interacțiunea cu Islamul s-a realizat pe cu totul alte coordonate, datorită prezenței în această arie geografică a unui puternic imperiu creștin, Imperiul Bizantin, în cadrul căruia dialogul dintre filozofie și teologie realizase deja mari progrese. Marile școli de filozofie ale antichității își încreștinaseră în mare parte doctrinele, iar prin conciliile ecumenice Biserica își stabilise deja poziția oficială față de filozofie.

În același timp filozofia a beneficiat de o oarecare libertate în Bizanț, dovadă fiind studierea ei în universitățile din Constantinopol. Superioritatea morală a religiei creștine și noul ei suflu adus de porunca centrală a Iubirii vor cuceri, însă, pe cei mai mulți dintre gânditorii și filozofii bizantini, încât putem vorbi de o adevărată “convertire” a culturii profane.

De asemenea, trebuie să menționăm, în acest sens, și strategia pro-creștină dusă de majoritatea basileilor de după Constantin cel Mare, care avea și o rațiune pur politică: unitatea de credință în imperiu însemna un imperiu mai omogen și mai puternic. De la bazilicile păgâne transformate în biserici creștine, până la marii filozofi deveniți apologeți ai noii religii - cum este cazul Sfântului Iustin Martirul și Filozoful - totul vorbește despre modul în care Bizanțul a asimilat valorile culturale anterioare și le-a dat o nouă valență în lumina învățăturii aduse lui Isus Cristos.

¹⁰⁶ În cadrul filozofiei islamice a orientului contribuie gânditori sirieni, arabi, persani, turci, berberi, pakistanezi, indieni care fac parte din Imperiul Arab și a căror contribuție științifică se manifestă prin traducerea lucrărilor filozofice, dar și prin numeroase lucrări originale. Aceștia găsesc în bibliotecile Bizanțului, apoi traduc lucrări ale lui Platon, Aristotel, Plotin, pe care le pun, ulterior, la dispoziția filozofilor și teologilor occidentali (sec IX-XII).

Spiritul general al dialogului teologie – cultură, sau filozofie – teologie, este unul împăciuitoare, reconciliant, specific creștin. Doar în cazurile în care se epuizau toate căile diplomatice și pacifiste se recurgea la un dialog apologetic, care a culminat uneori, în situația marilor erezii, prin convocarea conciliilor ecumenice.

Convocarea celui de-al VII-lea conciliu ecumenic la Niceea în 787, unde a fost discutată problema iconoclasmului, a fost strâns legată de influența arabo - musulmană, care luase amploare deosebită în răsăritul imperiului și în perioada isauriană. Pentru credincioșii musulmani imaginea sau reprezentarea celor sfinte era o blasfemie, o profanare a lucrării divine și o negare a unicității lui Allah (dogma “imaginii interzise”).

Transferată în mediul creștin bizantin, cu precădere în timpul dinastiei isauriene (începând cu Leon Isaurul), această concepție va constitui - alături de cauze interne legate de exagerări în cultul icoanelor și de misticismul bolnăvicios al unora dintre creștini - una dintre premisele declanșării iconoclasmului. Altfel spus, ideologia musulmană stârnește reacția imperială de “purificare” a creștinismului, ca un contrapunct față de incisivitatea prozelitismului islamic.

Despre această primă fază de influență culturală a Islamului asupra spațiului creștin și implicit asupra viitorului european, John Meyendorff preciza: ”După cucerirea arabă a Palestinei, Siriei și Egiptului, Imperiul Bizantin s-a aflat în continuă confruntare, din punct de vedere militar și ideologic cu islamismul. Atât creștinismul, cât și islamismul pretindeau că sunt religii universale, ale căror căpetenii erau împăratul bizantin și respectiv, califul arab. Dar în războiul psihologic însoțitor dintre aceste religii, islamismul pretindea că este cea mai recentă religie și, prin urmare, cea mai înaltă și mai pură revelare a Dumnezeuului lui Avraam. El îndrepta repetat acuzația de politeism și idolatrie împotriva învățaturii creștine despre Sfânta Treime și despre utilizarea icoanelor.

La această acuzație de idolatrie au răspuns împărații proveniți din Răsărit în secolul al VIII-lea. Ei au decis să purifice creștinismul spre a-l face apt să reziste mai bine atacurilor islamismului. Astfel, a existat o influență islamică asupra mișcării iconoclaste, dar această influență făcea parte din războiul rece împotriva islamismului și nu era „imitarea conștientă a acestuia”¹⁰⁷.

Dacă în Bizanț unii reprezentanți ai Bisericii s-au aliat în lupta împotriva icoanelor, în toată această perioadă papii de la Roma au fost, aproape constant, înverșunați apărători ai cultului icoanelor.

După stabilirea definitivă a învățaturii creștine revelate, prin Conciliul al VII-lea Ecumenic de la Niceea din 787, abia în cadrul Reformei protestante va mai reînvia tendința iconoclastă, ca reacție la exacerbarea unor manifestări artistice și cultice în romano-catolicism. De aceea regăsim în concepția teologică protestantă influențe ale unor idei din Islam, probabil ca urmare a impactului pe care acesta l-a avut cu Occidentul în Evul Mediu.

Exceptând criza iconoclastă, în Răsăritul european nu se poate vorbi de o determinare directă a Islamului în mentalitate și gândire, până la căderea Constantinopolului, ci dimpotrivă, aici “pericolul musulman” a generat o și mai strictă delimitare teologică, filozofică, ideologică și culturală.

¹⁰⁷ John Meyendorff, *Teologia Bizantină*; trad. de Pr. Prof. Dr. Alexandru I. Stan, Editura I.B.M.B.O.R., București, 1996.

Dacă în Spania secolului al IX-lea, sub stăpânirea dinastiei arabe a omeyyazilor, disciplinele islamice tradiționale - dreptul canonic (fiqh), hadith, hermeneutica coranică și gramatica arabă, astronomia și medicina - luaseră o mare amploare, în secolul următor filozofia islamică se va răspândi în aproape tot Occidentul, marcând evoluția întregii gândiri creștine și filozofice de aici.¹⁰⁸

În Europa de Est impactul major se produce abia în secolele XIV-XV când, sub conducerea turcilor selgiukizi, Imperiul Otoman se extinde cucerind pe rând teritorii europene până la Viena: bătăliile de la Kosovo (1389) și Nicopole (1396) - supun Serbia, Bosnia, Bulgaria și o parte din Grecia; în 1362 cade Adrianopolul, în 1453 cade Constantinopolul, în 1467 sunt supuși definitiv albanezii, în 1521 Belgradul, în 1526, după lupta de la Mohacs este ocupată Ungaria iar în 1529 are loc asediul Vienei.¹⁰⁹

După această reformulare a climatului geo-politic în Balcani și în partea de est a Europei, influențele majore ale Islamului nu au întârziat să apără și aici.

În arhitectură influența artei islamice s-a manifestat mai ales datorită transformării în moschei a multor biserici creștine. Modificările bolților sau cupolei, impuse de noua utilizare a clădirilor, având aspecte siriene sau chiar bizantine s-au făcut cu o mare măiestrie tehnică și “inginerească”.

În arta ornamentului se impun acum motive florale, geometrice și caligrafice care vor da în arhitectura, sculptura, broderia și pictura de la noi celebrul stil al arabescului. Arabescuri întâlnim și pe manuscrisele și pe tipăriturile slavo-române din Moldova și Țara Românească până în secolul al XIX-lea.

Cel mai relevant model de adoptare și adaptare a culturii și artei arabe de către un popor european rămân, însă, mozarabii din Spania. Fără a trece neapărat la islamism, acești creștini au ajuns, sub presiunea contextului istoric, să învețe limba arabă, uitând uneori latina (de unde și necesitatea traducerii Evangheliilor în limba arabă), și să adopte tradițiile și cultura acestora. Cei care voiau să accedă la funcții publice și să-și schimbe statutul social, trebuiau să se convertească la Islam.

¹⁰⁸ Remus Rus, *Istoria Filosofiei Islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994, p. 263.

¹⁰⁹ André Miquel, *Islamul și civilizația sa*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1994, p. 330-335.

În Balcani influența islamică nu a ajuns până la acest punct, mai ales datorită modului diferit de organizare musulmană de aici. Conștienți de riscurile pe care le impune întinderea deosebită a imperiului lor, otomanii vor aplica în estul Europei o tactică politică ingenioasă și rentabilă, bazată pe dominație economică și comercială, lăsând o oarecare autonomie administrativă și cultural-religioasă. Țările Române, în special, vor avea un statut aparte în zonă, căci, datorită îndârjirii cu care unii voievozi s-au opus expansiunii otomane, Înalta Poartă, în virtutea diplomației amintite, se va mulțumi cu vasalitatea acestora, cu garanția de a fi “supuși pașnici și credincioși” și cu tributul substanțial pe care aceste țări îl dădeau în schimbul organizării autonome. De aceea, o lungă perioadă, influențele culturale în domeniul teologiei, filozofiei, dreptului sau artei și literaturii sunt aproape neobservabile.

Doar câteva cetăți de pe teritoriul românesc, cum este cazul Brăilei, vor fi ocupate propriu-zis de turci și transformate în raiale, iar aici influența va fi simțitor mai pronunțată.

Fenomenul ia amploare în momentul în care conducerea Țărilor Române este încredințată grecilor din cartierul Fanar al Constantinopolului. În urma repetatelor dovezi de “infidelitate” dar și a certurilor pentru domnie care produceau instabilitate politică, Poarta decide ca fiind periculoasă ocuparea tronurilor voievodale de către domni români.

Perioada ce va urma (1714-1821) marchează un moment de răscruce în cultura românească deoarece aceasta se va confrunta cu o influență mai puternică, mai ales în domeniul lingvistic și social, la nivelul mentalității populare și al aparatului birocrat. Apar schimbări, cuantificabile doar în timp, ale vocabularului românesc, care primește acum un număr impresionant de cuvinte turcești și grecești, precum și noi tradiții și obiceiuri împrumutate de popor de la cei veniți din imperiu.

În general, datorită situației economice apăsătoare, și a sărăciei provocate de mulțimea taxelor și dezinteresului conducătorilor, perioada fanariotă înscrie o pagină neagră în cultura românească, excepție făcând doar mediul eclezial.

Cultura bisericească este influențată nu atât ca fond, ci mai degrabă ca formă de reprezentare. Am amintit anterior apariția arabescurilor în arhitectură, pictură, arta miniaturală și chiar în manuscrise (de exemplu, manuscrisele lăsate de Antim Ivireanu).

Muzica bizantină pătrunsă anterior la noi capătă o tentă orientală accentuată. Se scriu multe manuscrise sau se tipăresc cărți de cult și de învățătură creștină. Spre deosebire de conducătorii laici, cei bisericești de origine greacă se dovedesc deseori prieteni ai neamului românesc, iubitori, susținători și creatori de cultură. Biserica Ortodoxă română, prin cele două mitropolii din Valahia și Moldova, prin arhierii și preoții ei, prin mănăstiri, se arată o bună primitoare de străini căci aici își vor găsi refugiul ierarhi creștini prigonți sau exilați din toate celelalte țări supuse de otomani.

Se construiesc noi biserici de către boieri români sau chiar de către ierarhi greci. Sunt închinare la Locurile Sfinte sau la Muntele Athos multe mănăstiri românești cu scopul de a susține material aceste locașuri (uneori ajungându-se și la unele exagerări în acest sens, rodul a zeci de mii de hectare de pământ agricol sau de păduri și al trudei țăranilor din sute de sate din cele două provincii fiind trimis în afara țării). Biserica se implică și în rezolvarea unor nedreptăți sociale, de exemplu un mitropolit al Ungrovlahiei desființează darea “văcăritului”, dar continuă să ceară zeciuiala credincioșilor săi, iar mănăstirile beneficiază de munca robilor țigani și a satelor de țărani care le erau donate de către domnitorii sau boierii locali.

De aceea, perioada fanariotă, caracterizată în general prin stagnare culturală, printr-o situație economică și socială dificilă și umilitoare, printr-un vid de manifestare românească, înregistrează pe plan bisericesc un avânt cultural deosebit datorat venirii, pe lângă mitropoliile Munteniei și Moldovei, a unor oameni de cultură remarcabili din toată Ortodoxia.

Este important de precizat că influențele din Orientul Mijlociu și Apropiat sau din alte spații non-europene, mai ales necreștine, nu au afectat decât aspectul formal al culturii ortodoxe, fondul ei rămânând fidel tradiției apostolice și hotărârilor sinoadelor ecumenice. Prezența Islamului nu a însemnat decât o delimitare și mai exactă a ceea ce reprezintă spiritualitatea ortodoxă cu adevărat. Pe de altă parte, deschiderea culturală

specifică mediului ortodox românesc a permis asimilarea celorlalte valori universale pe care Islamul le aducea cu el.

Din motive istorice cunoscute, Imperiul Otoman intră la sfârșitul secolului al XVIII-lea într-o perioadă de criză economică, politică și militară care se va finaliza cu destrămarea lui și înființarea statelor naționale care-l alcătuiseră. Mentalități depășite și anacronice, administrație ineficientă și coruptă, expansiunea noilor imperii colonialiste europene (Anglia, Franța, Olanda, Belgia), revoluțiile de emancipare națională, ideile umaniste și iluministe, toate converg spre o singură realitate: Imperiul Otoman trebuia să se reorganizeze într-un mod modern sau să dispară.

Eforturi pentru o reformă majoră au existat în repetate rânduri la Istanbul, dar de fiecare dată ele erau “cu un pas” în urma schimbărilor fulgerătoare din Europa și obstructionate sistematic din interior de partizanii tradiționalismului islamic (un fel de fundamentalisti ai zilelor noastre).

În consecință, formarea primelor state musulmane moderne stă mai mult sub semnul colonialismului britanic și francez (acțiuni venite din exterior), decât sub cel al unor mișcări revoluționare interne: “Perioada modernă pentru Islam începe o dată cu expediția lui Bonaparte în Egipt (1798-1801), debutul invaziei colonialiștilor și al cercetărilor științifice europene în Orientul Mijlociu. Atunci Egiptul începe într-adevăr să cunoască superioritatea tehnicilor și metodelor occidentale iar Islamul, tentat mai întâi să se replieze în el însuși, realizează involuția sa intelectuală și reacționează prin diverse tendințe dominate tot de dorința de a se împotrivi cu succes amestecului străinilor și de a egala civilizația europeană atât în ceea ce privește strălucirea culturală, cât și dezvoltarea materială. Etapele acestei crize și ale acestei încercări, nefinalizate încă, de readaptare la noile condiții de viață și gândire constituie „istoria Islamului modern și contemporan”¹¹⁰.

Retras din fața ambițiilor marilor puteri europene direct interesate de ceea ce s-a numit “Chestiunea Orientală”, Islamul va cunoaște o reorganizare în jurul a două state, devenite apoi moderne: Turcia și Egiptul.

¹¹⁰ Dominique Sourdel, *Islamul*; trad. de Liliana Saraiev, Editura Humanitas, Bucuresti, 1993, p. 39.

“Dar Islamul, ca fenomen global, depășește aceste întrupări particulare, oricât de privilegiate ar fi noile sale tendințe, moderniste; printre altele, este interesat de supraviețuirea lui colectivă, tot atât cât și de viața uneia sau alteia dintre națiunile sale.”¹¹¹

După toate aceste schimbări ale secolului al XIX-lea, Islamul intră în secolul al XX-lea cu un oarecare “handicap”, alimentat în continuare fie de anacronismele culturale, fie de statutul de țări subdezvoltate economic al țărilor unde el este majoritar, fie de rămânerea lui în niște rigori socio-religioase greu de acceptat pentru lumea modernă.

Prezentul se conturează în jurul unui conflict devenit, din păcate celebru, între lumea civilizată, modernă (fie ea vest-europeană, americană sau chiar orientală) și lumea islamică în organizarea ei aproape medievală, în aspectele ei culturale neînțelese contemporanilor, în concepțiile ei fundamentaliste despre lume, viață și ființă umană, în ceea ce frapază din ce în ce mai mult mass-media contemporană: extremismul religios și terorismul.

Deși par probleme de ordin politic, militar-strategic sau economic, toate aceste tensiuni au bineînțeles și un substrat cultural, ele apărând pe fondul unei necunoașteri a celuilalt sau a unei cunoașteri subiective, pe fondul unor decalaje culturale și civilizaționale enorme și mai ales pe lipsa unui dialog onest inter-religios și intercultural (pentru acceptarea alterității): “Cunoștințele noastre despre religia islamică și despre întreaga civilizație islamică - atâtea câte sunt - sunt în bună măsură tributare Occidentului.”

Din acest punct de vedere atitudinea față de Islam apare ca o formă de manifestare a provincialismului asumat, determinat de cursul istoriei noastre. Deci, suntem inevitabil dependenți de uriașa informație despre Islam adunată mai ales în Europa secolului nostru (Enciclopedia Islamului, care adună toată informația privitoare la religia și civilizația islamică, aflată la a doua ediție, impresionează prin volum și prin ținută).

¹¹¹ André Miquel, *o. cit.*, vol. II, p. 6.

În ceea ce privește atitudinea, avem de ales între europocentrismul orgolios, care continuă să aibă și astăzi adepți numeroși, și spiritul de deschidere, de dialog, promovat de religia creștină în ultimele decenii mai ales. Este adevărat că partenerii de dialog trebuie să manifeste aceeași dorință de a dialoga, aceeași dorință de a-l înțelege pe celălalt așa cum ar dori el să fie înțeles.

Dorința de cunoaștere, de înțelegere nu mai trebuie să fie îngrădită în zilele noastre de nici un fel de opreliști. În această idee nu putem să nu fim de acord cu una din observațiile formulate de Iba Der Thiam în închiderea unui colocviu internațional organizat de UNESCO în colaborare cu Asociația pentru apelul Islamic cu tema “Viziunea morală și politică în Islam”: “Lumea așteaptă de la noi (adică de la musulmani) să oferim o viziune optimistă, însuflețitoare, liberatoare, tolerantă a Islamului(...). Într-un moment în care lumea devine din ce în ce mai interdependentă, orice închidere, orice intoleranță, orice totalitarism ne pune în primejdie pe toți”¹¹².

Verificarea cunoștințelor

1. Care este „dilema”, piatră fundamentală a filozofiei islamice, ce a apărut în procesul de aculturație cu filozofia greacă?
2. De ce filozofia și teologia islamică au fost considerate ca o necesitate iminentă în cadrul gândirii creștine apusene?
3. A avut succes gândirea islamică la nivelul Imperiului Bizantin ca și în Occident? Întrebarea vizează doar situația existentă până în sec. al VIII-lea. Argumentați răspunsul.
4. Cum a influențat Islamul viitorul cultural european și care au fost consecințele crizei iconoclaste?
5. Ce relații au existat între cei doi subiecți ai raportului de vasalitate, Țările Române și Imperiul Otoman din punct de vedere confesional?

¹¹² Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 142.

6. Care sunt influențele provenite din arta islamică și cum s-au reflectat ele în mentalitatea artistică românească?
7. Comentați situația actuală a Islamului și arătați care sunt problemele pe care le întâmpină teologia islamică în reformarea sa.

V. CULTURA ROMÂNEASCĂ ÎNTRE ANTISEMITISM ȘI PROMOVAREA VALORILOR CULTURII EVREIEȘTI ÎN EUROPA

A vorbi despre cultura și civilizația evreiască înseamnă a vorbi despre cultura întregii lumi și despre civilizațiile tuturor popoarelor, căci nu există loc pe Pământ unde acest popor, urgisit de istorie, prigonit și urât uneori de celelalte popoare, binecuvântat și “ales” de Dumnezeu, să nu fi ajuns, lăsând acolo o parte din “bagajul” său cultural.

Încă de acum 2000 de ani marele istoric și geograf al antichității, Strabon, remarcă faptul că evreii s-au răspândit în toate țările lumii și s-au amestecat cu toate neamurile, păstrându-și într-un mod absolut autentic identitatea lor de evrei, conștiința de fii ai lui Avraam.

Această vocație de “veșnic rătăcitori” este una aproape ontologică deoarece se pierde în negura istoriei, undeva în momentul apariției evreilor în “Țara Sfântă”, “Țara Făgăduinței”, când au venit din Egipt, și se concretizează definitiv într-un lung șir de deportări de care se pare că evreii au avut parte aproape obsesiv în decursul zbuciumatei lor istorii.

Prima pustiire a Israelului datează încă din 720 î. C. și îl are ca “protagonist” pe regele asirian Sargon al II-lea, după care, în anul 586 î. C., urmează exilul babilonic; prigoana greacă ce a urmat sau distrugerea țării de către romani au împrăștiat definitiv pe evrei în toată lumea civilizată de atunci.¹¹³

Nevoiți să supraviețuiască în mijlocul străinilor, în condiții ostile deseori, evreii și-au autoeducat un spirit de conservare specific, o strategie a reușitei și un simț al rezistenței, unice în lume. Fuga aceasta neîncetată le-a ascuțit mintea, le-a întărit voința și

¹¹³ Tesu Solomovici, *România Judaică, o istorie neconventională a evreilor din România*, Editura Tesu, București, 2001, p. 22-23.

le-a îndârjit ambiția de a demonstra lumii că sunt în stare de multe lucruri demne de invidiat: au fost cei mai buni negustori ai lumii antice, concurând cu grecii antici (și astăzi sunt considerați ca fiind cei mai întreprinzători în domeniul economiei); au ocupat posturi de conducere importante în toate imperiile care i-au supus: egiptean, babilonian, roman, arab-musulman...; au influențat filozofia Evului Mediu în Apus alături de islamici și au monopolizat în aceeași perioadă comerțul și meșteșugurile, pentru ca mai târziu să constituie “fermentul” capitalismului în Europa.

De aceea, probabil, fiecare cultură, fie ea națională sau multinațională, cunoaște o importantă pondere a influenței evreiești, în special în Europa, unde încă mai există discuții vis-à-vis de calitatea efectului pe care această influență îl produce (pozitivă sau negativă).

Măcinați de invidie pentru abilitățile lor extraordinare și pentru capacitatea de adaptare, invocând deseori și vina pentru răstignirea Mântuitorului, europenii creștini își vor cultiva, mai ales începând cu Evul Mediu, un puternic sentiment de repulsie față de evrei, cunoscut până astăzi sub numele de antisemitism. Acesta apare, după părerile unor istorici în prima cruciadă creștină din 1096, iar după alții, o dată cu alungarea lor din Spania în 1492.

Adevărul, însă, este că evreii sunt prizonieri cu mult înainte de aceste date în țările Europei, și se poate ajunge din punct de vedere istoric și cronologic până la alungarea lor din Roma de către împăratul Claudiu.

Comunitățile evreiești de la Atlantic și până în Siberia pot fi considerate chiar rămășițe ale celor 10 seminții israelite răspândite în toată lumea după cucerirea statului Israel. Bineînțeles că antisemitismul ca fenomen de masă nu este chiar atât de vechi, deoarece avem dovezi ale unei conviețuiri pașnice, fără probleme etno-culturale, economice sau teologice cu popoarele proto-europene în antichitate.

Într-adevăr, pentru antisemitismul european, Spania este simptomatică, tocmai datorită politicii ei filo-iudaice inițiale: “În Spania evreii veniseră înaintea romanilor, bizantinilor, goșilor și arabilor. Legenda spune că Adoniram, un supus al regelui Solomon, ar fi ajuns în peninsula și ar fi descoperit frumusețea ei, apoi ar fi adus evrei

care au colonizat-o. Alți evrei au sosit în Spania împreună cu fenicienii. Multe orașe spaniole poartă nume biblice: Toledo (Toledoth), Escaluna (Escalon), Maquedo (Megido).

În 589 regele vizigot Reccarede se convertește la creștinism și începe să-i urmărească pe ereticii arieni (monofiziți), dar și pe evrei. Apare deja la acești evrei (care, fiind plecați de mult din Palestina nu mai aveau o legătură strânsă cu iudaismul) marranismul (de la marran care, la origine, înseamnă porc, blestemat), convertirea, în majoritatea cazurilor, la un cripto-iudaism, ceea ce nu a scăpat neobservat de Inchiziție și de creștini, în general.

Marranii, convertos, vor fi înconjurați de o adevărată psihoză a suspiciunii, dar ei își vor putea menține un anumit statut economic și social privilegiat până în 1492, când au fost și ei împreună cu toți iudeii, expulzați din Spania. În anul 711 unii marrani îi ajutaseră pe arabi să cucerească peninsula, alții luptaseră contra lor. Islamul se dovedise tolerant, ca peste tot, cu lumea cucerită de arabi. Între Biblie și Coran nu erau prea multe contradicții, așa cum scrie Al Tabari, istoricul arab din secolul IX, în cartea sa intitulată *Cartea religiei și a imperiului*.

Tragedia expulzării din anul 1492 a fost cea mai cruntă pe care evreii au cunoscut-o până atunci, conform opiniei unor istorici evrei. În timp ce în Europa, începând cu secolul al XII-lea, evreii erau deja în unele regiuni masacrați, alungați, persecutați, cei din Spania, sefarzii, avuseseră până atunci o adevărată «epocă de aur».

Comercianții, proprietarii de latifundii, înalții demnitari, intelectualii de elită, erau liberi să-și aprofundeze studiile teologice (al căror rezultat a fost apariția în secolul al XIII-lea a misticei Cabalei și a cărții Zoharului), hispanizați fără a se deziudaiza, iudei fără a se dezhispaniza. Creștinii spanioli, ocupați cu recucerirea Spaniei de sub stăpânirea arabilor, nu le acordau mare importanță, ba chiar se foloseau de puterea comunităților lor, celebrele al-jamas (care aveau câtă autonomie doreau), în lupta contra dușmanului comun, sarazinii.

Anul 1492, ca și alte date de referință ale istoriei, fusese însă pregătit în subteranele conștiinței și în Spania. Pe deasupra, în timpul războiului civil dintre 1360 și

1364 evreii fuseseră de partea lui Pedro cel Crud, rege de drept al Castiliei și al Leonului și nu de partea fratelui lui bastard, Enrique de Trastamara. Învingătorul Enrique s-a răzbunat pe evrei, pe care i-a constrâns să poarte un semn distinctiv asemenea celor de dincolo de Pirinei.

În anul 1391, deja, s-a produs primul pogrom medieval în care se estimează de unii istorici că au murit între 30.000 și 50.000 de evrei care au refuzat botezul. Unii conversos, o dată intrați în Biserica Creștină, ajunseseră, dată fiind înalta pregătire intelectuală, în elita teologală creștină și astfel, nevrozați de criza produsă de lipsa lor de identitate, dirijau, cu perfidie bolnăvicioasă, antisemitismul, atât pe cel «de sus», ierarhic, cât și cel «de jos», popular. Solomon Halevi, devenit prin convertire Pablo de Santa Maria de Burgos, a fost unul din cei mai cumpliți adversari ai evreilor spanioli. După ce a cunoscut toate onorurile eclesiastice a murit... ca sfânt.

În Spania apare conceptul ultrasist, preluat mai târziu de naziști, de «limpieza de sangre» a spaniolului. „Deși aici locuiau cel puțin zece etnii, «limpieza de sangre» nu se referea la greci, goți, berberi, romani, țigani sau alte popoare ale fostelor Imperii Roman și Bizantin, care migraseră acolo, ci doar la evrei”¹¹⁴.

Începe o epocă neagră pentru evrei în Spania, unde până acum ei se refugiaseră din toată Europa. Din apărători ai evreilor, spaniolii devin aprigi prigonitori. Convinși că “problema evreiască” s-ar putea rezolva doar prin convertire forțată, inchizitorii spanioli năvăleau în cartierele evreiești strigând: “Botezul sau Moartea!”. Se adopta și aici stigmatizarea lor după modelul celorlalte state prin impunerea unui semn distinctiv, defăimător și umilitor: fie o centură galbenă - ghiyar, ca în vremea califului Omar, fie o bucată de pânză galbenă în forma tablelor legii - tabul, ca în Anglia, fie pălării țuguiate - pileus cornutus, ca în Germania, dar cel mai adesea printr-o rondelă galbenă de pânză - rouelle, ca în țara vecină, Franța.

Pentru evreii implicați în procese inchizitoriale se impuneau: pălăria conică galbenă (care a rămas până astăzi simbol al vrăjitoriei) și veștmântul galben san-benito, ei

¹¹⁴ Viorica S. Constantinescu, *Evreul stereotip*, Editura Eminescu, Bucuresti, 1996, p. 83-85.

fiind considerați “leproși spirituali” și deseori arși pe rug¹¹⁵. Acest fenomen de stigmatizare a evreului va cuprinde treptat întreaga Europă și va constitui preambulul antisemitismului din epoca modernă și contemporană.

Spațiul românesc cunoaște și el prezența iudaică încă din perioada Imperiului Roman, care va aduce aici numeroși coloniști evrei, dar și soldați - căci legiunea a V-a Macedonică stătuse o vreme în Palestina înaintea cuceririi Daciei de către romani în anii 105-106). Iosif Flaviu vorbește în cartea sa de istorie *Antichități iudaice* despre un contact anterior (cuceririi romane) al evreilor cu triburile dacilor: “Evreii refugiați în urma dărâmării Ierusalimului de către Titus (70 d. C.) își fac apariția pentru prima oară în părțile dacice.

Fiind implicați în afacerile minelor de aur ale Daciei, pentru ca să se răzbune pe romani, alimentau cu bani răscoalele¹¹⁶.

Fie că este vorba de negustori evrei veniți în podișurile grecești de pe malurile Pontului Euxin, fie că este vorba de soldați sau coloniști, fie că este vorba de evrei creștini proaspăt botezați, cert este faptul că prezența acestora va fi atestată și de o serie de descoperiri arheologice: o monedă iudaică de bronz emisă de Simon-Kohba, descoperită în apropierea castrului Pojejna; o diplomă militară acordată veteranului Barsimsus Calisthensis din Caesarea, descoperită în 1851 la Jupa (Pubiscum); o piatră cu inel cu inscripție iudaică descoperită la Sarmizegetusa; o inscripție votivă descoperită la Zalău (Porolissum), care purta numele unui decurion roman de origine iudaică...¹¹⁷.

Seria atestărilor documentare și arheologice ar putea continua, dar nu face obiectul principal al studiului nostru, așa încât ne vom rezuma să concluzionăm că evreii populează teritoriile românești de cel puțin 2000 de ani și, deși astăzi reprezintă un procent foarte mic din populația țării - cca. 0,5 ‰ în prezent, cu oscilații mari în cursul istoriei: 4,5% în 1899, 4,4% în 1920, 4,2% în 1930, 3,8% în 1939 - totuși ei au exercitat o puternică influență culturală asupra mediului românesc.

¹¹⁵ Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, București, 2001, p. 108-112.

¹¹⁶ Tesu Solomovici, *o. c.*, p. 32-33.

¹¹⁷ Nicolae Cajal, Hary Kuller, *Contribuția evreilor din România la cultura și civilizație*, Editura Federației Comunităților Evreiești din România, București, 1996.

În ciuda spiritului ironic și genotipului tolerant al românului se înregistrează și la noi, în Evul Mediu, probabil sub influența general-europeană, o vădită discriminare a evreilor care apare inițial în Transilvania.

Ca și în restul Europei, sunt și aici stigmatizați, marginalizați, urâți, evitați, urgisiți, acuzați pe nedrept, victime a tot felul de suspiciuni și zvonuri, unele dintre ele false, inventate de malițiozitatea populară: “ei sunt medici în al căror jurământ figurează uciderea măcar a unui creștin pe an, ei otrăvesc fântânile, eiucid copiii ca să perpetueze ritual uciderea lui Iisus, ei seduc fetele creștinilor, ei au menstruație ca și femeile, ei au coadă, lucrează cu diavolul, profanează ostiile, beau sânge de creștin cu prilejul sărbătorii Paștelui lor, pasca lor e făcută cu sânge de creștin, evreii complotază împotriva lumii întregi”¹¹⁸.

Exceptând cazurile izolate, antisemitismul ca fenomen de masă pătrunde la noi prin Transilvania, sub influența ocupației maghiare și se generalizează apoi și în celelalte principate: “În 1233, de exemplu, deci imediat după Conciliul al IV-lea de la Lateran, regele Ungariei, Andrei al II-lea, și fiul acestuia, Bela al IV-lea, se angajează în fața legatului papal, jurând pe Evanghelie, că de acum înainte evreii, saracinii și ismaeliții să fie arătați prin semne deosebite și să fie despărțiți de creștini. Este o hotărâre care se referă și la comitatele din voievodatul Transilvaniei, al cărui guvernator era chiar prințul Bela al IV-lea”¹¹⁹.

Din secolul al XVII-lea stigmatizarea îmbracă o formă mai dură, aceea a interdicției - evreii nu mai aveau dreptul să poarte haina etnicilor majoritari, chiar dacă această discriminare e prezentă uneori ca privilegiu. După cucerirea Bucovinei de către Imperiul Habsburgic (1775) antisemitismul atinge cote alarmante și aici. Treptat el va trece ca fenomen de masă și în Moldova și Valahia. Dar ideile iluministe din Europa Centrală și Occidentală nu vor întârzia să apară și la noi, căci încă din 1778, istoricul maghiar I. Benko observa că, în Transilvania, evreii sefarzi poartă “haine turcești” iar

¹¹⁸ Viorica S. Constantinescu, *o. c.*, p. 141.

¹¹⁹ Andrei Oișteanu, *o. c.*, p. 113-114.

evreii askenazi poartă haine ca germanii și ungurii, în pofida interdicției stabilite prin lege.

Cu toată emanciparea mentalității din secolul al XIX-lea, evreii vor rămâne în conștiința colectivă a majorității (fie ea populară sau elitistă), ca niște paria ai societății: ei sunt cei fricoși, cei lași, cei suspecti întotdeauna de trădare, cei vicleni, cei lacomi, cei perfizi, gata oricând să păcălească pe ceilalți.

Circula în epocă o mare varietate de snoave, proverbe și vorbe de duh care înfierau pe evrei ca pe un sector social neprielnic progresului. De aceea ei sunt în continuare excluși de la anumite servicii publice sau se fac discriminări când e vorba de încadrarea lor în armată (abia în 1876 au primit permisiunea de a se înrola în armată). Suspiciunea de trădare va plana din nou asupra lor în timpul celui de-al Doilea Război Mondial când, de multe ori, erau trimiși în primele rânduri și împușcați de colegii lor din spate (ca și când ar fi fost dezertori).

În ciuda acestor nenumărate piedici sociale pe care evreii le întâmpinau și în spațiul românesc, ca și în toate țările europene, ei se vor remarca totuși ca vârfuri culturale și intelectuale în toate domeniile științifice și tehnice, precum și în disciplinele umaniste. De exemplu, în matematică se remarcă David Emmanuel (1854-1941), profesor la Facultatea de Științe din București și Paul Israel Suchar (1869-1916), conferențiar de analiză matematică, ambii obținând doctoratul la Sorbona.

Alături de ei matematica românească mai cunoaște câteva nume evreiești de referință: Abraham Hollinger (1905-1985) și Maria Neumann. În domeniul fizicii se remarcă Dr. Nicolae Ionescu Palas și Harry Hafuer (gravitatea), Adrian Gelberg (fizica nucleară), Mihail Rosenberg (magnetismul). În chimie amintim nume ca: Solomon Sternberg (1923-1990) - doctor docent, profesor-șef la catedra de chimie-fizică și electrochimie la Institutul Politehnic din București și N. Mendelsohn în chimia organică și a metalelor. Medicina datorează și ea o serie de lucrări de pionierat unor evrei luminați: Iosif Seliger, care scrie în 1828 prima lucrare de stomatologie, Iacob Felix (1832-1905), Aurel Avramovici, Emil Tauber și Horia Dunăreanu. În lingvistică și filologie oamenii de știință evrei sunt de neîntrecut pe toate meridianele globului. E suficient să numim aici pe

Alexandru Graur – specialist în fonetica istorică sau pe autorul și coordonatorul echipei care a dat cea mai bună ediție a Dicționarului Explicativ al Limbii Române - profesorul I. A. Cândrea. Științele juridice sunt și ele un domeniu preferat de evrei și e suficient să amintim la noi pe Mihail Sebastian (Hechter), rămas în memoria poporului mai mult ca romancier, eseist și dramaturg, decât ca avocat al Baroului de Ilfov și al Legației engleze la București.

Enumerarea elitei evreiești ar putea continua: Tiberiu Schatelesz în economie; Samuil Goldenberg și Alexandru Vianu în istoriografie; Marco Brociner în filosofie; Eduard Ludwig în pedagogie; Nicolae Bellu și Constantin Dobrogeanu-Gherea (a enunțat pentru prima dată socialismul doctrinar) în sociologie; Adolf Stern, Tudor Vianu, Nicolae Steinhardt, Eugen Ionescu în literatură; C.D. Rosenthal (1820-1851) și Barbu Iscovescu (1816-1854) în pictură; Dorian Hardt și Sofia Ungureanu în arhitectură; Paul Constantinescu (1890-1963), Alfred Hoffman (1929-1995), Marcel Mihailovici în muzică.

Implicarea culturală a evreilor este pe cât de puternică, pe atât de greu de identificat, nu doar în cultura românească, ci și în cea europeană, deoarece ei s-au adaptat atât de bine la specificul țărilor în care au locuit încât operele lor par la fel de originale ca și cele ale autohtonilor. Pe lângă bogata cultură, evreii au adus și un stadiu ridicat de bunăstare economică atunci când au fost lăsați să se manifeste (de exemplu în Spania s-a înregistrat un puternic regres economic după alungarea evreilor).

În România, de asemenea, cea mai bună perioadă din punct de vedere industrial și economic este cea în care procentul evreilor în populație a atins pragul maximal:

“Principalul izvor oglindind realitatea economică a epocii este monumentală statistică Ancheta industrială din 1901-1902, întocmită pe baza datelor strânse în 1899. Firește, informațiile anchetei se completează cu alte repere, în primul rând arhivistice. Statistica oficială constată în România începutului de secol XX, 625 de firme industriale de

categoria celor ce folosesc mașini. Dintre acestea, 146 sunt în posesia unor întreprinzători evrei, adică 23,66 %, procent care vorbește de la sine”¹²⁰.

Concluzionând toate aceste date și idei, care reprezintă doar o parte infimă din argumentele care sprijină ideea contribuției evreilor la cultura universală (implicit la cea românească), înțelegem că elementul evreiesc în Europa a fost, paradoxal, în același timp un paria al societății, dar și un ferment, un catalizator al dezvoltării civilizației și culturii europene sub toate aspectele ei.

În ciuda disprețului și stigmatizării periodice din istorie, evreii au dat Europei minți luminate, care au adus-o în stadiul de modernitate actuală, caractere puternice, care nu s-au lăsat intimidat de obstrucționările specifice timpului, nu și-au negat identitatea, ci și-au asumat-o cu responsabilitate și cu demnitate, mergând uneori pentru ea până la moarte:

“Mă tot privesc
Pe mine, iudeul,
Și sunt bucuros.
Las’ să fiu disprețuit
Sunt bucuros
Că sunt iudeu !”¹²¹

(Albert Einstein)

Verificarea cunoștințelor

1. Ce înțelegeți prin noțiunea de „antisemitism” și când apare ea în concepția societății europene?
2. Ce presupune „criptoiudaismul” și cine au fost adepții săi?
3. Se poate vorbi de antisemitism la nivelul Țărilor Române? Dacă răspunsul este afirmativ, arătați cadrul care l-a generat și condițiile de manifestare.
4. Care sunt beneficiile culturii și civilizației evreiești la noi în țară?

¹²⁰ Nicolae Cajal, Hary Kuller, *o. c.*, p. 451.

¹²¹ Viorica S. Constantinescu, *op. cit.*, p. 7.

VI. REFLECȚII ASUPRA EVOLUȚIEI CULTURII ROMÂNEȘTI

Am încercat în paginile anterioare să surprindem câteva dintre aspectele majore ale influențelor culturale din afara spațiului european care au marcat, deopotrivă, gândirea și intelectualitatea românească, dar prin aceasta și tezaurul cultural european și universal.

Am plecat de la premisa că, aflându-se geografic în Europa, România își poate revendica statutul de țară europeană, cel puțin din punct de vedere cultural, fără a fi nevoie de girul sau acordul vreunui for internațional. Chiar dacă geopolitica actuală a continentului ne plasează undeva “la marginea Europei” (căci Europa este constituită politic și economic din statele Uniunii Europene), totuși istoria bimilenară a poporului nostru confirmă cu prisosință implicarea lui majoră în istoria europeană.

Din păcate, însă, împrejurările istorice deja amintite în decursul prezentării, au împiedicat o manifestare culturală românească “în forță”, așa cum a fost cazul altor culturi (greacă, franceză, germană, spaniolă, rusă). Fie copleșiți de forța culturii bizantine, fie constrânși de folosirea unei limbi nespecifice ethosului românesc (slavona), fie oprimați și obligați să-și câștige dreptul la supraviețuire sub stăpânirea otomană, românii nu s-au putut remarca prin mari creații culturale, de rang universal, atât de timpuriu ca celelalte neamuri.

Ei au trăit drama unui mare decalaj civilizațional și cultural față de Europa, dar acest lucru nu i-a împiedicat să se dezvolte în limitele lor naționale, plămădind o cultură sănătoasă, profundă, sinteză a culturilor cu care a luat contact, pregătind o puternică răbufnire în secolul al XIX-lea.

Acest algoritm de evoluție nu este unic, ci a fost cunoscut și de alte culturi europene: “am cita aici trei exemple dintre cele mai convingătoare ale culturii europene: exemplul Italiei renascentiste, al Germaniei marii epoci clasice din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea și al Rusiei lui Gogol, Tolstoi, Dostoievski și Lenin. În fiecare caz

constatăm că afirmarea impetuoasă în conștiința umanității, condiția de mare cultură, determinante pentru mersul înainte al civilizației umane în ansamblu, a fost pregătită de secole de o evoluție aparent obscură, adică desfășurându-se în granițele unor culturi numai naționale”¹²².

Chiar și cu aceste inconveniente spațiul românesc a dat și în Evul Mediu câteva nume de referință pentru cultura europeană și universală: Dimitrie Cantemir, Coresi, Constantin Cantacuzino, Petru Movilă, Neagoe Basarab... De fapt, secolul al XVII-lea și primele decenii ale secolului al XVIII-lea reprezintă “veacul de aur” al literaturii române vechi, așa cum sfârșitul secolului al XV-lea și secolului al XVI-lea marcase apogeul artei vechi românești (de la Neamț și Argeș, la Voroneț și Sucevița), atât de admirată astăzi pretutindeni.

La acest hazard istoric datorită căruia cultura românească a fost nevoită “să mai aștepte” o perioadă “nominalizarea” ei pe scena europeană se referea Garabet Ibrăileanu în introducerea celebrei sale lucrări *Spiritul critic în cultura românească* atunci când zicea : “Poporul român, atât de bine înzestrat, n-a avut norocul și onoarea să contribuie la formarea civilizației europene”.

Din cauze istorice bine cunoscute, el a trebuit să piardă toate bunurile culturale aduse aici de coloniști și să trăiască, mai bine de o mie de ani, o viață de păstorie, în vreme ce popoarele apusene, moștenitoare ale culturii antice, au putut nu numai să păstreze moștenirea, dar să o și mărească, de aceea au pierdut amândouă părțile: și cultura europeană, și poporul român. A pierdut și cultura europeană, căci o coardă, care ar fi fost sonoră, n-a vibrat.

Dacă poporul român n-a luat parte direct la formarea civilizației europene, a luat o parte însemnată indirect. El a fost una din stâncile de care s-au izbit aici în Răsărit, pierzându-și energia, popoarele barbare care, dacă ar fi ajuns în Apus cu toată puterea mișcării inițiale, ar fi făcut imposibilă civilizația. „După ce furtuna s-a mai liniștit - de tot nu s-a liniștit niciodată, în stare latentă este și astăzi - poporul român a început să se împărtășească și el din acea cultură acumulată în Apus și nu a fost o pomană acea

¹²² Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 26.

împărtășire, căci nu numai că a plătit-o și a plătit îndeajuns de scump, dar a avut și un drept asupra ei, căci, a contribuit indirect la formarea ei”¹²³.

Paradoxal, aceste împrejurări istorice, aparent și dominant nefavorabile, au avut și partea lor pozitivă în evoluția culturii românești, aspect pe care am și încercat să-l punem în lumină în această lucrare. Ele au determinat asumarea, din partea culturii românești, a unei vocații unice în Europa, aceea de sinteză a culturilor non-europene venite din Răsărit: tradiția greco-bizantină, cultura de limbă slavonă, valorile universale ale Islamului și civilizația occidentală își găsesc pe teritoriul vechii Dacii un loc de interferență, simbioză și sinteză.

Chiar împărțirea, timp de veacuri, a teritoriului național în trei provincii aflate sub sfere de influență diferite (Transilvania sub stăpânire maghiară, austriacă și săsească – în Banat, Țara Românească sub influență bizantină și apoi sub stăpânire otomană, Moldova sub influență poloneză, rusă și otomană), reprezintă într-un mod aproape mistic, realizarea aici, la nivel microcosmic, a dezideratului european: unitate în diversitate. Acesta este deja asumat ontologic în sufletul românesc prin însăși structura lui unică: românul este de origine și limbă latină, dar de credință ortodoxă și răsăriteană.

Acest lucru face din spațiul românesc o potențială zonă de dialog intercultural și interreligios, cu perspective promițătoare în domeniul pan-european. Un spirit autoironic și o mentalitate tolerantă ca cele ale românului pot crea mediul unei reconcilieri definitive a tuturor culturilor care se întâlnesc în spațiul european. În aceste condiții nu ar mai fi vorba de o “ciocnire a civilizațiilor” (așa cum considera Huntington, în cartea cu același nume), ci de o întâlnire firească a lor, de o comunicare a valorilor și de un dialog constructiv.

Dacă până în secolul al XIX-lea cultura românească nu a găsit momentul unei afirmări majore, ea se revanșează față de Europa cu ceva mai mult, cu “vocația sintezei, a totalității, a unei dorințe de a prinde pe retina spiritului ei întregul fenomen al existenței umane și de a se afirma plenar”¹²⁴, vocație pe care o descoperim recapitulată în toate

¹²³ *Ibidem*, p. 85.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 27.

operele marilor genii ale spiritului românesc de mai târziu: Mihai Eminescu, George Enescu, Nicolae Iorga, Constantin Brâncuși, Nicolae Grigorescu, Mircea Eliade, B. P. Hașdeu, George Călinescu...

De aceea putem afirma că, influențată de culturile non-europene cu care a luat contact în decursul istoriei, cultura românească a dobândit o disponibilitate pentru universal, un realism organic și o capacitate de a păstra neconținut contactul cu izvoarele vechi și cu tradițiile, fără a deveni anacronică. Acestea sunt valorile pe care ea le poate împărtăși culturii europene, precum și experiența ei milenară de a nu produce rupturi sau cotituri violente (așa cum s-a întâmplat în Europa Occidentală), asimilând tot ce este nou și frumos din fondul universal al umanității. Cultura europeană, la rândul ei, a reacționat ca un adevărat “burete” care a “absorbit”, pe rând, aspecte culturale din cele mai diverse, venite aici fie din Răsărit, fie din Apus.

Am încercat să surprindem doar trei dintre aceste influențe, considerate majore, care au marcat întreaga gândire europeană și “genotipul” ei cultural, încât astăzi este aproape imposibilă o delimitare exactă a ceea ce este pur european, de ceea ce a fost non-european. Trecerea timpului și împrejurările geo-politice au dus la împrărierea și europeanizarea unor valori non-europene, selectate și filtrate de geniul intelectual și spiritual european.

Din această perspectivă românească, culturile non-europene nu ar trebui privite doar ca posibile influențe periculoase pentru cultura Europei, ci ele o completează pentru realizarea unității primordiale a spiritului uman, unitate care nu se poate realiza numai prin tratate, pacturi sau alianțe politice, ci în primul rând prin dorința sinceră de a-l cunoaște pe celalalt, prin respect și dialog echitabil și prin promovarea poruncii Mântuitorului Isus Cristos: “Să vă iubiți unii pe alții. Precum v-am iubit Eu pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul. Așa vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea iubire unii față de alții” (*In 13,34-35*).

VII. DIALOGUL RELIGIOS ÎNTRE ORIENT ȘI OCCIDENT

1. Introducere

Prin comunicare înțelegem dialog, așa cum îl concepe C. Geertz, „dialogul religios ca un dialog intercultural sau mai exact ca un dialog multicultural”, în sensul unei deschideri către celălalt diferit de mine.

Această diferență, care nu este una de esență, presupune condiționări istorico-geografice și nimic mai mult, este vorba despre un dialog imaginar, care se poate transforma în orice moment într-un dialog real, care presupune identificarea imaginilor și simbolurilor distincte unite prin fondul comun din care fac parte.

Acceptarea celuilalt scoate la iveală propriile noastre potențialități, cum ar spune Aristotel, care creează mai întâi o mai bună cunoaștere de sine, o reevaluare continuă și benefică și apoi o cunoaștere a celorlalți care fac parte, să spunem, dintr-o altă comunitate.

Dihotomia Occident-Orient, cea mai vizibilă, pentru a nu vorbi de dihotomiile din interiorul occidentului – Est-Vest, Europa-America, etc. - postulează o ruptură totală, o modalitate de separare absolută între oamenii de aici și cei de dincolo, parcă am vorbi, atunci când vorbim de Orient, de oameni cu totul diferiți.

Din acest motiv, Mircea Eliade insista asupra căii de salvare prin care „omul modern este chemat să redescopere tezaurul său de imagini, pentru a se redescoperi pe sine, pentru a găsi căile de intrare în dialog cu alteritatea, pentru a putea să se integreze dialogului intercultural pe care-l presupune fenomenul redefinirii globale a identității”(1).

2. Cauzele interesului occidental față de religiile Orientului. Specificul lor în România contemporană

Literatura occidentală de specialitate prezintă și analizează mai multe cauze ale apariției și intensificării dialogului interreligios dintre Orient – cu precădere India – și Occident. Le vom expune și noi succint, apoi le vom comenta, încercând să analizăm (în) compatibilitatea lor cu spațiul social românesc al tranziției.

O primă cauză, intens mediatizată, aduce în discuție existența unor *structuri depersonalizate* create de societățile industriale moderne. Ele ar fi dezumanizat suficient de mult viața și relațiile interumane din Occident. Societățile moderne par să fi căzut pradă unor boli fără antidot care se caracterizează prin: subordonarea valorilor spirituale față de cele materiale, fetișizarea eficienței tehnice și a succesului imediat; exteriorizarea vieții și alienarea omului în universul tehnic, golirea interiorității umane de aspirații și trăiri autentice, anularea personalității, standardizarea atitudinilor și a comportamentelor; secularizarea vieții și anularea relației dintre om și transcendență, pierderea sensului vieții, disoluția reperelor valorice și a motivațiilor.

Câștigul personal este cuvântul de ordine în viața modernă care nu mai are nevoie de nici o altă legitimare, iar ceea ce le oferă societatea modernă celor săraci este sprijinul material și nu cel moral.

În orice societate și stat de drept, ideea de supranatural devine o presupunere arbitrară. Statul modern sau o grupare de state, care se luptă să formeze aglomerări și mai mari, par a nu mai fi interesate de referatul creației sau de alte învățături biblice. Ceea ce contează acum e doar o simplă documentație cu articole, clauze sau prevederi care sunt aplicate cu greu.

În sistemul societal avansat, supranaturalul nu mai joacă nici un rol în ordinea percepută, trăită, instituită. Mediul de viață este ostil supranaturalului, se bazează pe proceduri raționale, planificate, elaborate de oameni, iar moralitatea înseamnă obtuzitate. A exprima atitudini morale este totuna cu a-i inhiba pe oameni atunci când aceștia doresc să acționeze așa cum vor.

“Planificare și nu revelație; ordine rațională și nu inspirație; rutină sistematică și nu acțiune carismatică sau tradițională - iată imperativele ce se impun în zone tot mai largi ale vieții publice.” Anularea transcendenței și subordonarea vieții unor scopuri imediate sunt atitudini ce țin de însăși esența lumii moderne, de cultul ei pentru valorile utilitare și pentru puterea seculară. (2)

În acest context, religiile orientale vin și pretind că dețin alternative serioase la criza modului comun de viață socială din Europa și America. Credem că astăzi structurile depersonalizate încetează să mai fie un fenomen exclusiv occidental.

După 1989 ele își fac simțită tot mai intens prezența și în spațiul românesc. Însăși tranziția, asemenea unui ritual de *descensus ad inferos*, presupune în mod obligatoriu dezavuarea unor valori, uzanța unor modele, diluarea unor credințe religioase. Toate acestea pot fi interpretate (și) ca preludiu al unei renașteri și atunci se poate înțelege parțial condiția unor subiecți cu speciale sensibilități religioase, care, nesuportând durerile tranziției, caută refugiul în stilul de viață propus de unele grupuri denominaționale, inclusiv de cele orientale.

Altă cauză amintește de existența unei *noi contraculturi* în Europa occidentală și Statele Unite ale Americii. În general, se poate afirma că influența ideilor și practicilor religioase orientale asupra unui Occident odinioară creștin a atins în decada anilor '70 proporții nemaîntâlnite. Sub formă de culte și mișcări religioase orientale (și pseudo-orientale), aceste idei au proliferat mai ales în America, țara care cu cel mult două decenii înainte de acea dată era considerată încă "provincială" (cu excepția câtorva orașe mari), datorită faptului că orizontul ei spiritual era constituit în cea mai mare parte de religiile protestantă și romano-catolică.

Cauza acestei proliferări se găsește în amara deziluzie a generației de după cel de-al Doilea Război Mondial, care s-a manifestat în anii 1950 prin protestele sterile și libertinismul moral al așa numitei generații "beat", al cărei interes pentru religiile orientale pornise dintr-o nemulțumire față de "creștinism", fiind inițial o preocupare a cercurilor universitare și studențești (beat: adj., cel care se află în stare de epuizare, vlăguit de sentimentul fermității morale; care se referă la bitnici; bitnic: persoana care se

revoltă împotriva moralei sociale convenționale prin modul de comportare sau de îmbrăcăminte și care se pasionează după moduri de expresie și filosofii exotice).

A urmat apoi generația "hippie" a anilor 1960 împreună cu muzica "rock", cu consumul de substanțe halucinogene și cu dorința de a obține cu orice preț stări de "conștiință lărgită". Tineretul american se avânta, fie în mișcările politice protestatere (în special contra războiului din Vietnam), fie într-o practicare ferventă a cultelor religioase orientale. Este perioada când guru indieni, lama tibetani, maeștri de Zen japonez și multe alte soiuri de "înțelepți", vin în Occident spre a găsi aici mulțimi de tineri setoși să le soarbă învățătura și să le asigure astfel un succes și o notorietate la care swamii din deceniile anterioare nici nu visaseră să ajungă vreodată.

Acești tineri au început astfel să călătorească până la marginile lumii în căutarea înțelepciunii, a învățătorului sau a drogului, care să le aducă "pacea" și "libertatea" atât de mult dorită.

În anii 70 generația "hippie" este urmată de o a treia, mai liniștită, mai puțin înclinată spre demonstrații și mișcări de stradă și mai puțin zgomotoasă în comportament, dar în același timp mult mai implicată în religiile orientale, a căror influență pătrunsese deja în mentalitatea generală mult mai adânc decât înainte.

Pentru mulți componenți ai acestei generații, "căutările" pe plan spiritual și religios erau încheiate: ei găsiseră în doctrinele orientale o filozofie pe gustul lor, pe care acum o practicau cu seriozitate.

Mai ales în America, un număr de mișcări religioase orientale se aclimatizaseră deja, devenind "occidentale": există în prezent "mănăstiri" budiste compuse în întregime din convertiți americani și europeni și apar, ca noutate absolută, guru și maeștri Zen proveniți dintre etnici occidentali.

Se consideră că religiile orientale oferă noi alternative de viață la modelul statal, clasic, de tip instituționalizat. Comentând această afirmație a lui Jean Vernet din cartea sa intitulată sugestiv *Sectele*, vom remarca un fapt. Viabilitatea și durabilitatea noii contraculturi depinde enorm de modul în care ea se raportează la cultura oficială, statală. Poate să i se opună fățiș, brutal, și atunci are șanse mai puține de reușită sau, dimpotrivă,

noua contracultură poate fi un subtil și eficace braț al Statului, inteligent structurat în “sânul” grupurilor sociale nonconformiste pentru a le controla și manipula în voie (3).

Evident, ipostaze sociale ale noii contraculturi au apărut și în anii tranziției românești. Numai că, funcționând într-un mediu în mare parte omogen din punct de vedere religios, ele nu mai au aceeași forță și aceleași efecte puternice ca în Occidentul – central-european sau american.

Următoarea cauză aduce în atenție ceea ce s-a numit a fi *criza Bisericii*. În primul rând, a Bisericii creștine neortodoxe. Altfel spus, fenomenul s-a manifestat în plenitudinea lui în Occident. Aici au existat și există “segmente ale tinerei generații care așteptau de la Bisericile lor o altă instruire spirituală, nu numai o etică socială. Mulți dintre cei care au încercat să ia parte activă la viața Bisericii, erau în căutare de experiențe sacramentale și mai ales de instruire în ceea ce ei numesc «gnoză» și «misticism», sigur că au fost dezamăgiți” (4). Gnosticii declară că ceea ce caracterizează adevărata Biserică este unirea membrilor ei cu Dumnezeu și a unora cu alții, "uniți pentru totdeauna prin prietenie, necunoscând nici ostilitatea, nici răul, ci fiind uniți prin gnoză... în prietenie unii cu alții". Între ei domnește o intimitate de soți, de nuntă spirituală, trăind într-o paternitate, o maternitate, o fraternitate și înțelepciune rațională, ca cei ce se iubesc, ca într-o comuniune a spiritului. Aceste viziuni ale Bisericii cerești alcătuiesc un viu contrast cu portretul terestru al Bisericii rezultat din documentele dreptcredincioșilor. Prin urmare, se naște întrebarea: *Care au fost motivele acuzării gnosticilor în raport cu dreptcredincioșii?*

În primul rând gnosticii consideră că ceilalți nu-l caută pe Dumnezeu.

Gnosticul nu înțelege mesajul lui Christos ca oferind o serie de răspunsuri, ci ca o încurajare să înceapă a căuta: "căutați și întrebați ce căi trebuie să urmați, căci nimic nu se compară cu aceasta". Creștinii negnostici nu caută deloc: ” ... aceștia, cei ce sunt ignoranți, nu-l caută deloc pe Dumnezeu...

Ei nu se interesează de Dumnezeu... Nepăsătorul aude chemarea, dar ignoră locul unde a fost chemat".

Cei care se mulțumesc să creadă ceea ce li se predică, fără a pune întrebări, și care acceptă cultul care li se așterne în fața ochilor, nu numai că rămân ei înșiși în ignoranță, dar "dacă întâlnesc un altul ce se preocupă de mântuirea lui", fac tot posibilul pentru a-l muștra, reducându-l la tăcere (Francois Rouen – *Marea Taină a Bisericii*) (5).

Urmarea a fost adeziunea totală la unele grupuri sectare, mai ales la cele de inspirație orientală, nu neapărat religioase. Pe un astfel de traiect interogativ, următoarea problemă pe care ne-o va lămuri cercetarea „socio-antropologică” ar fi cauza, sau cauzele religiei în sine.

De ce creștinismul nu mai este pe placul tuturor? Dar a fost el vreodată? Da, într-adevăr, există o criză a Bisericii. Ne putem întreba: de ce? Pentru că și-a pierdut autoritatea prin secularizare sau din alte motive? Acest fapt este neesențial aici, să nu uităm că acum există și libertatea de conștiință, care, coroborată cu globalizarea informației, cu noile traduceri, cu facilizarea accesului la internet în ultimii zece ani, au deschis calea către cunoașterea și a altor perspective religioase. Pur și simplu, cu trecerea timpului, va dispărea, credem, vechiul obicei de a deveni credincios prin naștere.

Un asiatic nu și-ar pune o astfel de întrebare, cel puțin în zilele noastre. De exemplu, un buddhist nu a fost ars niciodată pe rug fiindcă a negat autoritatea scripturilor vedice. Orientalii și-au afirmat libertatea de conștiință chiar în perioada în care compilarea Vedelor era în mare parte terminată. Socrate urma, după două secole, să fie condamnat pentru necinstirea zeilor cetății (6).

La acest fenomen se mai adaugă și o substanțială insatisfacție față de dogmele Bisericii, explicabilă, mai curând prin ignorarea și necunoașterea propriilor tradiții.

Cu totul diferit stau lucrurile în România ultimilor ani. Aici tradițiile, dogmele și ritualurile religioase s-au păstrat mult mai bine. Liturghia sacramentală n-a fost simplificată. Nemulțumirea socială față de Biserică a fost de o cu totul altă natură. Totuși, nu de puține ori, tinerii au încercat să experimenteze pe viu anumite practici spirituale doar amintite în Biserică (Filocalie).

Cel isihast, de exemplu, este doar unul dintre ele. Isihasmul este o mișcare de renaștere spirituală și teologică din secolele XIII-XIV ale cărei caracteristici sunt :

practicarea "rugăciunii lui Iisus", precizarea naturii harului divin ca energie dumnezeiască necreată, posibilitatea vederii luminii dumnezeiești precum și natura ei (7).

Mulți dintre cei care s-au înscris într-un grup mișcare de coloratură orientală reproșează Bisericii absența preocupării față de practicile spirituale propriu-zise. Ei văd în yoga Orientului, de pildă, o cale mult mai vie și concretă spre Absolut. Aici cred ei că se află răspunsurile reale la marile probleme ale vieții. Yoga hindusă este cunoscută în Occident de mai multe decenii, ea dând naștere, mai ales în America, nenumăratelor secte și mai ales nenumăratelor forme de terapii, care nu afirmă nici un conținut religios. Esențială în yoga nu este atât disciplina în sine, cât meditația la care trebuie să se ajungă. Trebuie însă să se știe că cel care nu urmărește decât aspectul fizic al practicii Yoga, se predispune deja către anumite atitudini spirituale și chiar experiențe, de care nici măcar nu este conștient.

Prin anii 50 un călugăr francez benedictin și-a notat experiențele încercate, pe când se străduia să facă din Yoga o practică creștină. Scopul acestei practici era de a folosi tehnica yoga în "meditația creștină", pentru a obține efecte de relaxare, mulțumire și pasivitate mentală, care să favorizeze receptarea iluminării Duhului Sfânt.

De asemenea, unii cred că exercițiile pe care le practică ar produce un efect de un calm excepțional, în timp ce starea euforică pe care o produce yoga o numesc stare de sănătate, care le-ar îngădui să facă mai mult bine, în planul fizic și spiritual.

Călugărul catolic ce practică yoga scria că: "Persoana relaxată este gata să vibreze la atingerea Duhului Sfânt și să primească cu bucurie ceea ce Dumnezeu binevoiește să o lase să simtă", crezând că această "cuprindere" este cea mai înaltă formă a contemplării creștine. Și astfel, credea că "în fiecare zi exercițiile și întreaga disciplină Yoga facilitează curgerea în mine a harului lui Cristos", totodată zicând că "foamea de Dumnezeu crește în permanență, la fel și setea de dreptate și dorința arzătoare de a fi creștin în adevăratul sens al cuvântului".

În descrierea acestei mostre de "Yoga creștină" se identifică tocmai trăsăturile persoanei, care, din punct de vedere spiritual, rătăcește, fie în direcția religiilor păgâne, fie în cea a experiențelor "creștine" sectare.

În amândouă aceste direcții avem de-a face cu aceeași “deschidere” și cu aceeași dorință de a fi “cuprins” sau “apucat” de un “duh”; aceeași căutare, nu de Dumnezeu, ci de “consolări spirituale”, aceeași auto-intoxicare care este luată drept “stare de grație”; aceeași ușurință de necrezut cu care oricine devine deodată “contemplativ” și “mistic”; aceleași “revelații mistice” și stări pseudo-spirituale.

Nici o ramură din yoga nu are nimic comun cu practicile creștine, deși se vehiculează o legătură între rugăciunea lui Iisus și așa-numita “yoga creștină”, ci dimpotrivă, sunt împotriva creștinismului, împotriva poruncilor lui Dumnezeu; cum este și cazul practicii Tantra-Yoga (desfrâu în comun), care este practică din nefericire și în țara noastră de un număr de tineri, sub conducerea “spirituală” - ca să nu zicem demonică - a lui Gregorian Bivolaru și care practic a distrus mii de tineri naivi și creduli. “Sunt unii oameni care numesc comuniune mistică plăcerea trupească săvârșită în comun... Părtașii la desfrânare, frații destrăbălării, falsifică cuvintele lui Dumnezeu! ...Acești oameni, de trei ori ticăloși, îmbracă în cuvinte sfinte comuniunea trupească și afrodisiacă și cred că ea îi urcă în împărăția lui Dumnezeu...” .

Aceste mișcări culte de conștiință (culte care se pretind nereligioase), considerate a fi grupuri de “terapie mentală” includ organizații, precum “Erhard Seminars Training”, “Rolfing”, “Silva Mind Control” (Controlul mintal Silva), “Lifespring” (Izvorul Vieții), și încă multe alte forme de “seminarii” (întâlniri) și “biorăspuns” , care oferă o “descătușare a tensiunilor” și o “captare a potențialelor ascunse” ale omului, exprimate într-un jargon “științific” de secol XX, mai mult sau mai puțin plauzibil.

De asemenea, se menționează și alte mișcări de “conștiință”, care sunt mai puțin la modă astăzi, de la “Știința creștină” și “Știința mentală”, până la “Scientologie”. Trebuie subliniat faptul că nu au nici o fundamentare în tradiția și practica creștină, ci sunt pur și simplu fructul religiilor păgâne orientale sau al practicilor spiritiste moderne, mai mult sau mai puțin diluate, și prezentate adesea ca fiind “lipsite de conținut religios”.

Nu numai că învățătura lor este greșită și în totală discordanță cu doctrina creștină despre viața spirituală, dar prin practicile lor păgâne și prin experimentele lor psihiste ele pun în pericol sănătatea mentală a celor care le devin victime, ducând la dezastru psihic.

Puterea de seducție a “noii conștiințe religioase” este atât de mare încât ea se poate înstăpâni chiar și asupra acelor care afirmă cu tărie că sunt creștini. Nu este vorba aici doar despre cei care se complac în combinații artificiale, sau despre sincretismul dintre creștinism și cultele orientale la care ne-am referit mai sus, ci, mai grav, este vorba și despre cei care se consideră pe ei înșiși niste creștini înflăcărați. Profunda ignorare a autenticei trăiri creștine din zilele noastre creează condițiile proliferării unei false “spiritualități” creștine, a cărei natură este strâns înrudită cu “noua conștiință religioasă”(8).

Asta nu înseamnă, în mod obligatoriu, o excludere a creștinismului. Acești tineri continuă să frecventeze Biserica și chiar să fie într-o anumită măsură practicanți ai cultului creștin. Rezultă o formă de sincretism religios care merită el însuși o analiză separată.

Fascinația inițierii personale, așa s-ar putea numi o altă cauză a creșterii amplitudinii fenomenului religios oriental în Occident, dar și în România ultimilor ani. Nu de puține ori, Mircea Eliade a insistat asupra faptului că religia lui Isus a respins de la început practicile vechi misterice (gen Misterele din Eleusis) și cultul clasic al inițierii personale. Misterele creștine au fost anunțate pentru absolut toți credincioșii de la amvonul Bisericii. Inițierea a devenit colectivă. Ritualismul a ajuns să fie, uneori, unul opac, sec, irelevant. În aceste condiții, religiile orientale au venit cu promisiunea unei căutări personale și practice a absolutului, într-un “veritabil” scenariu secret al inițierii.

Societatea capitalistă, uneori *dură și depersonalizată*, stimulează și alimentează constant dorința cetățeanului de reconstrucție a identității sociale. El se vrea integrat unui grup și dorește să aibă sentimentul apartenenței la acel grup. Pentru unii, sectele de inspirație creștină sau orientală sunt în măsură să le împlinească visul. Faptul este valabil pentru Europa și America în general, dar și pentru România timpului de tranziție.

Redescoperirea spiritului comunitar, a cultului familiei și a vieții private atrage după sine și dorința de a avea *un nou lider charismatic*. În acest sens, grupurile “orientale” din Occident și din România livrează constant o diversitate de asemenea lideri.

O altă cauză a revirimentului nonconformismului religios amintit de o parte a literaturii sociologice occidentale de specialitate se referă și la așa-zisa *revanșă a victimelor persecuțiilor ecleziastice*.

Generațiile actuale care au urmat “arderilor pe rug” și “excomunicărilor” medievale au încercat să-și răzbune predecesorii “trădând” creștinismul și pactizând cu ritualurile religioase exotice, în special orientale.

Pentru România o asemenea problemă nu se pune, iar în Occident ea trebuie verificată prin studii temeinice de istorie și arheologie socială.

Așteptarea viitorului apocaliptic, așa s-ar putea intitula o altă cauză a popularizării Orientului religios în lumea contemporană.

Psihoza sfârșitului iminent este în continuare copios alimentată de mediatizarea marilor catastrofe ale secolului trecut, înțelese ca prevestiri ale Apocalipsei. Este vorba, printre altele, de ”cataclismul celor 55 de milioane de morți ai celui de-al Doilea Război Mondial, de genocidul cambodgian, foametea lumii a treia, catastrofele industriale de la Sevesto, Bhopal și Cernobîl, conflictele și revoluțiile care s-au produs ca urmare a războiului rece, amenințarea permanentă și imediată a unui război nuclear final” (9) .

Toate acestea creează o așteptare a sfârșitului în condiții de teamă și anxietate pentru virtualii membri ai grupurilor sectare. Acestea le promet șansa unei inițieri și a unei *salvări* de iminentul rău planetar.

Încheierea mileniului doi și începerea celui nou alimentează și mai mult fantasmatele apocaliptice. Or, toate acestea se întâmplă în mai multe medii sociale din Occident, dar și în România actuală.

O altă cauză a proliferării semnificative a mișcărilor de inspirație orientală o constituie și tentația “*fructului oprit*”.

În perioada dictaturii lui Ceaușescu, practicile orientale erau privite cu suspiciune (vezi scandalul “Meditația Transcendentală”) sau chiar stigmatizate pînă la diabolizare. Era firesc ca ele să revină spectaculos după 1989.

Dincolo de toate acestea, colonizarea unor ținuturi orientale (India) și întâlnirea lor cu modernitatea occidentală au provocat în mod special dialogul interreligios. El a avut și are loc în forme slabe, uneori eșuate, dar și în ipostaze realmente reușite.

3. Forme problematice ale dialogului interreligios Orient-Occident: discursul stereotipic, misionarismul și prozelitismul

3.1. Discursul stereotipic

Reprezentările noastre comune cu privire la lumea Orientului stau, de cele mai multe ori, sub semnul stereotipului. Pentru a-i înțelege mai bine funcționalitatea este necesar, înainte de toate, un mic excursus etimologic. Termenul stereotip este compus din două cuvinte grecești: *stereos* (fix, solid) și *typos* (caracter).

Sensul original era unul de natură tehnică: semnifică “multiplicarea unei forme tipografice prin turnarea în metal a unei copii”(10) . Preluat în deceniul al treilea al secolului XX de științele umaniste, stereotipul a ajuns să numească acel corpus de reguli sau atribute din care unele reprezintă trăsături de personalitate.

În mass-media stereotipul este o formă de prezentare sintetică, aproape simplificatoare, a realității cotidiene. De exemplu: în viteza demențială a derulării evenimentelor contemporane – vezi războiul din Irak -, jurnaliștii nu mai stau să analizeze, să înțeleagă și să explice ceea ce se întâmplă. Unii nici nu sunt pregătiți să o facă. Și atunci cad într-o capcană infinit mai păguboasă pentru noi ceilalți: relatează pur și simplu faptele, considerând că toate acestea sunt și suficiente pentru înțelegerea lor.

Așa se întâmplă deseori și cu religiile Orientului ilustrate în mass-media occidentală, inclusiv românească. Nu sunt excesiv de mulți cei care reușesc, totuși, să vadă sensurile ascunse ale evenimentelor și să înțeleagă semnificațiile lor simbolico-religioase. Pentru cei mai mulți dintre noi, stereotipul este cel care ne “ajută”. El numește “enuțul unei cunoașteri colective care se vrea valabilă în orice moment istoric” (11) .

Ceea ce s-a spus ieri la noi cu privire la Orient este valabil astăzi, dar și mâine. Atunci nu avem de ce să ne mirăm că, pentru majoritatea oamenilor, terorismul este “arab”, fundamentalismul “islamic”, iar despotismul, bineînțeles, “oriental”.

Invers, stereotipurile au funcționat și mai funcționează și în mentalul social oriental (indian) cu privire la Occident. Paradigmatică pare a fi în acest sens, celebra incursiune în Anglia începutului de secol XX (1902) a lui Madho Singh, maharajah din Jaipur. Acesta fusese invitat la Londra pentru a asista la încoronarea lui Edward al VII-lea. “Pentru el Marea Britanie era o țară îndepărtată, barbară, aflată în partea de nord-vest a ostilei «Mări Negre». Madho Singh nu-și putea supune augusta persoană unui mediu atât de străin. Iar o asemenea călătorie i-ar fi expus riscului și pe supușii lui, căci în timpul încoronării poporul din Jaipur se identifica ritualic cu trupul regelui. Dacă Madho Singh se pângărea în această călătorie, pământul și poporul său se pângăreau în aceeași măsură” (12) .

În același timp, maharajuhul a găsit soluția imaculatei sale călătorii dincolo de cuprinsul “apelor negre”. A închiriat un vas pe care preotul l-a purificat și sfințit. Și-a transferat apoi o parte din mediul geografic, social și cultural hindus la bordul vasului, sfârșind prin a-l exporta temporar în Anglia. Concret, “au fost aduse la bord orez, fructe uscate, legume și apă, precum și câteva vaci, plus fânul necesar hrănirii lor, pentru ca laptele proaspăt să fie asigurat zilnic. S-a păstrat, de asemenea, țărână din Pământul Sfânt al hindușilor (*bharatavarsha*) și apă din Gange, pentru ca regele să-și poată face ablațiunile și să purifice împrejurimile străine. În acest mediu de bun augur, Madho Singh a pornit în siguranță către Anglia” (13) .

Evident, astăzi, asemenea strategii sunt, în ochii occidentalilor cel puțin, deplasate, stupide și ineficiente. Chiar indienii le-au abandonat. Însă stereotipurile cu privire la Occidentul “barbar”, “criminal”, “exploatare” etc. continuă să funcționeze. Din nefericire, principalul lor efect este tocmai *blocarea dialogului interreligios*.

Ceea ce ni se pare interesant este faptul că de acest “păcat originar” al comunicării stereotipe sunt conștienți chiar și promotorii ei. Cu toate acestea, reziduuri vechi, preluate și transmise intergenerațional prin mecanica banalei comunicări continuă să rămână în mintea noastră vii și eficiente.

Alături de știința de manual, ele exprimă “imagarul colectiv al Occidentului cu privire la Orient (mai ales la Orientul musulman) exprimă mult mai multe adevăruri

despre subiect (despre cel ce privește) decât despre obiect (cel care este privit)” (14) . Exprimă, de exemplu, intenția mai mult sau mai puțin mascată a subiectului de convertire religioasă a celuilalt pe “calea dreaptă”.

3.2. *Misionarismul*

Una din clasicele căi de convertire, care în opinia noastră exprimă o formă slabă a dialogului, este misionarismul religios. Discutând despre întâlnirile creștino-hinduse și despre misionarismul occidental, trebuie să începem, inevitabil, cu primii misionari din India.

Printre ei s-au situat la loc de frunte baptistul englez William Carey (1767-1837) și anglicanul William Hodge Mill (1792-1853). Aceștia au fost pionerii ofensivei creștine din India. Misionarii creștini aveau în față două alternative de convingere a populației autohtone. Prima viza scoaterea indianului din sistemul său filozofico-religios și impunerea latinei ca limbă a noului cult.

Însă o asemenea strategie și-a dezvăluit imediat inconsecvențele și ineficiența. Sistemul de castă hindus s-a arătat a fi aproape impenetrabil. Prin urmare, misionarii au recurs la o variantă mai dificilă, dar cu șanse mai mari de reușită. Ea viza introducerea “calului troian” – sub chipul limbii sanscrite în care au fost traduse textele creștine – în cetatea culturii hinduse. Fenomenul acesta a fost menționat de Conciliul Vatican II sub numele de *înculturare*. Mai exact, s-au tradus în sanscrită *Decalogul*, *Crezul* și în latină celebrul text *Bhagavad-Gita*. Deși “rupeau” ceva în sanscrită, misionarilor creștini li s-au asociat, în activitatea misionară, unii pandiți autohtoni și orientaliști remarcabili ai timpului.

Marile dificultăți au apărut în momentul echivalenței în limba indigenă a unor elemente esențiale din creștinism: Dumnezeu, Isus Cristos, Sfântul Duh, etc.

Inițial, misionarii au încercat să-l traducă pe Dumnezeu Tatăl prin termenul de Isvara. N-au reușit. Au eșuat, pe bună dreptate, din moment ce diferențele dintre cei doi sunt remarcabile: Dumnezeu intervine activ în viața credincioșilor, pe când Isvara nu.

Ultimul este perceput ca fiind extrem de rezervat, ajutându-i, uneori, doar pe cei care s-au decis să se consacre total practicilor yoga, deoarece această “simpatie metafizică” (M. Eliade) pentru yoghini i-ar fi consumat întreaga energie.

În concluzie, pentru majoritatea hindușilor, Isvara este un fel de *Deus otiosus* și nu poate fi speculat în folosul cauzei misionare creștine. La fel de ineficiente s-au dovedit a fi și echivalările Sfântului Duh cu formule de genul: *Pavistra-atman* (atmanul purificator); *Isvara-atman* (atmanul lui Dumnezeu); *Deva-atman* (atmanul divin) sau *Punya-atman* (atmanul sfânt).

Cele mai vii și aprinse controverse au apărut însă în momentul în care Isus Cristos, Mîntuitorul lumii, a trebuit să îmbrace haina sanscrită. Mințile abile ale multor misionari s-au orientat asupra termenului de avatar, considerat a fi cel mai convenabil echivalent al lui Iisus în religia hindusă. Literar, avatara s-ar traduce, sugerează Radu Bercea, prin “traversare în jos”. Este drumul pe care divinitatea supremă, Visnu, îl parcurge pe pămînt. El nu-și părăsește, totuși, condiția transcendentă. Îl însoțește periodic pe om, ajutându-l să restabilească ordinea cosmică.

Exemplul clasic este cel al lui Krisna, avatarul lui Visnu. Or, și de data aceasta, echivalența a fost ratată. Sunt prea mari diferențele dintre cele două religii pentru ca apropierea să poată funcționa.

Avatarul are o intrare repetată în timpul ciclic al lumii. Isus intervine o singură dată în timpul liniar al istoriei. Avatarul nu-și asumă împăcarea cu decrepitudinea acestei lumi. Iisus, dimpotrivă, salvează lumea prin sacrificiul personal. Avatarul hindus este departe de a intra în ecuația soteriologiei umane. Fiul lui Iosif și al Mariei se predă însă necondiționat martiriului și răstignirii, lăsând totul în voia Tatălui ceresc.

Toate acestea sunt exemple suficiente pentru a argumenta incompatibilitatea celor două mari religii și culturi. Ele sunt, după celebra expresie a lui Thomas Kuhn, *paradigme incommensurabile*. Noi le putem judeca în termenii moralei comune sau în funcție de criteriile misionarismului religios.

Rezistența indiană la pătrunderea creștinismului este ilustrată și de faptul că “în India contemporană, creștinii, europeni și indigeni, nu depășesc 3% din populație, iar dintre ultimii, majoritatea aparțin straturilor sociale modeste și slab educate” (15).

Mai mult, unii dintre misionarii creștini care au învățat sanscrita pentru a vesti religia lui Isus orientalilor au cunoscut ceea ce sociologia numește a fi *efectul pervers* (Raymond Boudon). S-a întâmplat cu ei ceva cu totul neașteptat, surprinzător. Întorși acasă, unii misionari, cum ar fi cazul evanghelistului scoțian John Muir (1810-1882), s-au dedicat “cu rezultate notabile, indologiei de tip academic” (16). J. Muir “a editat seria de cinci volume *Original Sanskrit Texts* și a fondat la Universitatea din Edingburgh, în 1862, «Catedra de limbă, literatură, filosofie sanscrită și de filologie comparată»” (17). În pragul morții, venerabilul creștin a conchis că, totuși, cele două religii (creștinismul și hinduismul) “sunt două posibile atitudini umane în fața divinului” (18) .

3.3 Prozelitismul oriental. Cazul MISA

O altă formă slabă a dialogului interreligios este prozelitismul. Vom exemplifica fenomenul cu prozelitismul yoga din România postdecembristă. Referința precisă este la Mișcarea Spirituală de Integrare în Absolut (MISA). De ce? Pentru că anumite practici mediatizate de acest grup se regăsesc, într-un fel sau altul, și în cazul altor mișcări orientale de la noi. Chiar prin notorietate și număr de adepți, MISA a devenit în momentul de față emblematică pentru fenomenul tantrico-yoghin românesc.

De la început observăm că strategia MISA este, din punct de vedere fenomenologic, similară celei practicate de misionarii creștini ai Indiei. Aceștia din urmă au recurs la limba sanscrită pentru a răspândi creștinismul. Cei autohtoni traduc astăzi, indirect, conținuturile învățăturilor orientale în limba română. S-a înțeles, și într-un caz și în celălalt, că o bună convingere se realizează prin utilizarea limbii autohtone.

Diferențele dintre cele două strategii merită a fi însă amintite.

În primul caz, misionarismul creștin din India era pus în joc în special de străini. În noua situație, cei care-i importă pe Visnu și pe Shiva pe plaiurile mioritice sunt chiar românii. Creștinii din India aveau o pregătire teologică, studii filologice și filozofice.

În schimb, majoritatea celor care propovăduiesc practicile orientale la noi după '89 sunt absolvenți ai facultăților tehnice cărora le lipsesc aproape cu desăvârșire competențele lingvistice și filozofice. În aceasta constă, din punctul nostru de vedere, slăbiciunea acestui model de dialog interreligios. Și-au anunțat oficial pasiunea pentru cele spirituale, apoi s-au autoproclamat profesori și chiar guru.

O altă diferență importantă se referă la faptul că misionarii creștini din Orient recurgeau în practicile lor la sursele autentice. Cunoșteau Biblia și textele de bază ale creștinismului în original, nefiind străini nici de criteriile unor traduceri competente.

În acest sens, “specialiștii” indigeni care predau yoga în România nu cunosc – în cea mai mare parte a lor – sanscrita, pali sau tamila, dialect răspândit în sudul dravidian al Indiei. Nu au studii filologice și, prin urmare, recurg la sursele de mână a doua sau a treia. Traduc texte orientale despre yoga din franceză sau engleză, publicându-le la edituri obscure. Condițiile grafice produse lasă de dorit. Mai mult, “profesorii” de yoga oferă cursanților sofisme de genul: “Un gram de practică valorează cât tone de teorie”. Se minimalizează astfel importanța pregătirii teoretice, în special filologice și filozofice. E clar că unei asemenea serioase pregătiri nu i-ar face față mulți dintre cei care fetișizează MISA. În cazul acestor secte, cursantul nu dă un examen teoretic, ci, mai curând, i se solicită să fie punctual cu plata contribuției financiare. Și încă ceva: dacă “un gram de practică valorează cât tone de teorie”, atunci de ce profesorul de la Universitatea din Calcutta, Surendranath Dasgupta, i-a interzis lui Eliade să practice luni de zile exercițiile yoga, pînă nu stăpânește satisfăcător limba sanscrită și filozofia indiană?

În scenariul prozelitismului oriental de la noi s-a recurs – pentru o mai bună eficiență – la limba română. Materialul propagandistic este puternic condimentat cu motive pur creștine. Iată, spre exemplificare, doar câteva dintre acestea.

În perioada 22 decembrie 1996 – 31 ianuarie 1997, MISA organizează în București un experiment de tip parapsihologic, pe baza unor tehnici orientale de

meditație. Scopul declarat era scăderea ratei infracționalității și armonizarea energetică a ambianței sociale din capitală. Adepții MISA susțin că au reușit. Un argument al lor ar fi confirmarea oficială a scăderii cu 50% a infracționalității și accidentelor rutiere în Bucureștiul sfârșitului de an 1996. Știrea despre acest fenomen a fost difuzată și de postul de televiziune Antena 1 în cadrul emisiunii “Observator” din 4 ianuarie 1997. Liderul suprem al mișcării, controversatul domn Bivolaru Gregorian, și-a argumentat reușita trimitând nu la sursele orientale, ci la anumite fragmente din... Biblie. Au fost invocate pasaje cum ar fi cele din Ieremia (29,12-13), Matei (7,7-8) sau Geneză (28).

O situație similară în care MISA a recurs la creștinism a fost cea creată de “previziunile” apocaliptice ale lui Virgil Hîncu. Yoghinii bivolarieni au creditat imediat afirmațiile respectivului domn, numindu-le “cercetări competente”. Au propus ca soluție ultimă “rugăciunea colectivă”, practică zilnic în perioada 1 ianuarie – 15 februarie 2000, între orele 21.00-21.45.

Am mai aminti, recursul acelorași misionari yoghini la “metoda unică eficientă de agregare la unison”. Mărețul ei scop era acela de a îndepărta, măcar un centimetru, asteroidul apocaliptic care urma să lovească pământul în septembrie 2000. Din fericire, sfârșitul lumii nu a avut loc atunci. Noi, ceilalți, muritorii de rând, mai suntem astăzi în viață și n-ar trebui să ne cenzurăm permanenta recunoștință față de acești yoghino-salvatori.

Combi-nația ciudată de idei și practici religioase creștin-orientale merge până acolo încât unii și-l reprezintă pe Iisus drept un guru, un inițiat în ashram-urile indiene.

Evident, aceste riscante analogii puse în joc de neprofesioniști trădează de acum partea maladivă a unei mentalități de tip New Age. Sincretismul acestei mișcări diluează diferențele esențiale dintre religii și credințe, compromițând veritabilul dialog interreligios. Ele sunt adunate la un loc și manipulate eficient în folosul cauzei.

Concluzia ar fi că, practicile orientale din România anilor '90, în special cele de tip MISA, nu sunt altceva decât forme denaturate, uneori chiar periculoase, ale adevăratelor religii și filozofii orientale, ilustrând, în cel mai bun caz, o formă slabă a comunicării religioase.

4. O posibilă formă de dialog Orient-Occident: modelul Eliade

Una dintre ele poate fi ilustrată de modelul cultural oferit de indianistul Mircea Eliade. Un anume răspuns oferit arhitectului francez Claude Henri Rocquet pare a fi deosebit de edificator cu privire la ceea ce credea Eliade referitor la importanța cunoașterii religiilor orientale și la viitorul dialogului interreligios. “Simțeam că nu puteam înțelege destinul omului și modul specific de a fi al omului în univers fără să cunoaștem fazele arhaice ale experienței religioase. În același timp aveam sentimentul că-mi vine greu să descopăr aceste rădăcini pe baza propriei mele tradiții religioase, adică pe baza realității actuale a unei anumite Biserici care, ca toate celelalte, era «condiționată» de o îndelungată istorie și de instituții al căror sens și forme succesive le ignorăm. Simțeam că mi-ar fi fost greu să descopăr adevăratul sens și mesaj al creștinismului numai în tradiția mea. Iată de ce voiam să merg în profunzime: Vechiul Testament, întâi, apoi Mesopotamia, Egiptul, Lumea mediteraneană, India” (19) . Interesul tânărului hermeneut s-a orientat apoi cu predilecție asupra formelor „baroce”, exotice, de yoga populară și, în special, de yoga tantrică.

Iată ce-și nota Eliade în Memorii cu privire la acest fapt. „Dimpotrivă, ceea ce mi se părea original și tendențios neglijat atât de elitele indiene cât și de savanții occidentali, era yoga tantrică. Descopeream în textele tantrice că India nu era pe de-a-ntregul ascetică, idealistă și pesimistă. Exista o tradiție întreagă care accepta viața și trupul; nu le considera nici iluzorii, nici izvor de suferință, ci exalta existența încarnată ca singurul mod de a fi în lume în care libertatea absolută poate fi cucerită” (20).

În joc erau, cu alte cuvinte, motivații existențiale și culturale străine de orice „exotism” și imposibil de redus la „spectaculos” și „erudiție” pe o temă străină realității românești.

Este exact ceea ce nu s-a înțeles bine în anumite medii, chiar din momentul susținerii doctoratului și publicării tezei (în 1936). Deplângând superficialitatea și reaua-credință, Eliade nota în Prefața din 1937 la *Cosmologie și alchimie babiloniană*: „A judeca însă o carte după aspectul ei grafic, a crede că un număr strict de note înseamnă

„cultură”, iar un număr mai mare de note devine „erudiție”, a trece cu vederea conținutul cărții sau a refuza să judeci validitatea unei anumite afirmații pentru că se referă la realități nefamiliare – atitudinea aceasta mi se pare sterilă și primejdioasă unei culturi” (21).

Nu s-a înțeles atunci (și poate nici astăzi într-o suficientă măsură) caracterul românesc și universal al cărților lui Eliade despre Yoga și importanța lor pentru viitorul dialogului dintre religii. Eliade îl explică în variate texte (22), dar poate cel mai succint formulat apare tot în amintita prefață. Acolo, hermeneutul român scrie că „ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii românești este autohtonismul, adică rezistența elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină. Cum am arătat în altă parte, asemenea fenomene de rezistență și chiar insurecție a spiritualității autohtone împotriva formelor unificatoare venite din afară se întâlnesc destul de des în istorie. Chiar în tânăra noastră cultură modernă, formula lui Lucian Blaga – „revolta fondului autohton” – a fost pusă întâi în circulație, pe la 1860, de către Hașdeu, cu al său studiu *Pierit-au dacii?*, deși la întrebarea aceasta n-a răspuns definitiv decât Pîrvan, cu 60 de ani în urmă. Or, unul din rezultatele precise la care ajungem în yoga este tocmai această rezistență a fondului autohton, prearian și surparea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălitorii indo-europeni”(23).

Concluzia generală, ar fi aceea că exegeza de specialitate asupra fenomenului yoga întreprinsă de Mircea Eliade începând cu anii '30 ai secolului trecut este deosebit de importantă și chiar actuală pentru contextul globalizării și dialogului interreligios contemporan. Este un adevăr pe care în România contemporană l-au înțeles foarte bine elitele culturale. În acest sens, Vasile Lovinescu recunoștea autenticitatea dialogului interreligios doar acolo unde acesta era realizat într-un mod elevat din punct de vedere cultural.

Faptul că dialogul Orient-Occident se consumă în registrele eleganței, toleranței, înțelegerii și acceptării celuilalt ni-l confirmă instituții și structuri culturale, cum ar fi Institutul de Științe Orientale “Sergiu-Al. George” și editurile ce traduc și publică direct

din original textele religioase orientale; Asociația Română de Istoria Religiilor și Seminarul de Cercetare Interdisciplinară a Religiilor și Ideologiilor.

5. Aspecte ecumenice în schimbul dintre Orient și Occident

"Deschide fereastra dinspre răsărit!", așa i-a spus, când era pe moarte, profetul Elizeu regelui Ioas (2 Rg 13, 17). "Ex oriente lux" ["Lumina vine dinspre răsărit"], de la Răsărit răsare soarele, de la Răsărit vine lumina în întunericul nopții. Pentru creștin, Isus Cristos este soarele dreptății care va răsări (Mal 3, 20) și lumina care vine din înălțimi pentru a lumina (Lc 1, 78-79). Atunci când în 1995 Papa Ioan Paul al II-lea a scris o enciclopică intitulată *Orientalis Lumen (Lumina Orientului)*, imaginea Orientului a căpătat o altă semnificație.

Papa Ioan Paul al II-lea amintea că lumina Evangheliei vine din Orient, în particular de la Ierusalim și că Orientul a lăsat Bisericii o moștenire bogată, care este patrimoniu al întregii Biserici.

Acestor Biserici din Orient trebuie să le deschidem fereastra - nu ca misionari sau pentru a le constrânge să accepte concepțiile noastre. Mișcarea ecumenică vizează unitatea vizibilă a Bisericii, dar nu uniformitatea Bisericii. Acest scop al unității în diversitate nu poate fi atins pe calea unui prozelitism agresiv, ci printr-un schimb reciproc. Definiția cea mai scurtă și pregnantă a Mișcării ecumenice este, așadar: "Schimb de daruri".

În spatele acestei definiții se află o abordare conform căreia separarea nu determină doar o privare pentru celălalt, dar ne împiedică pe noi înșine să realizăm pe deplin în mod concret catolicitatea proprie Bisericii (*Unitatis Redintegratio*, 4).

Dialogul ecumenic trebuie să ajute Biserica să realizeze în mod concret, prin "schimbul de daruri", plinătatea caracterului catolic și – așa cum a spus papa Ioan Paul al II-lea în repetate rânduri - să respire cu ambii plămâni. (24)

6. Perspective de viitor

În concluzie, ne punem întrebarea: ce putem învăța de la Orient? Am putea aminti câteva puncte: Orientul ne poate face din nou conștienți de caracterul de mister al credinței; poate fi o contragreutate la pericolul alunecării într-un secularism teologic; Orientul poate arăta faptul că teologia și mistica, teologia și experiența spirituală merg în același pas.

De aceea, pentru întâlnirea ecumenică cu Orientul nu sunt importante doar comisiile teologice, ci și schimbul spiritual, un rol important avându-l și schimbul la nivel monastic. La fel de importantă este înrădăcinarea Orientului în Tradiție, îndeosebi în Tradiția Părinților Bisericii și a primelor șapte concilii ecumenice, universal recunoscute.

Această înțelegere a Tradiției poate fi o contragreutate în ce privește pericolul unei uitări a Tradiției de la care se abate foarte ușor prin adaptări moderniste. Amintim și accentuarea rolului Duhului Sfânt și ecleziologia euharistică de comuniune. Bisericile din Orient înțeleg unitatea Bisericii nu în termeni îndeosebi juridici, ci în comuna participare la cele sfinte, mai ales la marele mister al Euharistiei.

Pentru viitorul mișcării ecumenice va fi fundamentală găsirea unei modalități de conciliere a ecleziologiei universaliste occidentale cu ecleziologia de comuniune a Părinților Bisericii, așa încât să se asigure atât unitatea de fond a Bisericii cât și legitima diversitate a Bisericilor.

Din ecleziologia de comuniune rezultă principiul sinodalității. Prin această structură sinodală Bisericile Ortodoxe au păstrat o veche tradiție. Conciliul al II-lea din Vatican a început să refacă structura sinodală. Viitoarea întâlnire cu Ortodoxia va depinde în mod decisiv de modul în care este relaționat principiul ierarhic cu principiul de comuniune sinodală.

În Bisericile Orientale principiul sinodalității se realizează astfel: pe de o parte, Episcopul sau Mitropolitul ori Patriarhul sunt legați de Sinod, pe de altă parte, Sinodul nu poate face nimic fără aprobarea Episcopului sau a Mitropolitului ori a Patriarhului. Primatul său de onoare (primatus honoris) este, de aceea, nu doar un primat onorific, ci se sprijină pe o poziție determinantă din punct de vedere juridic.

Problema va fi, așadar, dacă și cum acest principiu se poate asuma la nivelul Bisericii Universale și se poate aplica la poziția Episcopului Romei, care este primul dintre Episcopi și în convingerea ortodocșilor.

Un simpozion organizat de Consiliul Pontifical pentru Unitatea Creștinilor în mai 2003 asupra ministerului petrin a arătat că formularea unei astfel de cereri nu este o acțiune disperată.

Biserica Catolică consideră ministerul petrin ca pe o bogăție a sa, de care vrea să le facă părtașe, într-o formă reînnoită, și pe celelalte Biserici. Ministerul petrin este pentru ea semn vizibil și instrument de unitate, un garant al libertății Bisericii.

Pe de altă parte, întâlnirea cu tradiția Bisericii din Orient ne poate ajuta să recunoaștem din nou cu o mai mare claritate dimensiunea sinodală și de comuniune a Bisericii, proprie Bisericilor Orientale, și să o realizeze în practică.

După o mie de ani de separare, întâlnirea dintre Orient și Occident nu este simplă. Orientul nu ne-o facilitează, dar nici noi nu i-o facem întotdeauna ușoară. De ambele părți sunt necesare atât convertirea cât și schimbarea ideilor. Convertirea inimilor o poate dobândi în cele din urmă numai Duhul lui Dumnezeu. De aceea, rugăciunea este sufletul efortului ecumenic. Numai cu ajutorul lui Dumnezeu putem să construim poduri peste prăpastia ignorării noastre reciproce, a neînțelegerilor și a prejudecăților noastre, ne putem purifica memoria și să ajungem astfel la deplina comuniune, izvor de îmbogățire pentru unii și pentru alții.

După unitatea în diversitate din primul mileniu, după apropierea și opunerea din al doilea mileniu, al treilea mileniu abia început se va schimba - cel puțin așa trebuie să sperăm - într-o reconciliată unitate în diversitate.

Așteptările pe termen scurt sunt desigur nerealiste conform judecății omenești. Avem nevoie de un lung răgaz. Cu toate acestea timpul ne presează. Necesitatea de a înfrunta secularismul și noile secte, dialogul cu alte religii, în particular cu Islamul, implicarea împotriva violenței și a foametei din lume și în favoarea păcii, a libertății și a dreptății sociale, viitorul Europei, toate acestea necesită mărturia noastră comună. Nu în ultimul rând ne obligă datoria încredințată nouă de Domnul, de a ne strădui pentru unitate. (25)

Verificarea cunoștințelor

1. De ce morala este privită cu ostilitate și reținere în societățile moderne?
2. Ideea de supranatural pare să fi căzut în desuetudine. Ce alte idei ar putea să înlocuiască sistemul de gândire occidental și de ce?
3. Ce se înțelege prin “structură depersonalizată ce aparține societăților industriale” și cum acționează aceste structuri la nivelul societății românești?
4. Explicați fenomenul apariției “contraculturilor” din Europa Centrală și SUA după cel de-al Doilea Război Mondial.
5. Dacă în viziunea gnostică, “crede și nu cerceta” este argumentul forte pentru părăsirea Bisericilor tradiționale, credeți că meditația este calea simplificată și proprie a fiecărui individ pentru cunoașterea divinității, sau a rămâne fidel tradiției propriei Biserici reprezintă încă o cale spre desăvârșire spirituală?
6. Care sunt factorii sociali și economici ce favorizează în rândul tinerilor premisele unei “altfel de credințe”?
7. Atâta vreme cât stereotipul este prezent în modă, în alimentație (consumul crește în funcție de succesul clip-ului publicitar ce promovează un produs), în mass-media, ce căi cunoașteți și propuneți pentru ca acest tipar preconcepțiu să poată fi eliminat la nivel de comunicare?
8. Credeți că misionarismul ca formă de propagare a creștinismului este actual și necesar în societățile contemporane?

Argumentați răspunsul.

9. Comentați afirmațiile următoare:

misionarismul este:

- a) o forță politică exercitată de un stat asupra altui stat;
- b) o forță spirituală cu ajutorul căreia Biserica încearcă să-L facă cunoscut pe Cristos sufletelor necreștinilor;
- c) o formă de luptă îndreptată împotriva altor religii ce tind să aibă tot mai mulți adepți;
- d) urmărește atragerea unor mase largi de oameni care să sponsorizeze mai apoi Biserica;
- g) o modalitate de relaționare, de cunoaștere a necreștinilor, a religiei și culturii acestora;

10. Ce anume credeți că îi atrage pe tineri la grupările de tip MISA?

11. Detaliați locuțiunea “schimb de daruri”. Arătați versiunea proprie asupra “dialogului ecumenic”.

12. Ce importanță ar avea “o unitate în credință” din punct de vedere religios, social, economic, politic atât la nivelul statului-națiune cât și la nivel european?

VIII. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN PLURALISMUL CONTEMPORAN

1. Introducere

Este o convingere împărtășită de toată lumea faptul că trăim într-o epocă în care problemele umane de orice fel trebuie rezolvate în noul context al globalizării, sau al mondializării, așa cum preferă francezii și italienii să-l numească.

Individul din zilele noastre, având un acces tot mai mare la avalanșa de informații din întreaga lume, prin intermediul internetului, a mass-mediei și a mijloacelor de comunicații (care oferă și diferite oportunități pentru un schimb reciproc de informații) simte că devine părtaș, într-un mod direct, sau doar la nivel cognitiv, la evenimentele pe care le trăiește, încearcă să găsească răspunsuri la acele aspecte care-l interpelează îndeaproape, și descoperă valoarea identității și a diversității personale sau a altora în cadrul acestui univers uman care nu se mai limitează la granițele unui *popor*, a unei *etnii* sau a unei *culturi*, ci asumă dimensiuni într-adevăr globale.

Din această perspectivă de ansamblu rezultă că omul de astăzi trăiește într-un context istoric multiethnic, multicultural și plurireligios. Complexitatea și interdependența sunt două note caracteristice al acestui proces¹²⁵.

Categoriile fundamentale ale antropologiei occidentale – totalitatea, alteritatea, diferența, dialectica și metafizica – revelă multe dimensiuni atunci când folosite pentru a interpreta istoria și realitatea, și oferă diferite răspunsuri cercetărilor profunde angajate în găsirea sensului acestora .

¹²⁵ Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, Editrice Queriniana, Brescia 2002, p. 9.

Interculturalitatea, reciprocitatea și intersubiectivitatea sunt caracteristici necesare pentru a fi în lumea contemporană. În consecință, și religiile lumii sunt angrenate în această dinamică a persoanelor și a popoarelor, trebuind să răspundă acestor noi provocări.

2. Pluralism și globalizare

Pentru a descrie cadrul multiform și variat al structurilor societății de astăzi se folosește termenul „pluralism”, care la rândul său este aplicat unui anumit sector din viața socială (pluralism religios, pluralism politic, pluralism cultural, etc.).

Noi ne vom îndrepta atenția în analiza pe care o vom face în paginile următoare asupra pluralismului religios din perspectiva Bisericii Catolice.

Documentul *Dialog și vestire* al actualului Consiliu Pontifical pentru Dialog Interreligios se exprimă în următorii termeni:

„În lumea de astăzi, caracterizată de rapiditatea comunicațiilor, de mobilitatea persoanelor, de interdependență, are loc o nouă luare de cunoștință referitor la aspectul pluralismului religios. Religiile nu se mai mulțumesc doar să existe și să supraviețuiască. În unele cazuri acestea manifestă o adevărată reînnoire. Ele continuă să inspire și să influențeze viața a milioane de persoane. Prin urmare, în contextul actual de pluralism religios, nu poate fi neglijat rolul important al tradițiilor religioase (*DA*, nr. 4a; cfr. și *RM*, nr. 32).”

Printre factorii care ne stimulează să devenim conștienți de pluralismul religios trebuie subliniat accesul tot mai mare al persoanelor la informație, migrațiile și schimbările culturale provocate de noile tehnologii și de industria modernă (cfr. Comisia Teologică Internațională, *Creștinismul și religiile*, nr. 1).

Nu există doar un pluralism religios, ci și un pluralism etnic-cultural și etic. Pluralismul nu este un caracteristică exclusiv occidentală și nu este un fenomen în totalitate nou, dar astăzi se prezintă și este conceput cu unele conotații tipic

contemporane, noi, și a devenit un fenomen mondial care implică popoarele, culturile și religiile.

Acestui fenomen trebuie să i se răspundă cu o nouă atitudine: în fața străinului și al necunoscutului se nasc sentimente de teamă, de anxietate, de precauție. Pe de altă parte, străinul poate să fascineze, deoarece ar putea să trezească o capacitate latentă și necunoscută din noi. Acest lucru poate să se întâmple în actuala întâlnire dintre Occident și Orient. Carl Gustav Jung vorbea de *animus* și *anima*. Și Beda Griffiths (un călugăr benedictin care a trăit mai mulți ani în mijlocul India), folosește această distincție, care nu este însă o separare.

Animus simbolizează elementul masculin, Occidentul, raționalul, activitatea, puterea agresivă a minții. *Anima* simbolizează elementul feminin, Orientul, intuiția, pasivitatea, puterea de apropiere în mod intim, subconștientul. În fiecare dintre noi sunt prezente aceste două elemente, dar în proporții diferite. Viitorul lumii depinde de „căsătoria” dintre acești doi coeficienți¹²⁶.

Astăzi ne dăm seama că popoarele extraeuropene și afroasiatice au asumat un rol istoric în comunicarea propriei culturi celorlalte popoare, în special din Europa și America de Nord. Independența câștigată de acestea le-a dat conștiința identității culturale. Culturile lor se împletesc, deseori se indentifică chiar, cu marile tradiții religioase. Amintim cazul islamului, induismului, budismului, și a altor religii tradiționale din Africa și Oceania. Religiile au contribuit la construirea conștiinței naționale a acestor popoare.

Creștinul occidental este interpelat îndeaproape astăzi de aceste religii și datorită faptului că acestea au luat amploare împreună cu dezvoltarea națiunilor respective. În unele părți ale Europei și a altor continente există grupuri etnice de altă proveniență (mai ales din Africa și Asia) care reușesc cu dificultate să comunice cu grupurile culturale autohtone. Rezultatul acestei lipse de comunicare este teama de necunoscut, de străin, care poate lua forme de xenofobie și de rasism cultural, mai ales în Europa care se simte amenințată de reprezentanții Lumii a Treia, emigranți, clandestini, refugiați, care în

¹²⁶ Cfr. B. GRIFFITHS, *Matrimonio tra Oriente e Occidente*, EDB, Bologna 1982, p. 17.

căutarea unui mod de viață mai prosper au invadat acest continent aducând cu ei și tradițiile culturale proprii.

În același timp, procesul de industrializare, de dezvoltare și de modernizare crează în aceste popoare reacții diferite și noi tendințe culturale care se exprimă ulterior printr-un pluralism cultural și religios. Trebuie să subliniem faptul că legăturile de tip economic, politic și militar sunt deseori dictate de interese financiare și sunt motiv de conflicte între Nord și Sud, între Est și Vest. Aceeași rețea de comunicare care facilitează contactul între culturi și religii prin întâlniri, cunoaștere reciprocă și dialog, mărește și cota conflictelor, deoarece prin această așa-zică comunicare se încearcă influențarea altor națiuni și religii. Prin urmare, asistăm la dezvoltarea unui pluralism, cultural și religios, dificil și conflictual.

În acest context global se dezvoltă pluralismul contemporan care caracterizează Occidentul.

Ne aflăm, sau suntem angrenați în coexistența mai multor credințe, Biserici, confesiuni, a diferite ideologii, tradiții religioase și partide politice, culturi, filozofii și instituții sociale. Într-un mod mai profund, am putea afirma că este vorba de „concepții diferite de lume” (*Weltanschauungen*). Prin urmare, aparținem unei societăți pluraliste.

Pentru a defini acest fenomen complex vom folosi termenii „pluralitate” și „pluralism”.

Uneori, acești doi termeni sunt folosiți ca sinonime sau ca fiind egali. Alte ori, în schimb, cuvântul „pluralism” este folosit, cel puțin în unele limbi, pentru a sublinia legitimitatea diversităților, iar termenul „pluralitate” pune accentul pe o situație concretă: existența reală a diversității.

În timp ce în trecut o societate monistică nu accepta, dimpotrivă, lupta împotriva pluralității care în unele cazuri lua forme concrete, astăzi, în schimb, există nu doar o formă concretă a sa, ci una de drept.

Pluralismul ideologic este situația pe care omul occidental de astăzi o consideră justă și normală, chiar optimă pentru o societate. În mod concret, acest lucru presupune prezența contemporană în aceeași arie geografică de universuri ideologice

(*Weltanschauungen*)¹²⁷ diferite sau chiar opuse (pluralitate concretă), fără să-i fie recunoscută niciuneia în mod *a priori* o superioritate de drept sau o specială valoare de dreptate (pluralitate de drept).

Acesta este un fenomen răspândit în lumea occidentală contemporană, chiar dacă nu exclude unele tentative de societăți monistice din partea guvernelor totalitare.

În unele state din Orient, Mediul Orient, sau Africa, în care prevalează concepțiile hindu, budiste, musulmane sau alte ideologii, întâlnim anumite accentuări religio-politice care privilegiază apartenenții la o determinată concepție sau practică în defavoarea celor care nu aderă.

În limbajul modern termenul „pluralism” înseamnă și coexistența, în cadrul aceleiași societăți, de poziții intelectuale, culturale și ideologice atât de diferite și de opuse între ele, încât se contrazic într-un mod care nu lasă spațiu unei posibilități de dialog și unitate.

În Occident, pluralismul se prezintă ca un ansamblu de teorii care justifică democrațiile liberale care se organizează din punct de vedere economic după principiul economiei de piață, iar din punct de vedere politic în baza sistemului pluralist de partide ce constituie reprezentarea suverană a poporului.

În realitate, este vorba despre o toleranță față de orice concepție de lume și de viață și se exprimă, ca metodă de soluționare a conflictelor, prin compromisul și dezbateră politică. La acestea iau parte doar cei care sunt capabili să intre în conflict, iar cei mai slabi sunt excluși. Statul laic occidental nu profesează nici un crez religios, și, în consecință, teoretic nu este nici pentru, nici împotriva unei anumite religii, deoarece vrea să respecte libertatea de conștiință, de exprimare, de educație, deoarece vrea să ofere fiecărui grup, culturi și ideologii aceleași posibilități de exprimare.

Cele două valori, libertatea și dreptatea, legitimează această atitudine. Dar, dacă trecem de la poziția oficială a statului laic la semnificația existenței diferitelor grupuri religioase, culturale și politice, tentativa de legitimare teroretică devine mai problematică.

¹²⁷ Cf. G. FAVARO, *op. cit.*, p. 13.

Diferitele teorii adoptate, printre care și teoria științelor sociale (cfr. Jürgen Habermas) nu sunt în măsură să clarifice de ce trebuie să fie adevărat un consens care se stabilește de fapt, și nu pot să formuleze criteriile universale din care să se inspire consensul diferitelor grupuri umane. Uneori se are impresia că adjectivul „pluralist” ajunge să definească o societate în care ideologiile, culturile, fiilozofiile și concepțiile de lume merg spre confluența unui gol indescifrabil. Trebuie subliniat faptul că societatea postmodernă a Occidentului a pus în opoziție concepția organică și prioritară de Dumnezeu cu individualismul, finalitatea unică transcendentă sau imanentă cu convivența și acordurile convenționale, și a substituit armonia prestabilită cu conflictul de interese, iar în locul sensului comun își face apariția tot mai mult singurătatea antopologică.

Nu trebuie să fie neglijat faptul că fluxul migrator din Occident și Europa reprezintă o altă cauză specifică care modifică în sens pluralistic societatea noastră. În viitorul apropiat cu toții vom avea o problemă emergentă de identitate, conviețuire și de coeducație.

În acest moment există în Europa comunități de minorități etnice și religioase ce nu reușesc să se insereze în societatea laică, intrând în contradicție cu aceasta, cu comunitatea creștină și cu anumite forme de comportament cultural însușit de creștinii occidentali. Pe de altă parte, nici creștinii din țările dezvoltate ale Europei (Franța, Germania, Italia) nu reușesc să accepte fără condiții o societate multireligioasă și multirasială. În acest sens, s-a putut observa că:

„Pluralismul, la fel ca toate produsele istorice culturale, este ambivalent, fiindcă pe de o parte știe să valorizeze diferențele, libertatea, dar pe de altă parte riscă să determine dizgregarea, indiferența și relativismul, mai ales în sectorul eticii. Prin urmare, pluralismul nu trebuie nici demonizat, nici mitizat. Așadar, nu este de dorit nici o întoarcere spre niște societăți mai omogene, dar în același timp mai puțin libere, nici o

acceptare a exaltării a fiecărui tip de libertate care în definitiv poate să ducă spre nimic”.¹²⁸

În documentele Conciliului Ecumenic al II-lea din Vatican conceptul de pluralism prezintă mai multe semnificații¹²⁹. Fără să avem pretenția de a face istoria paradigmei pluralismului, putem astăzi să constatăm împreună cu Karl Lehmann că:

„Pluralismul reprezintă o structură fundamentală ce nu poate fi suprimată de esența comună democratic-liberală a prezentului nostru (...). El s-a născut din imposibilitatea de a găsi în societate o unitate normativă de natură etico-religioasă, cu parametri comuni. Pluralismul nu este un fenomen fix, ci corespunde modificărilor intereselor societății, evoluției opiniei publice și schimbărilor sociale. În consecință, dezvoltările sale nu sunt planificabile. Nu poate fi redus doar la un pluralism religios-confesional-eceziastic, ci privește multitudinea de forțe spirituale, economice, de proiecte și de forme de viață. Pluralismul confesional-religios este doar un vector al unui proces mult mai amplu care cuprinde toate zonele existenței”¹³⁰.

În acest context creștinii, Bisericile și religiile trebuie să aibă curajul de a se prezenta în calitate de realitate publică, și să nu accepte să fie reduse la condiția de „fapt privat”. Tocmai de aceea trebuie să fie capabile de convingeri puternice și de un dialog continuu. Modalitățile medierii lor în societatea pluralistică „sunt definite de capacitatea de dialog și de forța de argumentare, de disponibilitatea pentru a sluji și de solidaritate. Cu certitudine, ceea ce trebuie făcut în exterior, trebuie făcut și în interior”¹³¹.

Putem afirma, de asemenea, că există un pluralism în persoana fiecărui individ.

¹²⁸ Consiliul Conferințelor Episcopale din Europa (CCEE) – Al IX-lea Simpozion al Episcopilor europeni, *Religii, fapt privat și realitate publică. Biserica în societatea pluralistică*, EDB, Bologna 1997, *Introducere* de Aldo Giordano, p. 11.

¹²⁹ Cfr. *GS* 6, 7, 53, 74; *SC* 37; *LG* 3, 13, 23; *UR* 14, 16.

¹³⁰ K. LEHMANN, *Radici del pluralismo e uscita dall'esilio pubblico della fede*, în *Religioni, fatto privato e realtà pubblica, op. cit.*, p. 65.

¹³¹ *Ibidem*.

Sintetizând, pluralismul ideologic, cultural și religios al Occidentului contemporan prezintă unele trăsături caracteristice:

- mentalitatea tehnico-științifică, cu cele două cunoscute metode de cercetare: cea „enciclopedică” și cea „a eficienței”;
- secularizarea;
- dezvoltarea democrațiilor în societățile occidentale. În democrația liberală majoritatea este cea care prevalează. În consecință orice valoare poate să fie supusă unei schimbări de opinie și poate să fie relativizată după voința majorității;
- dezvoltarea extraordinară a mass-mediei și a instrumentelor de comunicare.

De asemenea, societatea postmodernă contribuie la crearea unei mentalități fluctuante. Suntem într-o lume în care o opinie o înlătură pe cealaltă și rămâne puțin spațiu pentru un cuvânt universal care să aibă pretenția că poate conține întregul sens al lucrurilor. Așadar, am putea adăuga trăsăturilor de enunțate anterior și:

- proliferarea curentelor religioase sincretiste, care refuză orice dogmă.

Pluralismul religios este astăzi un fenomen teologic ce trebuie analizat și interpretat. Asistăm la o recesiune numerică proporțională a creștinismului în raport cu marile religii ale umanității. Aceste religii sunt nu doar ermetice în fața creștinismului, ci au devenit și „misionare” în Europa și în Occident.

Mulți sunt convinși că pluralismul religios face parte din planul lui Dumnezeu. Dar am ajuns să ne întrebăm dacă putem să ne afirmăm propria identitate de creștini fără a o umbri pe cea a altora, negând-o sau neacceptând-o, sau dacă ar trebui să ne încredințăm unui „inclusivism” integrativ care relativizează celelalte religii și le estompează identitatea.

În același timp, se pune logic întrebarea dacă mergem spre o lume care suprimă, aplatizează și nivelează diferențele culturale. Acest amestec de tradiții și aspirații a fost numit de sociologi „globalizare”. Alții preferă termenul „mondializare”, deoarece globalizarea s-ar limita doar la desemnarea unei internaționalizări și multinaționalizări a economiei și finanțelor. Unii vorbesc de o globalizare „de sus”, care acționează sub

presiunea țărilor mai puternice și a pieței mondiale. Există, de asemenea, o globalizare „de jos” condusă de democrațiile care acționează la nivel internațional și își propun să creeze o societate civilă globală, răspândind valori ca justiția, pacea, drepturile umane, dreptul la informare.

Sunt globalizate raporturile dintre bărbat și femeie, dar în același timp criminalitatea se organizează la nivel global. Există unele presiuni covârșitoare, deseori obscure, care pot distruge originalitatea atâtor culturi. Pe lângă dezvoltarea gândirii științifice și tehnologice asistăm la pierderea gândirii tradițiilor culturale, care cunosc unele secrete ale naturii ce sunt încă necunoscute de știința occidentală.

Antropologii din secolul trecut afirmă că popoarele planetei vorbesc circa șase mii de limbi, dar, după opinia unora dintre ei, în acest secol se vor reduce la circa trei mii. Își face apariția tot mai pregnant o cultură globală neuniformă, în continuă experimentare și inovare. Culturile nu au fost niciodată statice, dar astăzi rapiditatea și amploarea schimbărilor lor face să devină tot mai dificilă orice tentativă de armonizare. Totuși, istoria ne amintește că religiile și culturile sunt foarte puternice și ascund multe resurse.

Adolescenții, care au ajuns în zilele noastre la un număr impresionant de mare, reprezintă un mare coeficient al procesului de schimb și de fuziune dintre culturi. În consecință, orice tentativă de dialog și de comunicare între diferitele centre naționale, locale, etnice, culturale și religioase, trebuie să se relaționeze la tineri pentru a regenera în mod continuu o posibilitate pentru viitor care să motiveze curajul de a exista.

În fața globalizării piețelor și a forței de muncă calificate, religiile, în conformitate cu tradiția și spiritualitatea lor specifică, au misiunea de a oferi proiecte etice care să fie autentice și liberatoare. Este vorba despre situații care privesc ultimul sens al omului și mântuirea sa: nu-i ajunge să știe doar ce trebuie să facă, ci are nevoie să înțeleagă ce trebuie să speri.

Stilul de viață al omului contemporan poate să găsească un ajutor în aportul hermeneutic al filozofilor. Aceștia vor trebui „să gândească în mod global pentru a acționa la nivel local”, așa cum s-a afirmat.

Raporturile dintre economie și etică necesită o redefinire a primatului persoanei umane față de lucruri și a muncii față de bani.

Interdependența ne face să trăim într-un echilibru instabil. Efectele pozitive și negative ale alegerilor trebuie să fie luminate de o conștiință planetară, care să fie deschisă dincolo de viitorul imediat.

Mondializarea încredințează diferite misiuni politicii și culturii, deoarece vor trebui să știe să înfrunte creșterea inegalităților, dezvoltarea ce va produce tot mai mulți șomeri, progresul bunăstării care nu este însoțit și de o adecvată creștere umană a persoanelor.

Religiile au posibilitatea de a-și deschide o ușă spre aceste preocupări ale omului pentru a putea comunica între ele. Din perspectiva interdependenței analizată anterior, tradițiile religioase nu pot să se substragă de la o colaborare reciprocă, și trebuie să caute răspunsuri împreună, într-o comună fidelitate față de Absolut și față de omul pluridimensional.

2.1. Diversitatea religiilor

Nu putem să reflectăm asupra dialogului interreligios fără să descriem în linii generale diversitatea religiilor.

Dacă privim la parabola istorică a religiilor, culturilor și civilizațiilor, suntem constrânși să recunoaștem că nu există o religie, ci au fost și sunt mai *multe* tradiții religioase. Ele s-au diversificat de-a lungul istoriei și au asumat o determinată configurație.

Mircea Eliade sublinia faptul că noi occidentalii nu dispunem de un termen mai precis decât cel de „religie”, pentru a indica experiența sacralului. Termenul „religie”, din latinul *religio*, exprimă un tip de experiență religios-culturală – în cadrul societății romanilor antici – ce nu poate fi uzat în mod univoc pentru a indica toate experiențele și tradițiile religioase ale umanității, în special ale Orientului. Conform opiniei lui Cicero, *religio* reprezintă atenția și grija dezinteresată, arătată în slujirea rituală a zeilor. Latanțiu,

autor creștin, afirmă că adevărata *religio* este o căutare a unicului Dumnezeu, și prin aceasta este în opoziție cu idea de *superstitio*, care reprezintă o atitudine de abandonare în fața zeilor.

Reflecția asupra valenței semantice a termenului a făcut recurs la trei rădăcini etimologice diferite:

- *re-legere* = a alege, a căuta cu atenție, și, în consecință, cu mare prudență;
- *re-ligare* sau *religari* = a lega sau a fi legați;
- *re-eligere* = a căuta mereu din nou;

Acest procediment, pentru a exprima ceea ce numim fenomen religios indică nu numai incertitudinea rădăcinii etimologice, dar și limita culturală în oferirea de semnificații legate de Europa și de latinătate, așadar de Occident. În același timp, pune în evidență raportul cu ceea ce noi numim „transcendență”, cu care omul este în strânsă legătură.

Confruntând religiile umanității de astăzi constatăm că termenul de „religie” este unul anlog, dacă nu chiar convențional. Există diferite științe ale religiei, cum ar fi psihologia, sociologia religiei, geografia religioasă, antropologia religioasă, istoria religiilor, fenomenologia și filozofia religiei. Acestea sunt discipline care ne ajută să înțelegem religia. Există și diferite teologii ale religiilor. Prin urmare, pe de o parte trebuie subliniată universalitatea religiei ca fenomen ce marchează profund umanitatea, iar pe de altă parte pluriformitatea obiectului religiei.

Desemenea, trebuie ținut cont de subiectul religiei, autoconștiința omului religios și intenționalitatea sa specifică. Dar obiectul și subiectul religiei nu se pot separa. Prin urmare, religia include căutarea sensului și, la diferite niveluri antropologice, căutarea mântuirii, a spațiului sacru, a timpului sacru și a persoanelor sacre; implică societatea și individul, cultura și interioritatea.

Simbolul, mitul și ritualul sunt expresii universale ale atâtor tradiții religioase-sacrale. Fenomenul religios presupune și un răspuns dat Absolutului, care poate fi sub forma convertirii, rugăciunii sau vieții morale. Ar fi bine să existe o cunoaștere, cel puțin generală, a tuturor religiilor, deoarece „cine cunoaște doar o religie, nu cunoaște

niciuna”¹³². În acest sens, istoria, fenomenologia transcendentă și filozofia pot constitui un ajutor valid pentru hermeneutica care încearcă să înțeleagă adevărul religiilor și experiența inefabilă al misterului suprem. Aceasta ar putea fi drumul ce trebuie parcurs pentru a uni adevărul universal și istoricitatea, identitatea, pluralismul și dialogul interreligios.

Din această perspectivă se poate afirma că religia este raportul omului cu ceea ce el percepe ca și realitate transcendentă și care implică întreaga sa viață. În alți termeni, putem afirma că „religia este o tematizare personală, uneori și comunitară, a unei legături existențiale relevante cu ceea ce eccede faptul uman”¹³³.

Religia va rămâne mereu un fenomen condiționat de istorie, și de aceea modalitățile sale de actualizare și de contextualizare trebuie verificate caz după caz. Acest lucru este valabil mai ales pentru acele mișcări religioase recente care nu au fost cercetate printr-o analiză serioasă și o metodologie corespunzătoare.

Pentru a ne orienta în labirintul lumii religioase din trecut și din prezent, merită să recurgem la unele clasificări, la unele modele sau forme și tipologii ale sensului religios. Este vorba de distincții care nu pot fi considerate niciodată ca fiind adecvate în totalitate.

2.2. *Forme și tipologii ale fenomenului religios*

Experiența religioasă, înțeleasă din perspectiva obiectului său specific și considerată din punct de vedere al subiectului său, a luat diferite forme de-a lungul istoriei. Consiliul Pontifical pentru Dialog Interreligios, în publicația sa *Camminare insieme. La Chiesa Cattolica in dialogo con le altre tradizioni religiose del mondo (A merge împreună. Biserica Catolică în dialog cu celelalte tradiții religioase ale lumii)*, tratează în mod sintetic despre diferitele religii enumerându-le în ordinea următoare:

¹³² G. MARZILLO, *Sulla definibilità della religione*, în *Rassegna di Teologia*, nr. 3 (1997), p. 361.

¹³³ *Ibidem*.

religii tradiționale, induismul, jainismul, șintoismul, confucianismul, taoismul, iudaismul, islamul, zoroastrismul, sikismul, creștinismul¹³⁴.

Manifestările sacrului au fost mereu diferite și multiple. Acest lucru înseamnă că sunt mai multe căi de acces la adevărul ultim și la mântuire, având forme diferite.

Istoricul religiilor caută să clasifice această varietate conform unor criterii care îl fac să discearnă diferite forme de religiozitate.

Un criteriu de clasificare poate fi acela care distinge formele sacrului în funcție de civilizațiile care s-au succedat. În această manieră procedează Julien RIES în lucrarea sa intitulată *Sacrul în istoria religioasă a umanității*¹³⁵. El distinge sacrul în religiile indo-europene, în cea hitită, greacă, romană, la sumeri, în Babilon, în tradițiile biblice și în islam.

Mircea Eliade, în *Tratatul de istorie a religiilor*, distinge după alte criterii manifestările sacrului: cele legate de cultul Cerului, zeii uranici, riturile și simbolurile cerești, cele ale Soarelui și cultelor solare, ale Lunii, Apelor, ale pietrelor sacre, ale Pământului, în care au rol determinant femeia și fecunditatea, ale vegetației și ale simbolurilor și ritualelor renașterii și agriculturii, împreună cu ritualurile fertilității.

Eliade evidențiază sensul spațiului sacru, în strânsă legătură cu sensul centrului lumii și al timpului sacru, care în religiozitatea cosmică trimite la un alt lait-motiv: cel al reînțoarcerii continue. De asemenea, clasifică diferite tipuri de mituri, pe baza unor criterii hermeneutice, unele diferite de cele ale lui Paul Ricoeur, care afirmă că o lectură adecvată a miturilor comportă o analiză a textului în care aspectul limbajului este fundamental¹³⁶.

Este necesar să evidențiem că în anumite cazuri diferitele formel ale sacrului par a fi de-a dreptul antitetice, dicotomice și inconciliabile. Ținând cont de acest aspect, vom descrie trei forme aproape opuse de sacralitate și de polaritate antitetică al sensului religios: teismul și cosmobiologia, cosmosul și metacosmosul, instituția și profeția. Prin

¹³⁴ Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

¹³⁵ Cfr. J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1982.

¹³⁶ Cf. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1976.

această terminologie urmăm indicațiile oferite de Armido Rizzi în lucrarea sa *Il sacro e il senso*¹³⁷.

3. Teismul și cosmobiologia

„Teismul”, termen de proveniență greacă, aparține istoriei spirituale, religioase și filozofice a Europei, are diferite semnificații și, conform opiniei lui Erwin Dirscherl, apare pentru prima dată în scrierile lui R. Cudworth în 1678¹³⁸.

Acest termen nu trebuie identificat cu deismul și monoteismul. Într-adevăr, dacă deismul este în strânsă legătură cu iluminismul și aparține mai mult istoriei filozofiei decât istoriei religiei, teismul aparține experienței religioase. Dacă de întrebăm care este raportul dintre teism și monoteism, putem oferi același răspuns găsit de Rizzi:

„Monoteismul afirmă unicitatea în absolut a figurii-persoanei lui Dumnezeu, pe când teismul nu presupune acest lucru în mod obligatoriu, permițând și alte două posibilități: - monolatria, atunci când un grup practică cultul unei singure divinități, chiar dacă admit că alte grupuri pot avea fiecare divinitatea sau divinitățile lor; - un anumit tip de politeism primitiv, unde pluralitatea zeilor lasă să se întrevadă, o prezență diferită și mai înaltă, aceea a Ființei Supreme”¹³⁹.

Simbologia teistă exprimă nu atât natura cât întâlnirea cu Celălalt. Jacques Vidal, citându-l pe Mircea Eliade, a observat că simbolismul ceresc este primordial și total, asumând unele caractere de fond universale. Există o experiență a divinului în care primul mesaj al acestui crează experiența cerului fizic material. Acest cer fizic este deschis în mod simbolic și exprimă o caracteristică monoteistă care se găsește, la niveluri diferite, în toate religiile. Acest monoteism nu este în mod necesar acela al fiilor lui Avraam. Este vorba de o conștiință, deseori implicită, de o imersiune, de o „baie” în cerul

¹³⁷ Cf. A. RIZZI, *Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione*, ElleDiCi, Leumann (Torino), 1995, pp. 61-81.

¹³⁸ Cf. E. DIRSCHERL, *Teismo*, în H. WANDEFELS (ed.), *Nuovo Dizionario delle Religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, pp. 957-958.

¹³⁹ A. RIZZI, *op. cit.*, p. 62.

care dilatează conștiința. În acest proces Dumnezeu cel necunoscut este ascuns și în același timp manifestat de cer, de multe ori fără mesaj și fără cuvinte.

Culturile primitive sunt deschise față de o simbologie teistă. Uneori Dumnezeu cel unic este ascuns de nori, care sunt o parte din corpul lui Dumnezeu: furtuna exprimă mânia lui Dumnezeu, soarele este surâsul și ochiul lui Dumnezeu; stelele sunt ochii lui Dumnezeu, iar luna indică prezența sa nocturnă. Divinitatea poate să ia forma unui copac, unui membru al tribului, unui deal, unei păduri, focului și vântului. Toate acestea ipostaze pot deveni o deviere a omului religios, iar Dumnezeul ceresc rămâne un *deus otiosus*¹⁴⁰.

În opinia etnologilor, în religiile tradiționale Dumnezeu cel unic nu este nominat și se face apel la el doar în unele cazuri dificile: în perioade de secetă sau de inundații, sau când spiritele și celelalte divinități s-au demonstrat impotente¹⁴¹.

A fi atotștiutor, atotvăzător, și strălucitor sunt cele trăsături inseparabile ale Ființei Supreme.

Pentru a indica că nici o acțiune sau intenție a omului poate scăpa de privirea divină, zeii sunt reprezentați cu mai mulți ochi. Acțiunea lui Dumnezeu are un caracter etic. Cunoașterea sa nu este doar informațională, ci este realizată sub semnul premierii sau pedepsirii¹⁴².

Trebuie subliniat faptul Dumnezeul ceresc nu este doar personificarea cerului. Ideea de creație, atunci când există, nu-l prezintă pe Dumnezeu ca pe o cauză în sens filozofic, ci exprimă conștiința umană, care știe că lumea nu aparține omului, ci Altuia. Experiența teistă care are loc în cosmos se manifestă și în afara granițelor acestuia.

4. Chipurile lui Dumnezeu în monoteism

De-a lungul istoriei, termenul „mono-teism” a asumat diferite semnificații. Îl amintim pe cel al iluminiștilor, care indică o caracteristică abstractă, unicitatea, ce

¹⁴⁰ Cf. R. PETAZZONI, *Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Società Editrice Athenaeum, Roma 1922; M. ELIADE, *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Jaca Book, Milano 1979.

¹⁴¹ Cf. J. VIDAL, *Sacro, Simbolo, Creatività*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 215-223.

¹⁴² Cf. R. PETAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1955.

aparține numai lui Dumnezeu. Fiind un termen filozofic rațional, conceptul de monoteism este aplicat în general așa-numitelor religii istorice.

Pe de altă parte, istoricii religiilor prin termenul „monoteism” descriu asemănările existente între diferitele fenomene religioase. În acest sens larg sunt considerate monoteiste multe din religiile tradițiile naționale africane, spiritualitatea teologului vișnuit Rāmānuja, zoroastrismul, religia sikh, și cele trei religii ce au ca punct comun figura profetului Avraam (iudaismul, creștinismul și islamul). Monoteismul radical la care ajunge în ebraism profeții Amos și Ilie este rezultatul unui itinerariu religios lung și complex.

Din punct de vedere teologicos-soteriologic, monoteismul etico-istoric ebraic, creștin și musulman prezintă următoarele caracteristici:

- Dumnezeu este unul, diferit de tot restul universului;
- Dumnezeu este originea, fundamentul și direcția spre care se îndreaptă întregul univers;
- Dumnezeu este dotat cu caracteristici personale individuale transcendente, de înțelepciune și iubire;
- Dumnezeu, și numai Dumnezeu, este în legătură cu întreaga realitate naturală și istorică, fiindcă El este Creatorul acesteia;
- Dumnezeu, și numai Dumnezeu, deoarece este prin definiție un Altul față oameni, transcende întreaga realitate și în același timp este imanent în ea;
- Dumnezeu se revelează prin profeți, evenimente istorice și prin scrieri¹⁴³.

În ebraism, creștinism și islam, monoteismul este o categorie religioasă, înainte de a fi una filozofică, și, mai ales în iudaism și creștinism, are un caracter soteriologic, înainte de cel dogmatic.

Creștinismul este un monoteism trinitar, ceea ce-i conferă o specificitate față de celelalte religii monoteiste.

Toate cele trei religii monoteiste au un itinerariu particular în căutarea diferitelor chipuri ale aceluiași Dumnezeu¹⁴⁴.

¹⁴³ D. TRACY, *Il paradosso dei molti volti di Dio nel monoteismo*, în *Conciliul*, nr. 2 (1995), p. 57.

5. Cosmobiologia

În cosmobiologie realitatea este înțeleasă ca un Tot, în cadrul căruia natura, societatea și persoanele sunt considerate ca niște momente dinamice. Simbolismul cosmobiologic pune pe două planuri opuse și în același timp unește omul și lumea. Omul conștientizează această opoziție-unitate prin intermediul cosmosului.

În fața Unității, omul recunoaște multiplicitatea lumii din care face și el parte, iar în fața Totalității stabile, conștientizează că face parte dintr-o realitate imanentă condiționată de succesiunea vieții și a morții¹⁴⁵.

Simbolismul religios cosmobiologic s-a dezvoltat mai ales în civilizațiile agrare. Descoperirea și cultivarea plantelor alimentare a îndreptat atenția spre femeie, deoarece aceasta se ocupa cu recoltarea roadelor pământului, în timp ce bărbatul se ocupa cu vânatoarea. Femeia și pământul, din perspectiva fecondității – caracteristica comună, au constituit un binom analogic: femeia lucra pământul în care sădea sămânța, iar pământul o rodea. În mod analog, și femeia primește sămânța vieții și își arată fecunditatea. În consecință, ambele figuri, pământul și femeia, sunt considerate și numite „mamă”. În acest context apare cultul „Marea Mamă”, „Marea Zeiță”, mai mare decât toți zeii, cea care ordonează cosmosul, viața și societatea oamenilor. Acest cult s-a răspândit în Asia Minoră, în India, Srilanka, Egipt, Iran și Indochina, și a caracterizat culturile arhaice.

Gesturile semănătorului sunt considerate ca fiind generatoare, iar plugul a fost înțeles ca o imagine falică. Munca agricultorului este analogă actului sexual. Ploaia fecundează pământul și este, la rândul său, în strânsă legătură cu luna și fazele lunare.

Mările, ploile, creșterea vegetației și femeia sunt ritmate de fazele lunare. Astfel, luna devine un simbol-sinteză, deoarece reușește să „unifice” fenomene cosmice aparent diferite: apele, ploile, pământul, viața vegetală și femeia.

¹⁴⁴ Referitor la caracteristicile monoteismului se pot consulta: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, sub îngrijirea lui GIOVANNI CERETI, Edit. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2001; *Monoteismo e politeismo*, în *Per la filosofia*, XVII/50 (2000); AA.VV., *Monoteismo e conflitto*, CUEN, Napoli, 1997; H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Genova, 1986.

¹⁴⁵ Cf. J. GOETZ, *Cosmos. Symbolique cosmobiologique*, Université Grégorienne, Roma, 1969, p. 5.

Femeia devine în această concepție cea care are putere asupra secretelor vieții și morții, care poate să aducă prin practici magice ploaia, fiindcă numai ea înțelege puterea apelor. Femeia este mai aproape decât bărbatul de izvoarele vieții și ale morții, și, asemenea lunii, este simbolul morții și al vieții.

În culturile *oceanice* și *austro-asiatice* principiul generator, izvorul tuturor germenilor, matrița tuturor formelor se găsește în profunditatea oceanului. Deseori este vorba despre o zeiță acvatică. Viața și întreaga realitate provin din profunditatea apelor.

Aproape toate popoarele, în timpul peregrinărilor sau a schimburilor comerciale, au intrat în contact cu această figură a mării zeițe: descoperirea unității cosmosului a contribuit la descoperirea unității neamului omenesc. Mircea Eliade a prezentat această schemă logică: zeița *Magna Mater* unifică cosmosul – luna, apa, femeia, pământul, moartea, viața – și neamul omenesc: prin urmare întreaga umanitate ajunge să aibă, chiar dacă în forme diferite, același cult al Marii Zeițe.

6. Diferența dintre teism și cosmobiologie

O comparație între cele două tipuri de religiozitate, teismul și cosmobiologia, ne va ajuta să distingem în istoria umanității două experiențe religioase diferite.

În cazul *teismului* realitatea divină este un *Altul*, și intră în relație personală cu omul. În această dinamică religioasă atitudinea creaturilor de supunere și încredere este fundamentală și caracteristică.

În cazul *cosmobiologiei* realitatea divină este identificată cu *Viața*, care este o putere în continuă reînnoire. În *teism* predomină o ordine de drept, sau, altfel spus, *morală*. În *cosmobiologie*, omul are o ordine existențială, sau realitatea cosmică.

Istoricul religiilor Petazzoni descrie aceste două forme de religiozitate:

„Pe de o parte, avem lumea și originea lumii, care este caracteristica specifică a atribuțiilor divine referitor la creativitate; pe de altă parte, avem omul și acțiunile sale, care sunt caracteristicile atotcunoașterii și a atribuțiilor ce sunt în legătura cu ea. Pe de o

parte crearea ordinii cosmice și conservarea sa într-un *statu quo*, ca și condiție principală și garanție a existenței universului, a duratei și stabilității sale; pe de altă parte fondarea ordinii sociale și reconstrucția ei atunci când ea a fost distrusă de oameni prin faptele lor rele. Violării normelor vieții tribale, văzută ca pe o distrugere a ordinii umane și ca pe o cădere temporară în haosul barbariei primitive, îi corespunde o distrugere a ordinii cosmice și o recădere în haosul primordial prin dezlănțuirea elementelor constitutive în violența fenomenelor atmosferice și a cataclismelor pe care le provoacă. Cele două forme de religiozitate pot, uneori, să aibă caracteristici asemănătoare, iar formele acestora pot să se concetreză în figura unei Ființe supreme unice care este creatoare, eternă, impasibilă, și în același timp atotștiutoare, atentă și răzbunătoare (Jahwe – creatorul lumii și autorul potopului). Dar, în alte cazuri, cele două forme de religiozitate sunt trăite și satisfăcute în mod diferit: pot fi unele ființe creatoare care nu sunt atotștiutoare (Marea Mamă Pământul), nici bune (coiotul), sau viceversa, unele ființe atotștiutoare și răzbunătoare care nu sunt creatoare (Zeus și Jupiter, Helios, etc.)¹⁴⁶.

Analizând istoria religiilor dintr-o perspectivă mai amplă, această dublă configurație a religiilor, cosmice și etice, pare că nu este în totalitate exclusivistă, ci că este vorba doar de două accentuări diferite. Poate este vorba de o mai mare sau mai mică conștientizare a primatului eticii¹⁴⁷.

În religia biblică a Israelului Dumnezeu se face cunoscut în experiența etico-religioasă, și obligă la ascultarea față de El. Experiența obligației etice definește alteritatea lui Dumnezeu.

De asemenea, trebuie amintit că în civilizațiile agricole Ființa Supremă este Pământul Mamă, deoarece omul își găsește hrana în pământ. În civilizațiile pastorale este Părintele ceresc, fiindcă ploaia vine din cer. În civilizațiile vânătorii este Stăpânul animalelor, deoarece capturarea animalelor și succesul vânătorii depind de el. Totuși, nu trebuie să se uite că Dumnezeu animalelor și cel al păstorilor exprimă o religiozitate cosmobiologică care este în același timp și teistă.

¹⁴⁶ R. PETAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, op. cit., p. 43; cf. J. GOETZ, *Le religioni dei primitivi*, în F. M. BEROGOUNIOUX – J. GOETZ, *Le religioni dei preistorici e dei primitivi*, Ed. Paoline, Catania 1959, pp. 53-176.

¹⁴⁷ Cf. A. RIZZI, *Il Dio cosmico e il Dio etico*, în *Filosofia e Teologia*, nr. 10 (1996), p. 32.

În consecință, se poate concluda că *teismul* și *cosmobiologia*, sunt două „tipuri ideale” care ne ajută să înțelegem diferențele în căutarea religiozității și a mântuirii, chiar dacă nu se identifică în totalitate cu un sistem religios. Cele două tipuri exprimă o trăire complexă cu accente diferite: unul are nevoie de celălalt, dar în mod diferit; unul poate să-l domine pe celălalt în varietatea contextelor culturale și epocale.

Această panoramă ne face să înțelegem religiile tradiționale, deoarece trebuie să existe un dialog și cu acestea, ne ajută să interpretăm unele tradiții care s-au amestecat cu cea hindu și cu cea budistă, și ne oferă instrumentele hermeneutice pentru a putea interpreta evoluția religiilor semitice și unele rimescențe arhaice din religiozitatea contemporană.

7. Cosmosul și metacosmosul

Când vorbim de *cosmos* și de *metacosmos* putem să ne gândim la două linii demarcare: aceea a graniței dintre contingent și absolut, temporal și etern, și aceea dintre *dincolo* și *aici*, marcată de moarte.

Omul religios se întreabă ce raport există între viața temporală și cea de dincolo de moarte, dacă există continuitate sau discontinuitate radicală, dacă viața temporală este în totalitate negativă, și dacă cea transcendențială este unica posibilitate de salvare. Atenția omului religios poate să se îndrepte mai mult asupra vieții temporale decât asupra celei de *dincolo*, în funcție de gama ierarhică a valorilor existenței. Cazurile sunt numeroase, în funcție de indivizi și de varietatea tradițiilor religioase. Ne limităm doar la unele.

Iudaismul, trecând prin nenumărate evenimente istorice, s-a bazat pe promisiunile lui Dumnezeu care trebuie să se realizeze într-un mod sigur și indiscutibil. În acest context s-a maturat conștiința apocaliptică, care a avut perioada sa de vârf între secolul al II-lea î. C. și secolul al II-lea d. C.. Apocalipsul înseamnă revelație: revelația destinului final al umanității. Binele și răul nu-l lasă în pace pe om, dar există un plan al lui Dumnezeu care domină istoria și, conform acestuia, răul va fi învins. Această victorie va

comporta o dramă, „sfârșitul acestei lumi”, învierea morților, judecata finală, condamnarea celor răi și mântuirea celor buni. Doar atunci va fi revelat sensul istoriei.

În *elenismul greco-roman* au apărut filoare religioase, deseori de origine orientală, care promiteau individului o mântuire în afara cosmosului. În acest sens, ritualurile misterice și gnosticismul sunt două modele emblematice. În mod particular gnosticismul a subliniat antagonismul dintre scânteia divină care este în om, străină în totalitate de această lume în care el trăiește, și lumea materială. Lumea, corpul și timpul sunt închisoarea omului adevărat. Din această perspectivă rezultă un dualism antropologic. Asceza și gnoza sunt importante pentru a ajunge la liberarea supremă.

Doctrina renașterilor, tipică tradiției religioase hinduiste și a celei budiste, oferă alte modele de mântuire. În *hinduism* merită să amintim doctrina *advaita vedanta*, conform căreia mântuirea este cunoașterea identificării *Ātman*-lui cu *Brahman*-ul, dincolo de lumea materială și de eul empiric. Alte curente *hinduiste* nu sunt așa de contrare față de realitatea cosmică, dar consideră o limită faptul că sufletul există în corp sub presiunea greutății *karmice*. Nu există mântuire finală în timp și în corporeitate, chiar dacă acest lucru nu înseamnă că valorile vieții umane sunt refuzate.

În Asia, Africa și Oceania, religia este constituită din două elemente complementare: o religiozitate cosmică și una metacosmică. Religiozitatea cosmică este orientată spre forțele cosmice: căldura, focul, vânturile, uraganele, pământul, cutremurele, oceanele, ploile. De unele din aceste forțe omul are nevoie, iar de altele se teme. Pentru omul religios ele sunt simboluri, așadar sunt considerate ca niște puteri invizibile care mențin echilibrul cosmic. În acest sens amintim divinitățile Deva în Asia sud-estică, Neva în Birmania, Phi în Thailanda, Laos și Cambogia; Bon în Tibet; Kami în Japonia, strămoșii defuncțiilor în China.

În Asia această religie cosmică nu apare de obicei forma sa primordială, pură, ci este integrată în cele trei soteriologii metacosmice ale hinduismului, budismului și taoismului. Înțelepții, cărturarii, asceții și călugării acestor tradiții trăiesc o religiozitate metacosmică. Poporul practică în general o religiozitate cosmică. Cele două forme de religiozitate reprezintă deseori două niveluri de experiență religioasă. Valența

soteriologică aparține religiei metacosmice. În Africa și Oceania nu s-a ajuns la o integrare elaborată și aprofundată între cosmic și metacosmic, așa cum s-a întâmplat în Asia.

8. Instituție și profetie

Între religie și societate există o conexiune. Sociologii religiei constată că deseori religiile contribuie la implementarea unui fundament al vieții sociale și al ordinii instituționale. În același timp poate fi remarcat faptul că religiile pot să constituie un factor de schimbare care în unele cazuri este radicală. Sacrul, în măsura în care este trăit de om, este ambiguu și poate fi alienator. De aceea, în cadrul acelorași tradiții religioase apar persoane care contestă cristalizările și involuțiile degradante ale religiei.

În religiile numite *profetice*, care au un sens profund al transcendenței lui Dumnezeu, apare „profetia”: Dumnezeu nu poate fi manipulat de nimeni, nici măcar de autoritățile civile, politice sau religioase.

Profetii poporului israelit sunt un model al acestei acțiuni întreprinse în numele lui Dumnezeu. Și în societățile africane, în Malaezia și în alte locuri s-au dezvoltat culte profetice de reînnoire religioasă și de liberare.

În general, se constată faptul că religiile reușesc să modeleze în profunditate modul de gândire, de a crede, de a acționa al indivizilor, lucru care îi face capabili să reziste la pierderea influenței religiei în lumea occidentală contemporană. De asemenea, religiozitatea lor plasmază solidaritatea între persoane și contribuie la crearea de identități colective care influențează structura societății.

9. Religiozități profetice, cosmico-mistice și sapiențiale

Dacă se face o analiză dintr-o perspectivă care pleacă din prezent spre trecut, se poate evidenția o altă clasificare a religiilor care identifică trei grupuri:

- religiile profetice;

- religiile cosmico-mistice;
- religiozitatea sapiențială chineză.

Istoricul religiilor Nicol Macnicol în cartea sa intitulată *Is Christianity Unique?* preferă această distincție.

În religiile profetice Dumnezeu vorbește prin intermediul profetului, iar acesta, în numele lui Dumnezeu, anunță poporul un mesaj care nu privește doar lumea de dincolo, ci și prezentul și viitorul istoriei. Mai mult, în special în iudaism și creștinism, însăși istoria este revelația lui Dumnezeu, chiar dacă nu este locul exclusiv al întâlnirii cu El. Amintim în acest sens religiozitatea sapiențială în istoria poporului israelit. Într-un anumit mod și islamul aparține acestui grup.

În lumea religioasă profetică drumul poate fi interpretat ca fiind marele simbol care indică „calea” spre o țintă, timpurile mesianice, împlinirea timpurilor.

În religiile cosmico-mistice locul privilegiat al întâlnirii cu Absolutul este cosmosul și interioritatea conștiinței. Din acestea fac parte tradiția religioasă hinduistă și cea budistă. În hinduism conceptul de revelație nu este același cu cel ebraic sau cu cel creștin, iar conceptul de Dumnezeu nu se referă neapărat la un Dumnezeu personal și transcendent. Contactul și experiența cu divinul sunt relevante pentru religiozitatea hinduistă. Buda a vorbit despre trezire, iluminare, și la început nu se amintește de cuvântul lui Dumnezeu. Simbolul acestor două tradiții este roata: aceasta simbolizează timpul cosmic și ciclic pentru hinduiști, și roata *dharmei* pentru budiști¹⁴⁸.

Pentru cele două tradiții religioase roata evocă și renașterile care nu au un început. Mântuirea este posibilă doar dacă se iese din acest ciclu continuu.

China, o țară cu un teritoriu extins în tot centrul Asiei, a identificat în înțelept figura conducătorului spiritual. Un lait motiv în istoria chineză este atenția ce trebuie acordată bătrânului și înțelepciunii sale.

¹⁴⁸ Cuvântul *dharma* este comun hinduiștilor și budiștilor. Acesta derivă din rădăcina *dhr*, care în sanscrită înseamnă „a duce”, „a ține”. Uneori este tradus și prin „lege”, „doctrină”. În hinduism înseamnă lege eternă, ordine ontologică, cosmică și socială. În tradiția budistă indică realitatea ultimă pe care se sprijină universul, structurile fundamentale ale universului și ale omului, ordinea etică și socială și cuvântul lui Buda, care nu este cuvântul lui Dumnezeu, fiindcă Buda nu a afirmat niciodată că este Dumnezeu sau purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu, ci este enunțarea doctrinei budiste.

Profetul, misticul și înțeleptul sunt cele trei figuri emblematice ale celor trei forme de religiozitate de origine asiatică non-semitică. Aceasta nu înseamnă că în lumea semitică nu se întâlnesc curente mistice și sapiențiale, așa cum și în lumea chieze se întâlnesc figuri profetice, cărora li se pot adăuga într-o anumită măsură și șamanii.

10. Religiile cu mântuire universală

Istoricul religiilor Hans Waldenfels preferă să vorbească, referindu-se la creștinism, islam și budism, de religii cu mântuire universală, iar iudaismul și hinduismul sunt considerate religii în drum spre universalitate. Din altă prismă, Waldenfels definește unele religii ca fiind „ale cărții”: iudaismul, creștinismul și islamul, chiar dacă creștinismul nu poate fi redus la o religie a cărții, deoarece izvorul său istoric este constituit de Isus Cristos, revelator și revelație a lui Dumnezeu. Cartea inspirată are însă și în cadrul creștinismului o importanță deosebită .

Declarația *Nostra aetate* a Conciliului al II-lea din Vatican tratează despre aceste religii, nefiind analizate tradițiile religioase chineze, taoismul, confucianismul și șintoismul japonez.

Un al treilea grup este constituit de religiile tradiționale ale popoarelor ce nu au în cultura lor forme de scriere¹⁴⁹.

11. Alte concepții despre divinitate

Sociologul religiilor Giovanni Filoramo distinge trei tipuri principale de credințe în Dumnezeu, sau trei concepții despre divinitate:

- existența unei Ființe Supreme, caracteristică popoarelor care nu cunosc scrisul;
- concepția cu caracter politeistic, care presupune o societate cu o organizare de tip statal;

¹⁴⁹ Cf. H. WALDENFELS, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 59-65.

- concepția de tip monoteistic.

Filoramo adaugă la acestea alte trei forme considerate „intermediare”: concepțiile panteistice, în care Dumnezeu este înțeles ca fiind macrocosmosul, cele enoteistice și cele dualiste¹⁵⁰.

În acest sens, Giovanni Filoramo vorbește despre „unitate și pluralitate în diferitele expresii ale experienței de Dumnezeu”, sau, mai exact, despre unitate și varietate în diferitele moduri în care divinul și divinitatea au fost reprezentate în diferitele tradiții religioase: în general, divinitatea este reprezentată ca fiind conștiința absolută, Ființa Supremă, Creatorul lumii, ființă personală perfectă și ideală.

Conform fenomenologiei religiei, care nu se ocupă în mod direct de realitatea intrinsecă a lui Dumnezeu și a naturii sale, ci de „locurile” în care Dumnezeu este perceput de experiența umană, putem să identificăm mai multe interpretări ale revelației lui Dumnezeu în viața omului. Acestea sunt deseori legate de viziunea asupra lumii, în funcție de paradigmele culturale ale grupurilor umane și de diferitele auto-înțelegeri ale omului. Astfel, în istoria actuală a religiilor întâlnim *modelul sociomorfic* care îl vede pe Dumnezeu ca pe un garant și îngrijitor al ordinii sociale; *modelul antropomorfic* lui Dumnezeu ceea ce este specific omului și istoriei sale; *modelul tehnomorfic*, care vede în Dumnezeu forța motrice a ceasului universului; *modelul biomorfic*, care vede relația între Dumnezeu, om și univers în conformitate cu analogia micro-macrocosmosului¹⁵¹.

12. Spiritualitate și lumi religioase

Unii cercetători, în analiza fenomenului religios, încearcă să identifice „dimensiunea spirituală” a religiilor, considerat ca fiind nucleul cel mai profund. În acest mod procedează și Aldo Natale Terrin, conform căruia „spiritualitatea specifică unei

¹⁵⁰ Cf. G. FILORAMO, *Unità e pluralismo nelle forme dell'esperienza di Dio nella prospettiva della storia delle religioni*, în ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, sub îngrijirea lui MAURIZIO ALIOTTA, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 1999, pp. 43-60.

¹⁵¹ Cf. M. FUSS, *Unità e pluralismo nelle forme dell'esperienza di Dio. Nella prospettiva della fenomenologia delle religioni*, în ATI, *Cristianesimo, religione, religioni, op. cit.*, pp. 63-64.

religii este acea experiență religioasă care se diferențiază în mod semnificativ de celelalte experiențe: aceasta crează astfel un spirit religios și transformă conceptele în viață, iar viața într-o specială fază afectiv-cognitivă, în care apare o consonanță perfectă între ceea ce se crede și ceea ce se trăiește”¹⁵².

Și alți autori vorbesc folosesc termenul de „spiritualitate” mai mult decât cel de „religii”. Conform teologului olandez Kees Whaijman „spiritualitatea este o transformare continuă implicată în relația angajată sau angajantă cu Necondiționatul”. Pentru acest autor „spiritualitatea” nu este același lucru cu „religia”, ci este mai degrabă *un* element al religiei. Spiritualitatea înțeleasă în acest mod nu reușește întotdeauna să se diferențieze în modul adecvat de cultură, de o anumită viziune asupra lumii sau de religie”¹⁵³.

Accentul tipic aplicat acestui termen pare să fie mai potrivit pentru noile mișcări religioase. Terrin, chiar dacă afirmă că unele scheme de spiritualitate adoptate pentru a defini o religie în raport cu alta nu sunt fixe nici unice într-o singură religie, reușește să facă o distincție pe care el o consideră doar exemplificatoare și aproximativă. Acest autor identifică o spiritualitate a Absolutului și a ascezei, tipice religiilor din India; o spiritualitate istorico-mesianică, care caracterizează religia ebraică; o spiritualitate a luptei și a opoziției, care este specifică religiei persane dualiste a lui Zaratustra; o spiritualitate a supusnerii față de Dumnezeu, tipică islamului și o spiritualitate a dragostei față de Dumnezeu, întâlnită în creștinism și în *bbakti*, care este calea iubirii și a devoțiunii față de Krishna sau Vishnu în hinduism¹⁵⁴.

Din punct de vedere creștin este posibilă și o altă lectură a fenomenelor religioase. Teologul Gisbert Greshake focalizează această lectură în Sf. Treime, și în acest sens afirmă: „credința creștină în Sf. Treime și teologia trinitară creștină prezintă o teologie

¹⁵² A. N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 70.

¹⁵³ Cf. C. STERCAL, *Il desiderio dello Spirito. Interpretazione della contemporaneità e prospettive*, în A. BERTULETTI, L. E. BOLIS, C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999, pp. 33-34.

¹⁵⁴ Cf. A. N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparativo delle religioni*, *op. cit.*, pp. 70-75.

bazilară pentru reciprocul raport dintre religii, pentru dialogul dintre acestea, pentru reciproca lor înțelegere și pentru apropierea lor reciprocă”¹⁵⁵.

Greshake explică astfel definiția sa:

„Prin aceasta nu vrem să afirmăm că în diferitele religii ar exista «fenomenul original» al unei credințe trinitare, în cadrul căreia pluralitatea religiilor ar putea găsi o unitate, ci că înțelegerea conceptului de Dumnezeu și raportul cu Dumnezeu, conform căreia în principal se orientează spre cele trei Persoane divine (în accepțiunea creștină), găsește o formă de exprimare diferită în fiecare caz. Aceste interpretări și raporturi diferențiate demonstrează o corespondență surprinzătoare cu diferitele tipologii ale religiilor mondiale”¹⁵⁶.

În cadrul acestui orizont ermeneutic, autorul identifică trei tipuri de religiozitate fundamentală. Primul tip este constituit de acele religii care se raportează la Dumnezeu înțeles ca un mister de nepătruns pentru oameni, cel „în totalitate Altul”, cel „fără nume”, considerat în unele curente spirituale chiar „Nimicul”, mai presus de orice entitate. Din această viziune de Dumnezeu nu există nici o cale adevărată și specifică care să ne permită atingerea Absolutului. Toate religiile apofatice aparțin acestei tipologii. *Nirvana* (stingere) și *sunyata* (vacuum) din budism exprimă aceeași tendință. Lăsând la o parte orice tip de critică ce s-ar putea aduce acestei „viziuni neclare” s-ar putea totuși afirma că, atunci când aceasta este practică în mod excesiv exclusivist și absolut, nu pare să se distanțeze prea mult de agnosticism, de ateism și de nihilism. În acest sens, se pune întrebarea dacă această tipologie mai este încă o formă de religiozitate.

În cel de-al doilea tip de religiozitate se încadrează tradițiile religioase care îl înțeleg pe Dumnezeu ca pe o persoană transcendentă, care vorbește creaturii și se lasă interpelat de ea. Iudaismul, creștinismul și islamul trăiesc în mod diferit această formă de raport fundamental și „personal” cu Dumnezeu. Cel care o practică într-un mod

¹⁵⁵ G. GRESHAKE, *La fede del Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999, p. 105. Aceeași definiție se găsește și în lucrarea mai amplă a autorului *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, p. 579.

¹⁵⁶ Idem, *Il Dio unitrino, op. cit.*, pp. 579- 580. Autorul afirmă că s-a inspirat și din opera lui R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989, dar adaugă: „Chiar dacă în paginile următoare vor fi reluate idei, concepte și formulări ale textului lui Panikkar despre Trinitate, nu ader la contextul general și la multe aspecte generale ale acestei opere” (*Ibidem*, p. 589, nota 220).

exclusivist și absolut poate să cadă într-o formă de momnoteism rigid și monolitic, și într-un moralism formal. Dimensiunea cosmico-contemplativă a religiei poate să fie astfel desconsiderată.

Cea de-a treia tipologie religioasă îl înțelege pe Dumnezeu ca pe o interioritate maximă a fiecărei ființe. Dumnezeu este Totul și dincolo de acel Tot nu este nimic. Concepția hinduistă despre identificarea *ātman*-ului cu *brāhman*-ul, pe care o găsim în *Upanișade* și în non-dualismul din *Śankara*, face parte din această spiritualitate. Dacă este practică în mod exclusivist și absolut poate să devină o gnoză, pierde sensul pluralității și consistența oricărei realități create, chiar și a corporeității. În acest caz nu mai există relaționalitate, pluralitate și dialog. Se pune întrebarea dacă mai este spațiu pentru iubire¹⁵⁷.

Panikkar se oprește asupra unui test paolin pentru a focaliza în Sf. Treime cheia de interpretare a oricărei tipologii religioase: „Un singur Dumnezeu Tată pentru toți, care este mai presus de toate, lucrează prin toți și este prezent în toți” (*Ef* 4,6). Acest Dumnezeu trinitar care este mai presus de toți este Tatăl, cel care lucrează prin intermediul tuturor este Fiul, și cel care este în toți este Duhul Sfânt. Este vorba de trei prezențe și „modalități reale” ale lui Dumnezeu. Ele nu sunt forme schimbătoare, în devenire sau fenomenologice ale Absolutului învăluit în mister, și nici maxima juxtapunere a celor trei divinități emblematice. Nici nu pot fi reduse la simple modalități de manifestare ale lui Dumnezeu. Aceste trei „imagini” ale lui Dumnezeu au o reciprocă relație în cadrul misterului vieții trinitare și participă, la diferite niveluri, la multiforma experiență religioasă a umanității.

Cele trei tipologii religioase descrise pun accent pe un aspect al lui Dumnezeu care-și are izvorul original în Trinitate, dar care, dacă este înțeles în mod separat și în mod absolut, nu găsește o expresie convingătoare în afara istoriei mântuirii.

Un alt teolog, Angelo Scola, afirma în acest sens:

„Așa cum supranaturalul conferă natura (pentru a avea *fii în Fiul*, Dumnezeu a creat omul și lumea) și harul dă libertatea, revelația (a cărei plinătate este Isus Cristos)

¹⁵⁷ Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, op. cit., p. 43.

este cea care generează *religio* și, în consecință, din punct de vedere istoric, religiile. În acest sens putem afirma că religiile aparțin fenomenului revelației, și, de aceea, ele sunt în misteriosul plan al lui Dumnezeu cu o anumită valență salvifică [...]. Apariția mijlocirii unice, unice, universale și definitive ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, mort și înviat *propter nos homines et propter nostram salutem*, în loc să ne conducă la o atitudine sceptică față de celelalte religii, ne permite să le înțelegem adevărata semnificație și eventuala valoare salvifică”¹⁵⁸.

Acest lucru este posibil însă doar la lumina misterului trinitar care ne-a fost revelat. Trinitatea este principiul unificator, prisma prin care se poate înțelege și interpreta diferitele religii.

Acest itinerariu teologic presupune o schimbare în diferitele religii și o eliberare a acestora de orice formă de mutație istorică care se îndepărtează de unicul izvor din care ele se nasc, conform planului veșnic al lui Dumnezeu¹⁵⁹.

13. Religii și culturi

O religie nu a fost niciodată separată de o cultură. Este cunoscută definiția dată de E. B. Taylor culturii, văzută dintr-o perspectivă antropologică: „Este acea totalitate complexă care cuprinde știința, credințele, artele, morala, dreptul, tradițiile, și toate celelalte expresii și obiceiuri pe care omul și le face proprii în calitate de membru al unei societăți”. Clifford Geertz preferă să nu definească cultura, ci să-i sublinieze problematica: „Cosiderând, la fel ca și Max Weber, că omul este un animal încurcat în rețelele de semnificații pe care el însuși le-a țesut, cred că cultura consistă în aceste rețele și că de aceea analiza lor nu este în primul rând o știință experimentală în căutare de legi, ci o știință interpretativă în căutare de semnificat”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ A. SCOLA, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, în AA. VV., *L'unico e i molti. La salvezza în Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Facoltà Lateranense – Mursia, Roma, 1977, pp. 217-219.

¹⁵⁹ Conform acestei perspective, Scola se îndepărtează de cea a lui Panikkar din *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*.

¹⁶⁰ Cele două citate se găsesc în G. BOLAFFI, S. GINDRO, T. TENTORI (ed.), *Dizionario delle diversità. Le parole dell'immigrazione del razzismo e della xenofobia*, Libri liberal, Firenze 1998, p. 98.

Culturile umane sunt multiple și fiecare are demnitatea sa, dar nici una nu constituie în general un univers închis. Fiecare este rezultatul creativității unui grup uman care se confruntă cu propria natură biologică și cu ambientul. Astăzi totul pare să aibă o valență culturală, chiar și la nivel de corporeitate sau de familie, acest lucru datorându-se și faptului că omul vrea să se redefinească el însuși cu instrumentele științei și ale tehnologiei. În consecință, natura umană din zilele noastre, deseori în contradicție cu cultura, este considerată ca fiind problematică. Nici o cultură nu actualizează pe deplin idealurile pe care omul le are. Documentul pontifical, *Fides et ratio*, al lui Ioan Paul al II-lea ne amintește că „fiecare om este inserat într-o cultură, depinde de ea, influențează asupra ei. El este în același timp fiul și tatăl culturii în care se află” (*FR*, nr. 71).

Prin natură omul este o ființă culturală. Între natură și cultură există un raport dialectic. La fel este și raportul dintre individ și cultura de apartenență.

În lumea occidentală cultura are o valență din ce în ce mai pluralistă, devine tot mai mult fluctuantă și incoerentă. Fiind în mijlocul acestui fenomen ne dăm seama că fiecare cultură este limitată, legată de un loc și de un context. Epoca noastră ar putea constitui un moment oportun pentru a identifica ceea ce este valid în alte culturi care ar putea oferi elemente noi ca răspuns la noile exigențe ce se nasc din evoluția Occidentului și din interacțiunea cu alte civilizații.

De asemenea, lumile culturale tind să se internaționalizeze. Acest fenomen de întâlnire poate să constituie o ocazie de relativizare a culturii noastre. Fiind constrânse să iasă din propriile granițe, culturile pot aibă o imagine neclară a propriei identități, deoarece își uită rădăcinile și continuitatea tradiției lor.

Există oare posibilitatea de se deschide spre exterior prin folosirea acelor valori interne, profunde, care reprezintă izvorul și substratul fiecărei culturi? Este nevoie de un mare efort pentru a împărtăși intenționalitatea celuilalt.

Această problematică este analizată și din punct de vedere epistemologic. În acest sens, trebuie avut un profund sens de autocritică, pentru a împiedica ca această cultură occidentală să devină totalizatoare, și necesită un dialog care să evite absorbirea celorlalte.

Cu aceeași problematică se confruntă noile religii. La acest punct, trebuie ținut cont de raportul dintre cultură și religie. Cultura induce omul să se schimbe și să se perfecționeze conform unui model prestabilit de societate. În același timp, religia îl interpelează să se pună într-o relație specială cu Absolutul. Se poate considera că în general cultura și religia nu sunt nici opuse, nici paralele. Ambientul culturii este reprezentat de perfecționarea omului social și istoric ca ființă limitată, în timp ce orizontul religiei este reprezentat de căutarea sensului religios și a mântuirii în autotranscendența verticală, care merge dincolo de marginile lumii empirice, dincolo de limitele umane, a istoriei și a culturii, și se concretizează în forme de expresie precum credința, rugăciunea, sacrificiul, iubirea, teama¹⁶¹.

Finalitatea intrinsecă și intenționalitatea umană a culturii și a religiei nu coincid niciodată în mod adecvat. Atunci când s-a dorit ca ele să coincidă în mod total, religia s-a redus la nivel de cultură, iar cultura a devenit religie, sau s-a ajuns la o opoziție totală, fiecare dintre ele pretinzând o autonomie absolută.

Binele total al omului presupune ca independența lor să fie relativă, conform unei reciproce relații dinamice. Acest lucru nu înseamnă că nu vor mai fi conflicte între cultură și religie.

Condiția de alienare în care se găsește omul din zilele noastre în toate culturile creează o situație în care religia, din punct de vedere al dimensiunii sale care transcende cultura, se transformă în critică la adresa culturii. În general, această critică este pozitivă, din perspectiva transcendenței care caracterizează religia și identitatea persoanei, care este în același timp „om cultural” și „om religios”¹⁶².

Cultura, la rândul său, influențează religia, deoarece îi oferă spațiul, chiar dacă îi stabilește anumite limite, care se identifică cu granițele de demarcare dintre o cultură și alta. În consecință, cultura conferă unei religii, chiar dacă aceasta pretinde că este universală, modalitățile concrete și tipice în care să-și trăiască simbolurile, riturile și categoriile prin care este exprimată propria credință.

¹⁶¹ Cf. G. Favaro, *Il dialogo interreligioso*, op. cit., p. 46.

¹⁶² Cf. G. FAVARO, op. cit., p. 47.

Unitatea culturală a unui popor este factor de unitate și pentru religia din cadrul acelui popor, și este izvor de diversitate față de alt popor cu o cultură diferită, chiar dacă acel popor profesază aceeași credință. La rândul său, religia poate să contribuie la conservarea și la consolidarea stabilității u¹⁶³nei culturi, poate să fie un model de valori, și poate deveni un raport dialectic cu cultura. Trebuie să fim foarte atenți, deoarece „religia poate să unească sau poate să dividă în măsura în care nu acceptă să fie măsurată de o cultură!”.

Capacitatea de dialog între religii presupune aceeași capacitate de dialog între culturi. Prin urmare, aceste dialoguri trebuie să se fondeze pe principiul analogiei. La fel, și conceptul de cultură este analog.

Deoarece valorile religioase le transcend pe cele culturale, o religie poate să asume un sens religios cu o dimensiune universală față de toate culturile și poate să găsească căi de întâlnire spirituală cu alte religii.

Trebuie subliniat faptul că obiectivul principal al unei culturi nu constă în afirmarea propriei identități și a diversității sale, ci în încarnarea acelor valori care sunt comune umanității în general și persoanelor ca indivizi, pentru ca să se poată realiza vocația lor. În consecință, și cultura, în dinamicile sale cele mai profunde, tinde spre universalitate, care la rândul său este o premisă relevantă pentru un posibil dialog intercultural.

Documentul Comisiei Teologice Internaționale, *Creștinismul și religiile*, afirmă că „orice dialog se bazează pe convingerea deținerii adevărului din partea celor care participă la acesta. Dar, dialogul dintre religii se caracterizează și prin faptul că se folosește structura profundă a culturii de origine a fiecăruia în fața pretenției unei alte culturi de a fi deținătoarea adevărului” (nr. 101.)¹⁶⁴.

Deoarece există o strânsă legătură între cultură și religie, orice dialog interreligios este și dialog intercultural. Omul religios care dialoghează cu un partener ce aparține unei alte tradiții religioase este un om cu o cultură specifică care dialoghează cu o altă

¹⁶³ *Ibidem*, p. 40.

¹⁶⁴ Textul integral în *Il Regno. Documenti*, nr. 3, 1997, pp. 75-89.

persoană ce are o altă cultură. De aceea, cei doi parteneri de dialog trebuie să-și afirme capacitățile personale de dialog intercultural.

J. Clifford afirmă că este nevoie de o pregătire în vederea formării unei „observări active”. U. Fabietti reafirmă conceptul de „intenționalitate” al lui Husserl, înțeleasă ca pe o apropiere al sensului religios. În acest sens, este interesantă poziția lui D. Davidson, care folosește „principiul iubirii”, înțeles ca o capacitate de a se imerge într-o altă cultură pentru a-i împărtăși credințele de bază¹⁶⁵.

Verificarea cunoștințelor

1. Care sunt tipologiile fenomenului religios?
2. Care este diferența dintre teism și cosmobiologie?
3. Cum se manifestă diversitatea religiilor în contextul societății pluraliste contemporane?
4. Specificați conținutul religiilor caracterizate de instituție și profeție.
5. Enumerați religiile cu caracter de mântuire universală.
6. Definiți în mod personal raportul dintre religie și cultură.

¹⁶⁵ Cf. A. N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del Sacro*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, pp. 77-78.

IX. DIALOGUL INTERRELIGIOS ÎN DOCUMENTELE BISERICII CATOLICE

Pluralismul interreligios și cultural prezent în Occident și în alte zone ale lumii, cu schimbările istorice ce-l caracterizează, induce religiile și culturile, persoanele și popoarele, să dialogheze. În acest sens, se poate împărtăși ideea lui Hans Küng atunci când afirmă că „nu va fi pace între națiuni și civilizații fără pace între religii”¹⁶⁶.

Creștinismul este angajat în acest dialog interreligios, deoarece creștinul crede în Fiul lui Dumnezeu care este și om intrat în istoria umană, a aparținut unei tradiții religioase, a revelat o imagine nouă a lui Dumnezeu și a omului, și a încredințat celor ce-L urmează o misiune dialogică în istoria umanității.

Unele aspecte problematice ale acestui dialog îngreunează realizarea sa: găsirea unei metodologii, motivațiile sale religioase, teologice, filozofice, culturale și pastorale, diversitatea interlocutorilor cu care creștinii încearcă să dialogheze și obiectivele diferite. Este dificil de găsit o definiție abstractă a dialogului interreligios; el trebuie contextualizat și istoricizat. Ne referim la dialogul interreligios așa cum este el conceput, experimentat și actualizat de Biserica Catolică, care, pe lângă dialogul cu necreștinii, se implică și în dialogul cu alte Biserici și confesiuni creștine. Este vorba despre un dialog care se realizează la diferite niveluri: inițiative libere ale credincioșilor catolici, persoane și grupuri, ale Bisericilor locale și continentale, și ale membrilor ierarhiei și instituției ecleziale.

O cheie de lectură pentru a înțelege acest dialog interreligios ne este oferită de conducerea Bisericii Catolice din ultimii ani și de eforturile întreprinse de Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios. Pe măsură ce vom înainta în analiza motivelor ce stau la baza dialogului interreligios, a contextelor sale și modalităților concrete de exprimare, va trebui să apelăm la aprofundări și interpretări ulterioare.

¹⁶⁶ W. Juns, K. J. Kuschel, *Dialogo con Hans Küng. Con la lezione di congedo di Hans Küng*, Queriniana, Brescia 1997, p. 113.

Documentul *Dialog și misiune* (10 iunie 1984) oferă dialogului interreligios trei semnificații:

1. „La nivel pur uman, înseamnă comunicare reciprocă, pentru a ajunge la un țel comun, sau, la un nivel mai profund, o comuniune interpersonală” (*DM 3*);

2. „Dialogul poate fi considerat ca fiind o atitudine de respect și prietenie, care ar putea sau ar trebui să penetreze în toate activitățile care constituie misiunea evanghelizatoare a Bisericii. Acesta ar putea fi chemat, pe drept cuvânt, „spiritul de dialog” (*DM 3*);

3. Într-un context de pluralism religios, dialogul înseamnă „ansamblul raporturilor interreligioase, pozitive și constructive, cu persoanele și comunităților cu alte credințe, pentru o cunoaștere și îmbogățire reciprocă (*DM 3*) într-o atitudine de ascultare față de adevăr și de respect al libertății. Acest lucru presupune atât mărturisirea cât și descoperirea respectivelor convingeri religioase. În această ultimă accepție prezentul document utilizează termenul de dialog ca pe unul din elementele integrante ale misiunii evanghelizatoare ale Bisericii” (*DA 9*).

De asemenea, și enciclica lui Ioan Paul al II-lea *Redemptoris missio* (7 decembrie 1990) aprofundează subiectul „dialogului cu frații de altă religie” (*RM 55-57*). Acesta este văzut în spiritul enciclicii misionare și se afirmă că „face parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii” (*RM 55*). În continuare, enciclica adaugă: „Fiind înțeles ca o metodă și mijloc pentru o cunoaștere și îmbogățire reciprocă, el nu este în contradicție cu misiunea *ad gentes*, dimpotrivă, are legături speciale cu aceasta și este o formă de expresie a sa” (*RM 55*). Vestirea lui Cristos și dialogul interreligios trebuie să mențină „legătura lor intimă și, în același timp, distincția lor, de aceea nu trebuie confundate, instrumentalizate sau considerate echivalente ca și cum ar putea fi schimbate una cu cealaltă” (*RM 56*). „Dialogul nu trebuie să se nască din tactică sau interes” (*RM 56*); „toți credincioșii și comunitățile creștine sunt chemate să practice dialogul, chiar dacă nu în aceeași măsură și formă” (*RM 57*). Papa Ioan Paul al II-lea afirma:

„Fiind conștienți că nu puțini misionari și comunități creștine găsesc în drumul dificil și deseori neînțeles al dialogului unica modalitate de a oferi o sinceră mărturie

despre Cristos și o slujire generoasă față de om, doresc să-i încurajez să persevereze cu credință și iubire, chiar și acolo unde eforturile lor nu găsesc deschidere și răspuns. Dialogul este o cale către Împărăție și va da cu siguranță roadele sale, chiar dacă timpurile și momentele sunt știute doar de Tatăl (cf. *Fap* 1,7)” (*RM* 57).

Documentele recente ale magisteriului punctualizează alte concepte conexe cu dialogul interreligios: evanghelizare, misiune, vestire, convertire, religii și tradiții religioase.

„Misiunea evanghelizatoare” are aceeași semnificație cu „evanghelizarea” care „se referă la misiunea Bisericii în ansamblul său” (*DA* 8). Textul respectiv citează exortatia apostolică a lui Paul al VI-lea *Evangelii Nuntiandi* (8 decembrie 1975), nr. 18 și nr. 5, și concludă: „În acest document termenul de «misiune evanghelizatoare» este folosit pentru evanghelizarea în sensul larg al cuvântului, iar aspectul mai specific este dat de termenul «vestire»” (*DA* 8).

Termenul „vestire” (proclamare, anunțare) „reprezintă comunicarea mesajului evanghelic, misterul și mântuirea realizată de Dumnezeu pentru toți în Isus Cristos, prin puterea Duhului Sfânt. Este o invitație la o angajare de credință în Isus Cristos, o invitație de a intra prin intermediul botezului în comuniunea credincioșilor care este Biserica. Această proclamare poate fi făcută în formă solemnă și publică, așa cum s-a întâmplat în ziua de Rusalii (cf. *Fap* 2,5-41), sau sub forma unei simple conversații private (cf. *Fap* 8,30-38). Ea conduce în mod natural spre o cateheză care tinde să aprofundeze această credință. Vestirea este fundamentul, centrul și culmea evanghelizării (cf. *EN* 27).” (*DA* 10).

În conceptul de convertire este întotdeauna inclusă o mișcare generală spre Dumnezeu, „reîntoarcerea inimii umile și călute la Dumnezeu, cu dorința de a-I oferi în mod generos propria viață” (*DM* 37). „Într-un mod mai specific, convertirea poate să se refere la schimbarea adeziunii religioase și în mod special la faptul de a îmbrățișa credința creștină. Semnificația termenului «convertire» utilizat în acest document va depinde de contextul la care se referă” (*DA* 11). Se afirmă că „dialogul interreligios ar trebui să se extindă la toate religiile și membrii lor” (*DA* 13).

Nu este vorba de dialogul dintre evrei și creștini deoarece, dat fiind patrimoniul lor spiritual comun, acesta are exigențe specifice speciale (DA 13, nota 14). Nu este vorba nici de dialogul cu membrii așa-numitelor „noi mișcări religioase”, „din cauza diversității situațiilor pe care aceste mișcări le prezintă și a necesității unui discernământ al valorilor umane și religioase pe care le conțin” (DA 13).

Aceste precizări ale magisteriului nu au împiedicat faptul ca dialogul religios să fie și astăzi o temă controversată între confesiunile creștine, în interiorul Bisericii Catolice și între tradițiile religioase. Dialogul interreligios este legat de conceptul de misiune, cu modul de a interpreta teologia fundamentală, cristologia, Trinitatea, mântuirea, ecleziologia, antropologia, culturile, problema adevărului, raportul între credință, religie, cultură și științele umane. În acest sens, teologul S. Wesley Ariarajah, membru al Bisericii metodiste din Sri Lanka, afirmă pe bună dreptate că concepțiile actuale ale dialogului interreligios trebuie înțelese mai mult ca pe un imbold care să-i împingă pe creștini spre noi forme de apropiere față de misiune și mărturie, și nu ca un punct stabil definitiv”¹⁶⁷.

Se dorește ca acest dialog să poată fi realizat și să nu se limiteze doar la obișnuitele discuții teologice (DA 2). Pentru ca acesta să aibă rezultate pozitive, „creștinismul, și în concret Biserica Catolică, să se angajeze în a preciza cum consideră din punct de vedere teologic religiile. De această poziție va depinde în mare măsură raportul creștinilor cu diferitele religii și cu membrii lor, și dialogul care, în diferite forme, se va stabili cu ele” (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, nr. 3).

Acest lucru este important dacă se ține cont că astăzi, pentru a depăși intoleranța religioasă din trecut și pentru a favoriza coexistența și dialogul interreligios dintre creștini, există tendința, în unele cazuri, de a se limita la tratarea unor teme care sunt de o actualitate relevantă, așa cum este pacea, problemele ecologice, dreptatea, drepturile

¹⁶⁷ Cf. S. W. ARIARAJAH, *Dialogo interreligioso*, în N. Lossky și alții (editori), *Dizionario del Movimento ecumenico*, EDB, Bologna 1994, p. 304. Pentru dialogul interreligios în interiorul mișcării ecumenice cf. A. MAFFEIS, *Il dialogo interreligioso come problema ecumenico*, în G. CANOBBIO, F. DALLA VECCHIA, G. P. MONTINI (editori), *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Morcelliana, Brescia 1994, pp.111-146.

omului, dar nu se ajunge la nucleul misterului lui Dumnezeu din Sf. Treime și la adevărul lui Isus Cristos. Se preferă cel mult să se vorbească despre mântuire decât despre adevăr. Acest dialog nu trebuie să fie o simplă confruntare de credințe. Nu este un schimb de informații și nu trebuie redus la o înțelegere comună pentru a promova libertatea religioasă sau pentru a combate materialismul, ateismul, secularismul, desacralizarea de orice tip. Toate aceste finalități presupun o atitudine dialogică, dar dialogul nu se reduce doar la atât.

Dialogul interreligios trebuie să fie *o atitudine și o disponibilitate a spiritului*. Este o relație interpersonală care se realizează în respectul față de diversitatea interlocutorului, pe baza unei comuniuni deja existente, în vederea unei aprofundări a apropierii și a uniunii pentru o utilitate reciprocă: „Dialogul evocă [...] coexistența, egalitatea, discuția deschisă, recunoașterea valorilor de o parte și de cealaltă, îmbogățirea, schimbarea și creșterea reciprocă”¹⁶⁸.

Secretariatul pentru necreștini, numit astăzi Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios, indica încă din 1979 dialogul interreligios ca pe o „întâlnire cu necreștinii în spirit de iubire și de slujire, însuflețit de respect și solidaritate, fie pentru a-l asculta pe celălalt, pentru a-l înțelege în drumul său spiritual, în intenții și probleme, fie pentru a-l ajuta să cunoască, să prețuiască și să dorească mesajul lui Cristos, la care să și participe într-un oarecare mod, fie pentru a amplifica înțelegerea noastră a mesajului lui Cristos și a modului nostru de a ne raporta la acesta pentru a putea fi capabili să-l exprimăm mai bine”¹⁶⁹.

În conformitate cu aceste principii, dialogul interreligios trebuie să fie o participare la bogățiile spirituale ale celuilalt, în special la cele religioase. Acest lucru presupune o stimă și cunoaștere reciprocă. Creștinul care dialoghează știe că linia de demarcare dintre credință și incredulitate, mântuire și rătăcire, Împărăția lui Dumnezeu și această lume, trece nu atât printre el și necreștini, sau printre Biserică și cei care în mod vizibil nu aparțin de ea, ci prin inima fiecărui om, așadar și prin inima noastră. Această

¹⁶⁸ P. Rossano, *Dialogo e missione*, în *Il Regno. Documenti*, nr. 25, 1981, p. 446.

¹⁶⁹ Cf. SECRETARIATUS PRON NON CHRISTIANIS, *Il Segretariato per i non cristiani dagli inizi ad oggi: storia, idee e problemi*, în *Bulletin* (14.08.1979), p. 123.

atitudine de umilință evanghelică presupune o atitudine de respect pentru diversitatea persoanei necreștine, de atenție, comunicare, răbdare, capacitate de a risca, de a accepta confruntarea, chiar dacă scopul direct al dialogului nu este confruntarea, docilitate în fața binelui.

Dialogul interreligios nu este niciodată unilateral, nici bilateral (doar eu și tu), ci este tridimensional. Dumnezeu, Divinul, Absolutul, este al treilea interlocutor fundamental al acestui dialog: El este Maestrul interior al fiecărui interlocutor și adevărata țintă spre care se îndreaptă orice cercetare religioasă autentică.

În acest mod, dialogul devine expresie a comuniunii și a dorinței de a-și deschide propria inimă pentru ca celălalt să poată intra. Această intercomuniune a inimii și a existenței stă la baza comuniunii de idei și doctrine. În consecință dialogul exclude polemica, monologul, coercibilitatea doctrinală, intoleranța, ura, încrederea excesivă în noi înșine, lipsa unei analize sincere a propriei personalități și a Bisericii¹⁷⁰.

Raimund Panikkar, adoptând o terminologie proprie, interpretează dialogul interreligios în profunditate. El face o distincție între dialogul interpersonal, interreligios, intrapersonal și intrareligios. *Dialogul interpersonal* este acela dintre persoanele care se ascultă, se acceptă, caută adevărul cu onestitate autentică, în respect reciproc. *Dialogul interreligios* nu exprimă în mod necesar nivelul maxim de participare profundă. Atunci când dialogul nu depășește limitele sociologiei și se reduce doar la o discuție abstractă, la un exercițiu intelectual, la o confruntare de poziții diferite, rezultă o atitudine care nu este religioasă în profunditate¹⁷¹.

Dialogul intrapersonal are loc atunci când două concepții sunt confruntate în interioritatea unei persoane, și, în consecință, se realizează o schimbare religioasă în inima omului¹⁷².

Dialogul intrareligios presupune o interogare asupra sensului vieții, în conformitate cu experiențele cristalizate în diferitele tradiții religioase și care au fost deja asimilate mai mult sau mai puțin de persoana respectivă. Acest dialog devine unul

¹⁷⁰ G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, op. cit., p. 56.

¹⁷¹ Cf. R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988, pp. 16 și 73.

¹⁷² *Ibidem*, p. 72.

interior, cu mine însumi, după ce am avut o altă experiență religioasă la nivelul profund al religiozității mele personale¹⁷³.

Cunoscutul teolog Jacques Dupuis, analizând dialogul dintre creștinism și hinduism, apelează la acest concept al dialogului intrareligios. Este vorba despre o pătrundere personală foarte profundă în universul religios al celuilalt și în viziunea sa asupra lumii, permițând astfel să se stabilească în interior întâlnirea și dialogul între propria credință și cea a interlocutorului hinduist. Această interacțiune dintre cele două tradiții religioase în profunditatea persoanei permite și face să devină posibil un dialog interpersonal autentic între creștini și hinduiști¹⁷⁴.

Dupuis reia terminologia lui Panikkar, pe care îl citează în articolul său. Conceptul dialogului intrareligios este valid mai ales atunci când este raportat la hinduiștii tradiționali, în special la cei din filonul *advaita* (nedualist), deoarece aceștia insistă asupra interiorității, asupra reîntoarcerii spre centru, asupra sinelui profund în care ne putem regăsi su toții – cu condiția de a avea o atitudine autentică și de a practica o asceză, o purificare interioară preliminară – și asupra contemplației sapiențiale care face să devină transparentă privirea noastră intuițională.

Într-un anumit sens, fiecare dialog interreligios pentru a deveni astfel are nevoie de o atitudine „religioasă” din partea interlocutorilor, presupune ca experiența să fie unită cu viața, studiul cu acțiunea. Trebuie subliniat faptul că un astfel de stil de viață și o astfel de atitudine de dialog nu pun pe un plan secundar sau în dubiu propria experiență și credință religioasă. Pentru realizarea acestui tip de dialog este nevoie de sinceritate, autenticitate, de o căutare a adevărului și de angajare în integritatea propriei credințe¹⁷⁵. Și Panikkar sublinia că nu este vorba despre un experiment asupra propriei credințe sau a altora, nici de o *epoché* fenomenologică¹⁷⁶.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁷⁴ Cf. J. DUPUIS, *Il dialogo con l'induismo nella missione della Chiesa in India*, în „La Civiltà Cattolica”, nr. 139 (1988), p. 342.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Cf. R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, *op. cit.*, p. 77. Poziția lui Panikkar trebuie pusă în legătură cu ideile enunțate de acesta în filozofia religiei și în teologia religiilor necreștine.

Desigur, atitudinea dialogică izvorăște dintr-o maturitate umană profundă, din nevoia de a face transparente cunoașterea și relațiile interpersonale, din disponibilitatea de a se pune în discuție împreună, de a se oferi altora, și, în același timp, de a-i primi pe alții. Nu se poate considera adevărul ca fiind o posesiune personală sau de grup restrâns. Spiritul dialogic nu confundă labirinturile limbajelor noastre cu adevărul ființei. Limbajul nu poate fi identificat cu adevărul care îl transcende, dar nici separat. Dialogul, deoarece se realizează prin limbaj, ne apropie de adevăr și în același timp ne îndepărtează de el, dar nu în același mod și în aceeași măsură. Maturitatea persoanelor și a grupurilor care dialoghează presupune o anumită stare de spirit care visează, ipotizează, caută adevărul și acolo unde imediatul experienței pare să afirme contrariul.

Atunci când două persoane afirmă că s-au înțeles foarte bine, riscă să nu dialogheze și să uite că există o profunditate a misterului în persoane și a sensului în realitate, și că au nevoie de alți interlocutori pentru a se revela. Această tensiune ideală ce caracterizează deschiderea dialogică ne arată că este mai bine să vorbim de „dialoguri”, la plural, decât de „dialog”. Cine dialoghează trebuie să aibă umilința de a admite că înțelege puțin. Pe de altă parte, o comunicare dialogică făcută în acest fel poate fi tentată să dea mai multă importanță celui alt decât conținutului pe care îl comunică. De aceea și dialogul, mai ales cel public, poate deveni hegemonic față de adevăr.

Dialogul schimbă mereu puțin „datele problemei” analizate anterior și îndepărtează multe neînțelegeri dintre persoane și față de respectivele mesaje. Experiența dialogică arată că adevărul formulat de om este „mereu pelerin și nu un idol căruia trebuie să i se ofere un cult”¹⁷⁷.

Atunci când este un dialog autentic, nu poate să prevaleze practica publicitară și propagandistică, nici măcar în evanghelizare. Dimpotrivă, când dialogul favorizează o aprofundare a adevărului, ne ajută în înțelegerea mesajului pe care îl transmitem. Prin urmare, structura motivației personale a creștinului este dialogică și din punct de vedere ontologic precede problema modalității în care este anunțat mesajul.

¹⁷⁷ G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, op. cit., p. 60.

Dialogul între niște interlocutori care vor să fie egali presupune o discuție care să trateze nu doar ceea ce este comun, ci și diferențele. În caz contrar, identitatea religioasă și diferența interlocutorului rămân ascunse și celălalt nu este înțeles așa cum este el. În consecință, este necesar un dialog real și asupra adevărurilor ultime fundamentale ale propriei tradiții religioase. Dialogul, în sfârșit, este realizat între persoane, nu între sisteme.

Fiecare religie are un mod al său de a se raporta la alte religii. Așa trebuie să fie și în cazul creștinismului. Spiritul dialogic se distinge prin originalitatea sa, dar actiunea sa nu este ușoară deoarece este supusă unui echilibru mereu instabil. Religiiile acceptă să dialogheze dacă pe lângă absolutul pe care îl proclamă, reușesc să accepte istoricitatea care le caracterizează. Viziunile fundamentale ale religiilor sunt animate de o necesitate a absolutului și tind spre Absolut. Totuși, ele nu se identifică cu Absolutul, ci rămân supuse legilor istoriei, transformării și timpului.

Absolutul intuițiilor de fond nu este același lucru cu concretețea istorică relativă, imediată și prezentă în actualizarea lor. Idealul care se dorește a fi comunicat este diferit de explicitarea sa vitală care se transformă în „trăire”. Între absolut și relativitate istorică, între idee și trăire este un spațiu de istoricitate posibilă, de actualizare, de transformare, de explicitare, de îmbogățire, de ascultare, care face să devină necesar dialogul. La acest nivel există loc pentru a da și a primi în mod reciproc. Absolutul a două concepții fundamentale și opuse despre existență este un absolut istoricizat, în care limita vocabularului, a instrumentelor filozofice și culturale și a persoanelor, le pune într-o condiție de „sărăcie” totală cu un *éros* mereu neliniștit care continuă să cerșească cu nostalgia căutării Absolutului din care se trage originea sa.

Fără dialog comunicarea, proclamarea sau propaganda, se pot transforma în „voință de putere”, în care forța instrumentelor comunicative se substituie puterii intrinsece a mesajului care, astfel, este atrofiat și distrus. Fără dialog nu există dimensiunea de „a primi” și „a dăru”.

Pentru că orice concepție despre viață pentru a exista și a crește trebuie să devină istorie – iar istoria e făcută de toți, chiar și de cei care gândesc în mod diferit față de noi -

, este mereu oportun să se reactualizeze memoria timpurilor puternice ale originii, ale mitului sau evenimentului primordial.

Deoarece omul este acela care dă concepției despre viață rațiunea sa de a fi, ea trebuie să fie mereu legată de condiția omului pentru a continua să existe și pentru ca să fie de el recunoscută. Acest sens al limitării trebuie să-i facă pe oamenii care se inspiră din gama unor valori absolute foarte critici față de ei înșiși, autocritica fiind o premisă a dialogului.

Istoricitatea, care face să devină posibil și necesar dialogul dintre două concepții universale, trebuie să ajute interlocutorii pentru a nu concluda prea ușor că ceea ce afirmă celălalt este contradictoriu. Desigur, la nivel de logică formală se poate ajunge la o contradicție, dar la un nivel mai profund, de realitate trăită, de conținuturi și valori psihologice și culturale, de formare istorică, de modele sociale și religioase care induc la folosirea unei terminologii mai degrabă decât a celeilalte, acești factori pot să-l ajute pe celălalt să înțeleagă că în realitate „contradicția” se rezumă la două poziții „contrare” care pot fi false, sau că este vorba nu de o opoziție reală ci de accentuări și matrițe culturale diferite.

Această observație este utilă mai ales atunci când este vorba despre valori de fond, de marile instanțe ale spiritului uman, de concepte religioase și metafizice. Asemenea realități nu pot fi demonstrate cu criteriile, instrumentele și metodologia științelor experimentale ale naturii. Dumnezeu, sufletul, persoana, mântuirea, libertatea, iubirea, sunt concepte pe care dintotdeauna umanitatea a pretins că le-a descoperit, sau care i-au fost „revelate”, dar acestea au mereu nevoie să fie redescoperite, revalorizate, recunoscute, reinterpretate.

De asemenea, trebuie ținut cont de faptul că dezvoltarea științelor religiilor oferă elemente euristice și hermeneutice și teologului catolic, și revelă aspecte noi ale realităților trăite, ale concepțiilor despre viață și ale ideologiilor. Nimeni nu poate ști tot ceea ce celălalt interlocutor cunoaște și afirmă („nu merită să vorbesc cu tine, pentru că știu deja ceea ce îmi vei spune, iar eu am deja un răspuns diferit de al tău”). Dimpotrivă, există o reală posibilitate de a învăța și de a primi.

În documentele Conciliului al II-lea din Vatican și în magisteriul succesiv, Biserica Catolică a încercat să facă o distincție între adevăr și greșeală considerate în obiectivitatea lor, și persoana văzută în subiectivitatea sa. În acest sens, amintim distincția conciliară între „eroare” și „cel care comite eroarea” (cf. *DH* 11 și 12). În conformitate cu această învățătură, Biserica are misiunea să „anunțe și să învețe adevărul care este Cristos, și în același timp să declare și să confirme cu autoritate principiile ordinii morale care izvorăsc din natura umană” (*DH* 14), și să „progreseze mereu, având la bază experiența pluriseculară, în modul de realizare a raporturilor cu lumea” (*GS* 43) și „să nu uite cât a primit de la istorie și de la progresul umanității” (*GS* 44).

Conciliul al II-lea din Vatican recunoaște importanța „unui schimb reciproc vital între Biserică și diferitele culturi ale popoarelor” (*GS* 44):

„În vederea creșterii acestui schimb, mai ales în zilele noastre, când transformările sunt așa de rapide iar modurile de gândire atât de diferite, Biserica are nevoie într-un mod special de aceia care, trăind în lume, sunt experți în diferite instituții și discipline, le înțeleg mentalitatea, indiferent dacă sunt credincioși sau necredincioși” (*GS* 44).

Un text al Comisiei Teologice Internaționale referitor la unitatea credinței și la pluralismul teologic ne oferă unele reflecții asemănătoare¹⁷⁸. Iată conținutul tezei nr. 4:

„Adevărul credinței este legat de progresul său istoric începând de la Avraam și până la Cristos, și de la Cristos până la *parusia*. În consecință, ortodoxia nu constă în consensul față de un sistem, ci în participarea la progresul credinței, așa cum esența Bisericii, de-a lungul istoriei, este adevăratul subiect al Crezului”¹⁷⁹.

Vechiul și Noul Testament confirmă acest drum al credinței, iar teza nr. 5 precizează: „Faptul că adevărul credinței este trăit de-a lungul unui progres istoric presupune un raport al său cu practica și istoria acestei credințe. Credința creștină este fondată pe Cuvântul întrupat, al cărui caracter istoric și practic se diferențiază în mod

¹⁷⁸ Așa-numitele *Propoziții* sau *Teze* au fost aprobate în reuniunea plenară din 10 și 11 octombrie 1962. Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo e unità. Unità della fede e pluralismo teologico*, EDB, Bologna 1974.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 32.

esențial de acea formă de istoricitate în care numai omul este considerat creatorul propriului semnificat”¹⁸⁰.

De asemenea, foarte importantă este și teza nr. 9 din care se poate deduce importanța dialogului cu alte religii și culturi:

„Datorită caracterului universal și misionar al credinței creștine, evenimentele și cuvintele revelate de Dumnezeu trebuie să fie din când în când regândite, reformulate și din nou trăite în cadrul fiecărei culturi umane, dacă se vrea ca ele să ofere un răspuns adevărat problemelor aflate în adâncul inimii al fiecărei ființe umane, și să inspire rugăciunea, cultul și viața cotidiană a poporului lui Dumnezeu. În acest sens, Evanghelia lui Cristos conduce fiecare cultură spre o plinătate a sa și în același timp o spune unei critici constructive”¹⁸¹.

Prin urmare se pleacă de la supoziția că istoricitatea este intrinsecă revelației, deoarece aceasta este intangibilă fără medierea și interpretarea istoriei; mai mult, nu poate exista în afara istoriei. Dumnezeu dialoghează, se revelă omului, pentru ca Cuvântul său să-l poată întâlni. Cuvântul adresat de Dumnezeu omului este rezultatul acestui dialog: în cadrul său se manifestă libertatea și contingenta, temporalitatea și spațialitatea. Istoricitatea și antropologia se regăsesc în autorevelația lui Dumnezeu. Limbajul revelației este în mod intrinsec și structural antropologic, pluridimensional. Evenimentul revelației nu epuizează niciodată resursele „misterului” lui Dumnezeu. Va fi întotdeauna o parte a misterului care va deveni epifanie de-a lungul istoriei umane. Această valență conferă un caracter dialogic comunicării dintre Dumnezeu și om. Unde există istoricitate este și dialog.

Trebuie subliniat faptul că Dumnezeul lui Isus Cristos s-a revelat omului ca o iubire care este în același timp imanentă și activă în istoria universală a mântuirii, dar și transcendentă. Dumnezeu se revelă ca un frate al omului fără a renunța la esența sa divină. El este Dumnezeu fidel, iar Biserica este semnul său vizibil și sacramental. Din această fidelitate se naște credința și speranța creștină. Aceasta este speranța care îi oferă

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 53.

credinciosului posibilitatea, conștiința și încrederea că va găsi sensul definitiv al istoriei, fără să cadă într-un universalism istoric sau în relativism.

Adevărul biblic („*emet*”) este fidelitatea istorică și anticiparea întregului adevăr escatologic. Este un adevăr care trebuie mereu raportat la evoluția comunității creștine ca atare. Walter Kasper pune în legătură afirmația din *Cartea Exodului* „Eu sunt cel ce sunt” (*Ex* 3,14) cu cele două afirmații ale lui Cristos: „Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul lumii” (*Mt* 28,20) și „Când va veni însă Duhul dreptății, el vă va conduce la tot adevărul” (*In* 16,13). Credinciosul știe că Cristos și Duhul Sfânt dau poporului lui Dumnezeu garanția adevărului. Așadar, adevărul și istoria nu sunt inconciliabile.

Creștinul găsește în dialog *trei criterii* care orientează credința sa de-a lungul și în mijlocul transformărilor istoriei:

1. conformarea față de Cristos și față de Scriptură, înțeleasă ca centru, spirit și perspectivă globală a mărturiei apostolice, animată de Duhul Sfânt;

2. credința Bisericii;

3. conformarea față de misiunea de evanghelizare: vestirea și dialogul comunică adevărul care vine de Dumnezeu, dacă au în sine puterea liberatoare care suscită credință, speranță, dragoste, și dacă aduc un mesaj semnificativ și realizabil. Structura istorico-temporală a revelației și perspectiva escatologică sunt motiv de dialog pentru credincios și îi dau încredere în dialog. Adevărul și istoricitatea sa manifestă în întreg Noul Testament (cf. *Rom* 16,25-26; *Ef* 1,10; *Gal* 4,4; *In* 1,14-17).

Biserica, Trupul lui Cristos, poate să intre în istoricitatea lumii și să dialogheze - la fel ca și Cristos, Capul său, care făcându-se om nu și-a pierdut identitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu -, în conformitate cu raportul dintre transcendență și imanență a iubirii din Sf. Treime.

Creștinii sunt îndemnați să rămână fideli adevărului, până în ziua *parusiei* și a adevărului deplin (*2Pt* 1,12-19). Desigur, dialogul reprezintă riscuri, dar este și o asumare a responsabilităților pe care Domnul Isus le-a încredințat discipolilor săi.

Verificarea cunoștințelor

1. Aprofundați conținutul nr. 44 din *Gaudium et spes*, subliniind importanța „schimbului reciproc vital dintre Biserică și diferitele culturi ale popoarelor”.
2. Cum distinge Biserica Catolică între „eroare” și „cel care comite eroarea”?
3. Care sunt cele trei semnificații ale dialogului interreligios, conform documentului *Dialog și misiune (DM 3)* al Consiliului Pontifical pentru Dialogul Interreligios?
4. Care este poziția papei Ioan Paul al II-lea cu privire la dialogul interreligios în enciclica *Redemptoris missio*? Ce înțelege prin necesitatea „dialogului cu frații de altă religie” (*RM 55-57*)?
5. Cum momentați conținutul expresiei „istoricitatea revelației”.
6. Care sunt cele trei criterii ale dialogului creștin?
7. Pe ce se bazează caracterul dialogic al creștinismului?

X. BISERICA CATOLICĂ ÎN DIALOG CU RELIGIILE ȘI CULTURILE LUMII

1. Introducere

Poziția Bisericii Catolice față de alte confesiuni, Biserici sau tradiții religioase, nu a fost mereu aceeași de-a lungul secolelor și a schimbărilor epocale. Istoricii continuă să cerceteze pentru a înțelege motivele acestor atitudini diferite, dar nu toți ajung la aceleași răspunsuri. Pentru o analiză serioasă și obiectivă trebuie luate în considerație marile schimbări provocate de evenimentele de referință din istorie și reacțiile în urma acestora din partea creștinilor față de evrei, păgâni și eretici, față de diferite religii și filozofii, în timpul secolelor în care au fost persecuțiile și după instituirea unui imperiu creștin și al statelor creștine.

2. De la perioada martirilor la Conciliul al II-lea din Vatican

Vom încerca să prezentăm într-un mod sintetic diferitele atitudini ale Bisericii până la Conciliul al II-lea din Vatican, pentru ca mai apoi să ne oprim asupra umătoarelor evoluții doctrinale și teologice.

Pentru a prezenta într-un mod corect aceste atitudini și pentru a le înțelege în contextul lor istoric mai amplu - religios, politic, social și cultural - fi necesară o precizare a termenilor.

Conceptul de toleranță religioasă nu a fost întotdeauna clar în lumea antică, dimpotrivă, se pare că a apărut pentru prima dată în opera lui John Locke, *De tolerantia*, în 1689. Trebuie să facem o distincție între intoleranța *de principiu*, care are la bază conținuturi doctrinale bine stabilite, și intoleranța *de fapt*, care este susținută de poziții politice și judiciare¹⁸².

¹⁸² Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso, op. cit.*, p. 70.

În primele trei secole, creștinii au fost persecutați de Imperiul Roman din cauza credulității, ignoranței și suspiciunilor poporului, a acuzelor aduse de intelectualii păgâni și a reacțiilor autorităților civile.

Monotesimul creștin, refuzul creștinilor de a-i adora pe zeii ancestrali și de a participa la cultul lor, a fost considerat ca un ateism foarte periculos din punct de vedere social, și a fost interpretat ca o lipsă de loialitate față de stat și față de comunitate. Celelalte curente religioase, care în general se adaptau mai bine exigențelor religioase ale statului, se bucurau de o toleranță oficială.

Romanii vorbeau de o *pax deorum* (pacea zeilor), și aceasta putea fi obținută prin respectul față de zei, nu doar față de unul singur, pentru a asigura binele comunității. Libertatea de cult era înțeleasă în acest context. Dintr-un astfel de comportament caracteristic întregii societăți romane, asupra căruia trebuiau să vegheze autoritățile civile și religioase, putea să izbucnească oricând o atitudine de intoleranță, persecuție, sau, dimpotrivă, de libertate religioasă, pentru protejarea cultului zeilor.

Cicero, în *De natura deorum* („Despre natura zeilor”), a afirmat că statul este incompetent atunci când este vorba să se ia o decizie în privința voinței zeilor. Divinitatea se subtrage autorității statului și libertatea religioasă trebuie să coincidă cu libertatea de cult.

Iudaismul din cadrul Imperiului era considerat o *religio licita*, iar membrii săi erau dispensați de cultul oficial ce trebuia adus zeilor. Odată cu apariția creștinismului în Imperiu începe să se manifeste o poziție tot mai intolerantă a autorităților față de libertățile și diversitățile religioase. În mod progresiv creștinismul s-a afirmat ca un continuator al iudaismului, intrând totodată în polemică cu acesta, și se va înrădăcina în cultura și structurile Imperiului, redefinind identitatea individuală și colectivă a celor care aveau la doctrina sa. Lupta dintre credință și păcat din interiorul individului, și dintre adevăr și greșeală la nivel comunitar, constituiau cele două modele creștine paralele, la care trebuie adăugată necesitatea de convertire resimțită în mod profund de indivizi și de popoare.

Intoleranța religioasă nu este, așa cum de multe ori se afirmă, o invenție a creștinilor, deoarece în spatele său s-au aflat mereu motivații nereligioase. Intoleranța nu este cauzată doar de caracterul monoteist al unei religii. Este vorba despre unele forme de evoluție, interiorizare și de manifestare a identității individuale și sociale a creștinilor, definită pentru prima dată în termeni religioși, și nu în termeni etnici sau lingvistico-culturali. Codicele lui Teodosiu este un exemplu în acest sens¹⁸³. Totuși, trebuie remarcat că la început Imperiul roman creștin nu permitea condamnarea la moarte a ereticilor.

În fața moștenirii păgâne creștinii au făcut o distincție între religie și filozofie: au condamnat idolatria din diferitele forme de religiozitate păgână, în continuitate cu moștenirea profetică a poporului israelit și cu filozofia greacă. În fața filozofiei Iustinian, Clement Alexandrinul și Irineu au dezvoltat doctrina „semințelor Cuvântului”, ascunse în gândirea filozofică păgână, și a „pregătirii evanghelice”, prezentând propria credință ca pe o forță de coeziune a lumii și a Imperului.

În aceeași perioadă, comunitatea creștină a propus păgânilor o dublă convertire, a omului și a culturii, conform procesului de purificare prezentat de mesajul evanghelic. În poziția față de barbari, Biserica care avea deja formată o teologie stabilă, a încercat să evidențieze esența divină a mesajului său, diferită de aspectele caduce ale religiozității păgâne.

Biserica a avut cu musulmanii o confruntare deschisă prin intermediul polemicilor, controverselor și apologeticii. De asemenea, s-a ajuns și la o confruntare armată prin cruciadele ce-și propuneau să apere creștinii din Țara Sfântă. Prima cruciadă a fost organizată de papa Urbana al VIII-lea în 1095, iar ultima, cea de-a VIII-a, s-a terminat în 1270 printr-un dezastru militar cu moartea lui Ludovic al IX-lea. În același timp nu au lipsit unele tentative de întâlnire și de apropiere. Spania a fost un loc de conviețuire fecundă a celor trei religii monoteiste, până la expulzarea evreilor din 1492.

Inchiziția, fondată oficial de Conciliul al IV-lea din Lateran în 1215, a acționat în mod brutal și sângheros împotriva ereticilor, catari, valdezi, „spirituali”, evrei și vrăjitoare,

¹⁸³ Cf. G. G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 134 ș.u.

și reprezintă un capitol nefericit de intoleranță, chiar dacă trebuie să se recunoască că valorile creștinismului medieval au fost o forță de promovare a culturii.

Cu privire la numite aspecte putem afirma că evul mediu nu a făcut distincție în mod adecvat între viața religioasă și viața civilă, și de aceea unele dezacorduri cu privire la aspectele religioase erau considerate un pericol și pentru ordinea socială.

Intoleranța față de evreii din diasporă a fost condiționată de timpuri și locuri, și s-a acutizat între secolele XIV-XV. Prin represiunea „ereziilor” se considera că se apăra integritatea doctrinei credinței și interesele politice și sociale.

Diviziunile religioase din secolul al XVI-lea au contribuit la accentuarea intoleranței dintre catolici și protestanți. Și unii și ceilalți vedeau, în apărarea pozițiilor lor doctrinare și instituționale, o problemă de viață sau de moarte. Ambele părți au recurs la arme. Pacea de la Augsburg din 1555 a emanat principiul „*cuius regio eius et religio*” prin care suveranul decidea cu privire la confesiunea ce putea fi practică de supușii săi; cei care se împotriveau erau constrânși să emigreze sau erau condamnați. În această perioadă, deseori a fost impus cu forță botezul evreilor, musulmanilor spanioli și populației indigene din America Latină.

Episcopul spaniol Bartolomé de Las Casas (1474-1566) o personalitate marcantă a Bisericii Catolice din Spania, a luat poziție în mod oficial împotriva abuzurilor comise împotriva populației *indios* din Lumea Nouă. De asemenea, Nicolò Cusano (1401-1464) și Erasmus din Rotterdam (1469-1536), au întreprins unele inițiative filozofice, teologice și religioase pentru conviețuirea religiilor. Cusano, în opera sa, *Tratat despre pacea credinței (De pace fidei)*, motivează dialogul cu evreii, musulmanii și bizantinii făcând apel la principiile toleranței, recunoscute de toate religiile și afirmate de tradiția catolică. Pentru Erasmus războiul era contrar spiritului evanghelic, iar dacă a afirmat că dorește să-i convertească pe turci, voia în primul rând să-l stârpească pe „turcul” care locuiește în inimile noastre (*Ultimissima consultatio de bello Turcis inferendo*).

Dintr-o perspectivă generală se poate afirma că statele moderne, conduse de monarhi ce considerau că sunt suverani prin drept divin, făceau apel la teologia „războiului drept” pentru a-și legitima intoleranța și conflictul armat. Au fost unele

excepții, care au fost motivate însă nu de o adevărată toleranță, ci mai degrabă de conjunctura politică și de interesele aferente. În acest sens amintim Edictul din Nantes (1598), prin care Henric al IV-lea le-a acordat hughenotilor libertatea de cult și drepturile civile, dar care va fi revocat de Ludovic al XIV-lea în 1685. Regele catolic al Poloniei, Ștefan Bathory (1575-1586), afirma: „Sunt rege al popoarelor, nu al conștiințelor. Dumnezeu și-a rezervat trei lucruri: să creeze din nimic, să cunoască viitorul și să guverneze conștiințele”.

Unele mișcări culturale, cum ar fi gândirea filozofică - Jean Bodin (1530-1596) și John Locke (1622-1704) fiind două exemple semnificative în acest sens -, transformarea conceptului de absolutism, consolidarea politică a statelor și stabilizarea Bisericilor și a confesiunilor care au apărut după Reforma protestantă, au contribuit la o evoluție pozitivă spre toleranță, chiar dacă pașii erau mici în acest sens. De exemplu împăratul Jozef al II-lea al Austriei a emanat în 1782 un act de toleranță religioasă pentru imperiul său.

În mod progresiv, în conștiința europeană s-a maturizat convingerea că toleranța ca atare prezintă unele limite, deoarece se tolerează ceea ce se consideră că este rău. Prin urmare, binele ideal era reprezentat de unitatea religioasă a unei națiuni, dar cum acesta era doar o posibilitate dificil de îndeplinit, prudența politică sugera tolerarea altor confesiuni, fără însă ca membrii lor să aibă drepturi politice.

În coloniile engleze din America de Nord, unde exista o comunitate religioasă eterogenă numeroasă, s-a definit cu o mai mare claritate valoarea libertăților de conștiință în secolele XVII-XVIII (statutele coloniilor din Providence – 1636, din Rhode Island – 1641, din Maryland -1649). Această mișcare spre o mai mare libertate religioasă era decisă de voturile adunării cetățenilor, și nu de voința unui suveran. Pe această linie directoare se situează *Declarația Depturilor statului Virginia* (1776), și mai apoi *Constituția Federală a Statelor Unite* (1791).

Adunarea Constituantă franceză din 1789 refuză să vorbească de toleranță și optează pentru libertatea de conștiință și de religie. În secolul al XIX-lea libertatea de religie este văzută în legătură cu principiul de egalitate al tuturor cetățenilor în fața legii.

Începând cu anul 1830 și lumea catolică începe să trateze tema libertății de conștiință. Preotul francez Félicité de Lamennais (1782-1854) se erijează în apărătorul libertății de asociere, de educație, de religie și chiar a „libertății de a greși”, dar Biserica, mai ales cea catolică, s-au arătat circumspecte. Papa Grigore al XVI-lea a condamnat tezele lui Lamennais, iar în enciclica *Mirari vos* a catalogat libertatea de conștiință ca fiind un „delir” (*deliramentum*). Pius al IX-lea a promulgat în 1864 documentul pontifical *Syllabo* prin care condamnă ceea ce Revoluția Franceză a declarat despre libertatea de conștiință și democrație. Mentalitatea catolică pleca de la premisa că religia catolică trebuia să aibă un rol privilegiat în societate deoarece era singura religie adevărată, iar punerea pe același plan a tuturor religiilor ar fi însemnat o cădere în indiferentism și relativism.

În secolul al XX-lea, persecuția Germaniei naziste împotriva evreilor, sistemul politic dictatorial sovietic, socialismul real instituționalizat în Europa de Est și maoismul din China, au contribuit la readucerea în discuție în Occident, în termeni noi, a problemei libertății religiilor și au dus la reformularea raportului dintre libertatea religioasă, socială, politică și libertatea conștiințelor.

În 1948, *Declarația Universală a drepturilor omului* a Națiunilor Unite a considerat dreptul la libertatea religioasă ca fiind un drept fundamental, împreună cu celelalte drepturi ale persoanei și ale popoarelor. Gândirea filozofică, politică și juridică care s-a dezvoltat între secolele XVIII-XIX a constituit un filon conductor care în secolul al XX-lea s-a finalizat prin afirmarea categorică a libertăților fundamentale ale omului.

În Biserica Catolică până la Conciliul al II-lea din Vatican nu au lipsit ambiguitățile. Pe de o parte se accepta democrația, și implicit principiul libertății religioase, pe de altă parte pozițiile magisteriului nu corespundeau pe deplin cu convingerile și practica credincioșilor care militau în politică. O schimbare de poziție survine odată cu declarația *Dignitatis humanae* a Conciliului al II-lea din Vatican. Prin acest document este clarificată distincția, nu separarea, dintre ordinea politică și cea morală, dintre conștiință și adevăr. Statul își realizează scopul atunci când tutează exercitarea liberă a drepturilor și obligațiilor cetățenilor. Libertatea de conștiință

corespunde valorilor autentice ale Evangheliei. Toleranța rămâne o valoare fundamentală în măsura în care favorizează raporturile interpersonale dintre culturi, religii și popoare, nu refuză diversitățile nici nu le radicalizează, și este deschisă față de comunicare și față de natura universală a persoanei umane.

Dintr-o perspectivă mai amplă, care depășește granițele Bisericii Catolice, poate fi considerat că dialogul interreligios a început în 1893, atunci când la Chicago s-a reunit Parlamentul mondial al religiilor cu ocazia celui de-al patrulea centenar al sosirii lui Cristofor Columb pe continentul american. Au participat 400 de delegați, dintre care au participat la discuții 150. Programul congresului formulase astfel scopul întâlnirii: „Să se unească religiile împotriva oricărei forme de ateism; să se facă din regula de aur (*Mt* 7,12) baza acestei uniuni, să se prezinte lumii [...] unitatea esențială a numeroaselor religii prin bunele acțiuni ale vieții religioase”. Acea întâlnire a lăsat o urmă adâncă în evoluția ulterioară și a trezit un viu interes în Statele Unite, în Bisericile creștine și în organizațiile misionare, și a constituit un model pentru întâlniri și congrese de același tip.

3. Dialogul interreligios de la Conciliul al II-lea din Vatican până în 2000

Conciliul al II-lea din Vatican a asumat o atitudine dialogică față de celelalte religii, marcând o schimbare de atitudine în Biserica Catolică și deschizându-se față de evoluția planetară a istoriei. Problema dialogului cu celelalte religii a fost analizată în Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra aetate*, emanată la 28 octombrie 1965, în timpul celei de-a patra sesiuni. Acest text trebuie să fie interpretat la lumina întregii dinamici conciliare, în mod particular în contextul Constituției dogmatice despre Biserică *Lumen gentium*, aprobată de sesiunea precedentă (1964), și a altor documente: Constituția pastorală despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* și Declarația despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae*, chiar dacă acest ultim document a fost aprobat după două luni, la 7 decembrie 1965¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Cf. CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II, Nyíregyháza 1990.

O atenție deosebită trebuie acordată și primei enciclici a lui Paul al VI-lea, *Ecclesiam suam*, care a fost publicată între cea de-a doua sesiune a Conciliului (29.09 – 04.12.1963) și cea de-a treia (14.09 – 21.11.1964). În acest document papa acordă dialogului o poziție centrală în reflecția sa și face din el un program pentru pontificatul său; este profund preocupat de dialogul Bisericii cu lumea întragă și identifică patru cercuri concentrice: cu umanitatea în ansamblul ei, cu membrii altor religii, printre care îi amintește pe evrei, musulmani, și cei care aparțin tradițiilor religioase afro-asiatice, cu toți creștinii și la nivelul Bisericii Catolice. Papa evidențiază valența dialogică în structura esențială a omului religios, în revelația iudeo-creștină și în istoria mântuirii¹⁸⁵. Cu toate aceste aprofundări teologice, papa nu trasează directive pentru o nouă interpretare teologico-creștină a religiilor ca atare, nici în ceea ce privește aprofundarea raporturilor dintre dialogul interreligios și misiunea evanghelizatoare a Bisericii, această poziție a sa datorându-se marelui respect pe care Paul al VI-lea îl avea față de libertatea de cercetare și de expresie a Părinților conciliari și pentru acțiunea Duhului Sfânt în cadrul Conciliului.

Pe de altă parte, papa intrase deja în „clima de reînnoire” a conciliului, și în acest sens se arată deschis față de dimensiunea dialogică a culturii moderne și a concepției față de adevăr, insistând asupra imprimării unui astfel de caracter întregii misiuni a Bisericii. Nu lipseau nici curente teologice intraecleziale care promovau dialogul cu modernitatea. Enciclica *Ecclesiam suam* prezintă pe un fond doctrinal accentul ce trebuie acordat pastorației și pune într-o strânsă legătură dialogul (*colloquium*) cu misiunea. Dialogul este prezentat ca una din numeroasele forme posibile a raportului dintre Biserică și lume: acesta presupune o conștiință ecleziastică clară și sigură și nu se poate substrahe riscului relativismului. Este subliniat faptul că predicarea evangheliei are o „supremație insostituibilă”. Enciclica nu prezintă atât o teologie a dialogului în sine, ci mai mult o teologie a misiunii dialogice a Bisericii.

Fără îndoială acest document al lui Paul al VI-lea a exercitat o influență pozitivă asupra redactării celorlalte documente conciliare, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* și

¹⁸⁵ ES 72.

Nostra aetate, imprimând tuturor documentelor conciliare o mai mare expresivitate și capacitate de a explicita teologia misiunii.

3.1. Conciliul al II-lea din Vatican

Atunci când papa Ioan al XXIII-lea, la 25 ianuarie 1959, a anunțat convocarea conciliului, trecuseră aproape paisprezece ani de la sfârșitul celui de-al II-lea Război Mondial, iar pe scena geo-politică și religioasă aveau loc multe transformări la nivelul diferitelor poziții din interiorul creștinismului.

Apariția sionismului și fondarea noului stat al Israelului, mișcările popoarelor arabe, independența popoarelor afro-asiatice, au scos la lumină noi identități religio-culturale și a pus în criză vechiul eurocentrism. Începea de acum era planetară, în care diferitele probleme asumă caracter universal: prăpastia dintre bogați și săraci, opulența și puterea tehnologică a Occidentului, revoluția sexuală și viața familială, reducerea sectoarelor filozofiei în favoarea științelor exacte, unele tentative ale unor teologi de a se substitui magisteriului ecleziastic și criza clerului și a vocațiilor religioase.

Teologia religiilor, în sensul său larg, plecând de la rezultatele studiilor biblice, patristice și a unor filozofii personaliste, începuse să-și pună problema valorii diferitelor religii, a mântuirii necreștinilor, a necesității actului de credință în vederea obținerii mântuirii pentru cine nu a putut să ajungă la revelația iudeo-creștină și care nu a întâlnit Biserica. De asemenea, raportul dintre Cristos, Biserică și mântuire devenise temă a teologiei.

Teologi precum O. Karre, P. A. Liégé, J. Mouroux, Y. Congar, H. de Lubac, J. Daniélou și filozoful J. Maritain aprofundaseră deja dintr-o nouă perspectivă aceste tematici, iar conciliul s-a folosit de aportul lor făcându-și proprii unele dintre pozițiile lor. Amintim în acest sens trei probleme: mântuirea necredincioșilor, valorile obiective ale religiilor necreștine și dialogul în slujba evanghelizării.

Reproducem un text fundamental din *Lumen gentium* în care se afirmă:

„În sfârșit, cei care nu au primit încă Evanghelia, se raportează în diferite moduri la Poporul lui Dumnezeu [...] Într-adevăr, aceia care, necunoscând, fără vina lor, Evanghelia lui Cristos și Biserica Sa, îl caută totuși pe Dumnezeu cu inimă sinceră și se străduiesc, cub impulsul harului, să împlinească în fapte voia Lui cunoscută prin glasul conștiinței, pot dobândi mântuirea veșnică. Providența divină nu refuză ajutoarele necesare pentru mântuire nici acelor care, fără vina lor, nu au ajuns încă la o cunoaștere limpede a lui Dumnezeu și se străduiesc, cu ajutorul harului divin, să ducă o viață dreaptă. Tot ceea ce este bun și adevărat la ei este socotit de Biserică drept o pregătire la Evanghelie și un dar al Aceluia care luminează pe tot omul ca să ajungă să aibă în sfârșit viața.”¹⁸⁶

Gaudium et spes reafirmă același concept, subliniind faptul că Duhul Sfânt este acela care dă tuturor oamenilor de bună voință „posibilitatea de a intra în contact, în modul pe care Dumnezeu îl cunoaște, cu misterul pascal”¹⁸⁷.

În consecință, este redimensionată semnificația axiomei *extra ecclesiam nulla salus* („în afara Bisericii nu există mântuire”). Actul de credință necesar mântuirii este pus în relație cu dreapta conștiință a indivizilor și cu harul mântuitor al unicului Dumnezeu.

În documentele conciliare sunt prezente și unele accentuări care doresc să valorifice unele elemente obiective ale religiilor necreștine, în afară de disponibilitatea inimii oamenilor sau a acțiunii interioare a harului: Biserica, predicând Evanghelia, „face ca orice sămânță bună aflată în mintea și inima oamenilor sau în religiile și culturile popoarelor să nu piară, ci, dimpotrivă, să fie înmprospătată, înălțată și desăvârșită, spre slava lui Dumnezeu, spre rușinarea diavolului și fericirea omului”¹⁸⁸.

Situându-se pe aceeași linie, Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes* atrage atenția tuturor creștinilor care trăiesc în mijlocul altor tradiții religioase

¹⁸⁶ LG 16.

¹⁸⁷ GS 22.

¹⁸⁸ LG 17.

pentru ca „să cunoască bine tradițiile lor naționale și religioase, să descopere cu bucurie și respect germenii Cuvântului ascunși în ele”¹⁸⁹.

Despre dialogul ecumenic tratează Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*, despre cel interreligios - Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra aetate*, cu cei care nu cred – Constituția pastorală despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, și despre cel misionar – Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes*. Aceste forme diferite de dialog au în comun disponibilitatea de a-l înțelege pe cel care este diferit, și nu de a-l condamna în mod gratuit.

Gaudium et spes prezintă un context global în care trebuie citită intuiția dialogică a conciliului, nu doar pentru a relua dialogul intraeclezial, cu creștinii necatolici, cu religiile necreștine și cu toți oamenii¹⁹⁰, ci și pentru ca să trateze despre „colaborarea” și „cooperarea” Bisericii cu realitățile sociale, economice, politice și culturale, despre raportul de schimb reciproc cu istoria în evoluția neamului omenesc¹⁹¹, despre dialogul dintre credință și cultură și despre „înculturarea” credinței, care presupune o atitudine dialogică¹⁹².

De asemenea, și *Dignitatis humanae* insistă asupra dialogului Bisericii cu cultura modernă¹⁹³.

Conciliul și-a făcut proprie și a confirmat doctrina părinților și a scriitorilor creștini ai Bisericii antice referitor la „semințele Cuvântului” și la „pregătirea evanghelică. Munca intensă desfășurată în acest sens de Jean Daniélou dădea astfel roade: este adevărat că nu s-a folosit expresia „semințele Cuvântului” în *Dei Verbum*, dar se face un discurs la un nivel universal. În capitolul I, nr. 3 are ca titlu „Pregătirea revelației evanghelice”, și se afirmă că Dumnezeu „a purtat neîntrerupt de grijă neamului

¹⁸⁹ AG 11.

¹⁹⁰ Cf. GS 92.

¹⁹¹ Cf. GS 44.

¹⁹² Cf. GS 57-58; cf. AG 10-11.

¹⁹³ Cf. DH 1 și 19.

omenesc ca să dea viață veșnică tuturor acelor care caută mântuirea fiind statornici în a face binele”¹⁹⁴.

În *Ad gentes* se vorbește despre mântuirea care „se actualizează în chip tainic în sufletul oamenilor, sau prin inițiativele, chiar și religioase, prin care ei Îl caută în multe feluri pe Dumnezeu”¹⁹⁵.

Valorile prezente în diferitele tradiții religioase trebuie primite și promovate. Acestea sunt „adevărate și bune”¹⁹⁶, „prețioase, religioase și umane”¹⁹⁷, „germeni de contemplație”¹⁹⁸, „aproape o prezență tainică a lui Dumnezeu”¹⁹⁹. Deoarece aceste valori, semințe și germeni, sunt în raport cu mântuirea oferită de Dumnezeu tuturor oamenilor, se poate concluda că această mântuire este prezentă și în mijlocul lor. Prin urmare, toate religiile sunt „istorii de mântuire” asemănătoare cu cea care a caracterizat Vechiul Testament, care ne-a fost transmisă de cărțile sapiențiale și care l-au prevestit pe Cristos²⁰⁰.

În același timp, conciliul recunoaște în religii și unele limite, ambiguități și greșeli²⁰¹, prin urmare este necesar un discernământ bazat pe criterii teologice. O lectură fenomenologică a valorilor tradițiilor necreștine trebuie să stabilească criterii de discernământ la lumina tradiției religioase ce este examinată. De asemenea, o lectură teologico-creștină a valorilor sau non-valorilor trebuie făcută la lumina lui Cristos om-Dumnezeu și a misterului trinitar, fără să se uite bunătatea acelor ființe umane, recunoscută de Conciliul al II-lea din Vatican²⁰². Criteriul cristologic va trebui să constituie punctul fundamental de referință în acest sens²⁰³.

¹⁹⁴ DV 3.

¹⁹⁵ AG 3.

¹⁹⁶ OT 16.

¹⁹⁷ GS 92.

¹⁹⁸ AG 18.

¹⁹⁹ AG 11; cf. AG 3; LG 11.

²⁰⁰ G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, op. cit., p. 82.

²⁰¹ Cf. GS 13, 37, 57; LG 16; AG 8; GS 2, 25.

²⁰² Cf. GS 61, 33; AA 29; PO 17; GE 2; AG 22; LG 8; AA 7.

²⁰³ Cf. GS 38, 61, 37, 58; AG 9, 11, 21; AA 7; LG 13, 17.

3.2. Declarația Nostra aetate

Atunci când Conciliul al II-lea din Vatican și-a început lucrările, nu avea un plan concret în vederea redactării unui document despre relațiile Bisericii Catolice cu celelalte tradiții religioase. Prima inițiativă a avut-o papa Ioan al XXIII-lea, care se îngrijise de evreii persecutați atunci când fusese delegat apostolic la Istanbul, iar în 1959 abrogase expresia *iudaica perfidia* din liturgia celebrată în Vinerea Mare.

În 1962 cardinalul Bea a propus Comisiei centrale un text cu privire la atitudinea creștinilor față de evrei. La început această tematică trebuia să facă parte din documentul cu privire la ecumenism, dar imediat ce s-a elaborat textul au fost reacții puternice din partea țărilor musulmane.

În 1964 papa Paul al VI-lea s-a întâlnit cu evreii și musulmanii în Țara Sfântă. În același an a înființat *Secretariatul pentru necreștini*, iar cel de-al II-lea capitol din schema documentului *De Ecclesia* realizează o expunere a bazei doctrine pentru o reflecție asupra religiilor necreștine. În continuare, este redactat un al doilea și un al treilea text asupra temei. Nu au lipsit reacțiile din partea musulmanilor. Paul al VI-lea a trimis o scrisoare patriarhilor catolici și ortodocși din țările arabe, iar la Congresul euharistic de la Bombay din decembrie 1964 a tratat despre temele Declarației. Au fost făcute mai multe modificări dorite de părinții conciliari. Textul a fost aprobat la 15 octombrie 1965 cu 1763 de voturi *placet* și 250 *non placet*. Printr-o nouă scrutin din 28 octombrie 1965, din 2312 votanți, 2221 au aprobat textul, compus din cinci paragrafe.

Primul paragraf prezintă principiile și motivațiile care fondează dialogul: caracterul istoric, care insistă asupra epocii contemporane de intensificare a raporturilor dintre popoare și a interdependenței lor; caracterul teologico-biblic, care face referință la originea unică a neamului omenesc; caracterul fenomenologico-existențial, care consideră religiile un răspuns la enigmele condiției umane..

Al doilea paragraf tratează despre religiile tradiționale, despre induism și budism, despre elementele de adevăr pe care acestea le conțin și despre dialogul creștinilor cu membrii acestora. Cel de-al treilea paragraf tratează despre islam, fără a vorbi de dialog și

evanghelizare. Al patrulea paragraf se referă la poporul evreu, iar cel de-al cincilea subliniază unica iubire a lui Dumnezeu față de toți oamenii.

În declarația conciliară sunt patru teme de fond. În primul rând este tratată problema mântuirii personale, care este expusă la lumina celorlalte documente citate. Cea de-a doua se referă la valoarea salvifică a religiilor, asupra căreia textul nu se pronunță în mod direct și explicit, chiar dacă recunoaște că religiile au un raport special de aspectele fundamentale ale existenței umane²⁰⁴, cu intenționalitatea religioasă a conștiinței umane²⁰⁵, și cu progresul culturii popoarelor²⁰⁶. Ele sunt „căi, adică doctrine, precepte de viață și rituri sacre” oferite omului pentru ca acesta să poată depăși neliniștea inimii sale. A treia temă de fond o reprezintă raportul dintre credință și revelație²⁰⁷. Ultima tematică este constituită de finalitatea dialogului. Acesta trebuie să exprime același sens pe care îl are și Biserica: „În îndatorirea ei de a promova unitatea și iubirea dintre oameni și chiar dintre popoare, ea examinează aici în primul rând ceea ce oamenii au în comun și ceea ce îi îndeamnă să-și trăiască împreună menirea”²⁰⁸.

Referitor la acest punct trebuie subliniat contextul conciliar al constituțiilor și al decretelor și legătura dintre ontologia Bisericii și misiunea sa. Izvorul este Sf. Treime, care este imaginea Bisericii²⁰⁹ și model de misiune²¹⁰.

Biserica, deoarece este „trimisă să manifeste și să împărtășească iubirea lui Dumnezeu tuturor oamenilor și popoarelor”²¹¹ este „sacrament, adică semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc”²¹² și are misiunea de a promova unitatea și dialogul. Iubirea care unește oamenii în unica imagine a lui Dumnezeu creator este amintită și în concluzia declarației *Nostra aetate*, la nr. 5. Dialogul interreligios, despre care tratează *Gaudium et spes* la nr. 92 trebuie văzut în legătură cu conținutul din *Nostra aetate* la nr. 1 și 5.

²⁰⁴ Cf. NA 1.

²⁰⁵ Cf. NA 2.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ Cf. NA 2, 4.

²⁰⁸ NA 1.

²⁰⁹ Cf. LG 1-10.

²¹⁰ Cf. AG 1-5.

²¹¹ AG 10.

²¹² LG 1; cf. GS 45.

Constatăm că în cadrul conciliului termenii dialog și misiune nu au aceleași valențe. În *Ad gentes* dialogul este văzut ca o premisă sau condiție a activității misionare. În schimb, în *Nostra aetate* termenul este explicat cu claritate și consistență, dar nu este reliefată îndeajuns semnificația și rolul pe care îl are față de misiune, ci doar se reafirmă cu putere că dialogul și misiunea sunt necesare, nu se opun și nu se exclud.

Concepția despre misiune este fundamentală pentru aprofundarea raporturilor cu dialogul interreligios. În perioada post-conciliară se va reanaliza această problematică: misiunea este doar o *plantatio ecclesiae* sau este și o „epifanie” a unei mântuiri deja prezente în religiile care tind spre perfecțiune? De rezolvarea acestei problematice depinde dacă dialogul interreligios trebuie văzut ca un element constitutiv și intrinsec al misiunii.

3.3. Sinodul episcopilor asupra evanghelizării (1974)

Sinodul episcopilor din 1974 a avut ca temă *Evanghelizarea lumii moderne*.

Episcopii asiatici s-au pregătit pentru întâlnire prin „Prima Adunare plenară a Federației Conferinței episcopilor asiatici” de la Taipei (Taiwan). În cadrul acestei Adunări declaraseră că tradițiile religioase sunt „elemente semnificative și pozitive în economia planului divin de mântuire”. Dialogul revelează creștinilor noile bogății ale credinței și învață că pot să primească din tradițiile religioase. Episcopii își afirmă speranța în realizarea „dezvoltării unui concept operativ de evanghelizare care să conțină, ca parte integrantă, dialogul sincer cu marile religii din Asia și cu alte forme de credință înrădăcinate în mod profund, așa cum este animismul”.

În cadrul sinodului, episcopii continentului asiatic au adus o contribuție foarte importantă. S-a ținut cont de „semnele timpurilor”, și s-au aprofundat unele tematici cu privire la dialogul cu celelalte religii, cu necreștinii, atei, marxiștii, la raportul dintre „mântuirea în Biserică” și „mântuirea în religiile necreștine”²¹³. Datorită unor evenimente neprevăzute nu s-a ajuns la elaborarea unui document final. A fost totuși redactată o

²¹³ Cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1975, pp. 891-1023.

scurtă declarație în care se afirmă: „Încrezători în acțiunea Duhului Sfânt care depășește granițele comunității creștine, dorim să încurajăm dialogul cu religiile necreștine astfel încât, dobândind o mai bună înțelegere a noutății Evangheliei și a plinătății revelației, să putem fi într-o poziție mai bună pentru a arăta celorlalți cum adevărul salvific al iubirii lui Dumnezeu se împlinește în Cristos”²¹⁴.

Din conținutul acestei declarații lipsea încă o sinteză între dialog și evanghelizare, între dialog și misiune.

3.4. Exortarea apostolică *Evangelii nuntiandi*

Acest document a fost publicat la un an după încheierea sinodului, la 8 decembrie 1975. Conceptul de evanghelizare este unul amplu, exprimă o „realitate bogată, complexă, dinamică”²¹⁵. „Proclamarea Evangheliei este centrală în evanghelizare”²¹⁶. Creștinismul este supranatural, deoarece „instaurază un raport autentic și viu cu planul lui Dumnezeu, raport pe care alte religii nu reușesc să-l stabilească”²¹⁷. Biserica „există pentru a evangheliza, adică pentru a predica și a învăța, pentru a fi canalul darului harului, pentru a reconcilia păcătoșii cu Dumnezeu, pentru a perpetua sacrificiul lui Cristos în sfânta Liturghie, care este memorialul morții și învierii sale glorioase”²¹⁸.

În document nu se afirmă că necreștinii se mântuiesc *în și prin* alte religii. Tot ceea ce este considerat pozitiv cu privire la acestea face referire la persoana umană care este în continuă căutare. Totuși este amintit că în religii sunt nenumărate „semințe ale lui Dumnezeu” care constituie o autentică „pregătire evanghelică”. Religiile necreștine, chiar dacă au „în interiorul lor ecoul mileniilor de căutare a lui Dumnezeu”²¹⁹ prezintă

²¹⁴ Text citat de J. DUPUIS, *Dialogo interreligioso nella missione evangelizzatrice della Chiesa*, în R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, vol. II, Cittadella Editrice, Assisi 1987, pp. 1245-1246.

²¹⁵ EN 17.

²¹⁶ EN 14, 22.

²¹⁷ EN 53.

²¹⁸ EN 14.

²¹⁹ EN 53.

insuficiențe și dorințe nesatisfăcute și „nu reușesc să stabilească un raport autentic și viu cu Dumnezeu [...] chiar dacă ele întind, pentru a spune așa, brațele către cer”²²⁰.

Frontierele evanghelizării nu trebuie să se rezume la „arii geografice tot mai vaste și la populații tot mai numeroase”, ci trebuie să se „ajungă prin puterea Evangheliei la criteriile de judecată, la valorile determinante, la punctele de interes, la liniile de gândire, la izvoarele de inspirație și la modelele de viață ale umanității, care sunt în contradicție cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu planul de mântuire”²²¹.

În text nu se găsește nici o referire la Duhul Sfânt care lucrează în afara granițelor vizibile ale Bisericii. Spațiul rezervat dialogului interreligios este mai degrabă limitat. Mai mult, nici măcar nu apare termenul de dialog, chiar dacă se acordă o anumită atenție integrării în evanghelizare a tot ceea ce este valid și bun din noile experiențe. Teologia dialogului devine o teologie a misiunii dialogice a Bisericii²²².

3.5. Secretariatul pentru necreștini

Prin scrisoarea apostolică *Progređiente concilio*, din 19 mai 1964, papa Paul al VI-lea a instituit „un consiliu special sau secretariat cu misiunea de a-și îndrepta atenția necesară asupra tuturor acelor care nu fac parte din religia creștină”²²³.

Actualmente această instituție are denumirea de „Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios”. Revista acestui consiliu, *Bulletin* sau *Pro Dialogo*, oferă o bogată documentație referitor la activitatea papei, a consiliului, a Curiei Romane, a diecezelor din întreaga lume, cu aportul teologilor și a experților.

Ne limităm să amintim două documente a Secretariatului: *L'atteggiameto della Chiesa di fronte ai seguaci delle atre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione* (DM, *Atitudinea Bisericii față de membrii altor religii. Reflecții și orientări*

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ EN 19.

²²² Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, op. cit., p. 88.

²²³ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il Dialogo interreligioso nel Magistero pontificio* (Documenti 1963-1993), sub îngrijirea lui FRANCESCO GIOIA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 48.

asupra dialogului și a misiunii) și *Dialogo e annuncio: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo (DA, Dialog și vestire: reflecții și orientări asupra dialogului interreligios și vestirea Evangheliei lui Isus Cristos)*, acest ultim document fiind redactat în colaborare cu Sacra Congregație pentru Evanghelizarea popoarelor.

În primul document, care a fost publicat la 10 iunie 1984, Biserica Catolică a încercat să valorifice experiențele sale dialogice și să ofere „unele elemente în vederea soluționării dificultăților ce pot să apară în misiune din cauza celor două aspecte ale sale, evanghelizarea și dialogul”²²⁴.

Este prima dată când un document oficial tratează într-un mod explicit raportul dintre dialogul interreligios și misiune. Conținutul său ține cont de discuțiile din ambientul teologic și din realitățile Bisericilor locale. Documentul are trei părți: misiunea, dialogul, și raporturile dintre dialog și misiune.

În următoarele rânduri vom trata trei aspecte fundamentale ale dialogului interreligios care sunt prezentate de acest document: mântuirea, valoarea obiectivă a tradițiilor religioase și modul de relaționare dintre dialog și misiune.

În primul rând documentul își fondează discursul său teologic asupra dialogului pe misterul Sf.-ei Treimi: „În misterul trinitar revelația ne arată o viață de comuniune și de schimb reciproc”²²⁵. Iubirea ce provine de la Dumnezeu Tatăl este fără limite de spațiu și de timp, iar Fiul prin întrupare s-a unit cu fiecare om²²⁶. Duhul Sfânt lucrează unde și cum dorește în afara Trupului Mistic, și „ajută și însoțește drumul Bisericii”²²⁷. Biserica este într-o peregrinare continuă către Împărăție, a cărei germen și început este, și trebuie să fie atentă la semințele Cuvântului ce este prezent în tradițiile religioase²²⁸.

²²⁴ DM 7.

²²⁵ DM 20.

²²⁶ Cf. RH 14; DM 24.

²²⁷ DM 24.

²²⁸ Cf. DM 26-27. Ar fi util să se facă o comparație între decretul *Ad gentes* și textul acestui document. *Ad gentes* tratează despre fundamentul trinitar al misiunii (AG 1-5) și reflectă învățătura din *Lumen Gentium* (LG 1-8): misiunea face parte din natura Bisericii, care este formată după imaginea Sf.-ei Treimi. Din această perspectivă ar fi bine să fie aprofundat și documentul pastoral al Conferinței Episcopale Italiene (CEI) *Comunione e comunità missionaria* din 22 iunie 1986 (cf. CCM 4-7).

Referitor la aspectul mântuirii, este subliniat faptul că Duhul Sfânt „lucrează în profunditatea conștiințelor și însoțește drumul secret al inimilor spre Adevăr”²²⁹.

Biserica este prima invitată să meargă către Împărăție și să ducă întreaga omenire împreună cu ea, aceasta fiind ținta finală a tuturor oamenilor²³⁰.

Rezultă că mântuirea este legată de acțiunea Duhului Sfânt care împinge inima omului spre Adevăr și spre Împărăție. Referitor la convertire textul amintește că toți oamenii sunt chemați în mod continuu la ea și că poate să se „nască decizia de a lăsa o convingere spirituală sau religioasă anterioară pentru a se îndrepta către o alta”²³¹. Nu trebuie însă uitat că „orice chemare autentică a lui Dumnezeu presupune întotdeauna o depășire de sine”²³².

Cât privește acțiunea obiectivă a lui Dumnezeu în religii, textul afirmă că Biserica „merge în întâmpinarea popoarelor și a culturilor lor, conștientă că fiecare comunitate umană are germeni de bine și adevăr și că Dumnezeu are un plan de iubire pentru fiecare națiune (cf. *Fap* 17,26-27)”²³³. Deoarece în experiența istorică culturile nu sunt niciodată separate în totalitate de religii, se poate considera că această atenție a planului universal al lui Dumnezeu include și o valorificare pozitivă a religiilor în vederea dobândirii mântuirii. În tradițiile „tuturor acela care cred în Dumnezeu” sunt recunoscute „prețioase elemente religioase și umane.”²³⁴ „Aceste valori se găsesc condensate în marile tradiții religioase”, chiar dacă trebuie să se recunoască faptul că în ele sunt și elemente diferite.

Dialogul este văzut în relație cu legătura dintre misiune și convertire, și în raport cu Împărăția. Din această ultimă perspectivă „dialogul devine un izvor de speranță și factor de comuniune în transformarea reciprocă”²³⁵.

Trebuie evidențiat faptul că elaborarea temei dialogului interreligios constituie o schimbare importantă în orientările post-conciliare oficiale ale Bisericii. Este analizat dialogul de fiecare zi, dialogul prin opere, care vizează în primul rând dreptatea și

²²⁹ *DM* 24.

²³⁰ Cf. *DM* 25.

²³¹ *DM* 37.

²³² *Ibidem*.

²³³ *DM* 41.

²³⁴ *DM* 42

²³⁵ *DM* 43.

libertatea omului, dialogul experților și a experiențelor religioase de rugăciune, de contemplare și de rugăciune²³⁶.

Misiunea constituie o singură sarcină care se poate exercita în mai multe moduri: prezență și mărturie, angajare pentru promovarea socială și pentru libertatea omului, viață liturgică, rugăciune și contemplație, dialog interreligios, vestire și cateheză²³⁷.

„Modalitățile diferite, în funcție de condițiile în care misiunea se desfășoară” arată că este vorba despre un concept dinamic, deschis și evolutiv al misiunii. Prin urmare, se poate afirma că documentul ține cont de Sinodul episcopilor și de Conferințele episcopale din Asia, Africa și America Latină²³⁸.

Ținând cont de evoluțiile istorice în curs de defășurare în diferite părți ale lumii, documentul pune într-o strânsă legătură dimensiunea misiunii, așa cum este prezentată de tradiția apostolică²³⁹ și din istoria misiunii creștine²⁴⁰, cu semnele lui Dumnezeu în lumea contemporană: „Transformările rapide din lume și aprofundarea misterului Bisericii *sacrament universal de mântuire*²⁴¹, au favorizat această atitudine față de religiile necreștine”²⁴².

Textul nu precizează legătura dintre diferitele forme de dialog. Se poate deduce că există o distincție între dialogul interreligios înțeles în specificitatea sa și dialogul vieții înțeles ca „un stil de acțiune, o atitudine și un spirit care ghidează conduita [...], norma și modalitățile necesare întregii misiuni creștine și fiecărei părți din ea”²⁴³.

Dialogul în dimensiunea sa de activitate specifică, de slujire eclezială distinctă de toate celelalte, nu țintește în mod direct la convertirea interlocutorului, dar nici nu poate să fie trăit într-o Biserică particulară sau în cea universală dacă este separată de celelalte carisme și slujiri. Comuniunea este legea fundamentală a Bisericii.

²³⁶ Cf. *DM* 39-55.

²³⁷ Cf. *DM* 11-13.

²³⁸ Cf. *DM* 12.

²³⁹ Cf. *DM* 15-16.

²⁴⁰ Cf. *DM* 17.

²⁴¹ *LG* 48.

²⁴² *DM* 2.

²⁴³ *DM* 29.

La întrebarea dacă în Biserică există un dialog ca activitate proprie și specifică, mons. Pietro Rossano a răspuns încă din 1968: „Consider [...] că este legitim să afirm că un nou tip de carismă a apărut în Trupul Mistic al Bisericii [...]. Este vorba așadar de o activitate a Bisericii, care slujește unei finalități esențiale a Bisericii, dar nu este subordonată din punct de vedere al scopului misiunii și convertirii. Aceasta trebuie practică în spirit de mărturie, iar cât privește ultimele aspecte, încredințăm lui Dumnezeu când va fi timpul și momentul oportun”²⁴⁴.

După cum se poate constata, terminologia lui Rossano este puțin diferită de cea care va fi adoptată de enciclica *Redemptoris missio* și de documentul *Dialogo și vestire*.

3.6. Documentul *Dialog și vestire* (19 mai 1991)

Acest document oficial al Bisericii Catolice a fost publicat la puțin timp după enciclica *Redemptoris missio*. Cele două documente sunt călăuzite de aceleași linii orientative, în unitate de gândire și de spirit, chiar dacă tratează două tematici în parte distincte. Merită să ne oprim analiza noastră asupra acestor documente dintr-o perspectivă relațională.

Redemptoris missio afirmă: „Dialogul interreligios face parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii. Fiind înțeles ca o metodă și mijloc pentru o cunoaștere și o îmbogățire reciprocă, el nu este în opoziție cu misiunea *ad gentes*, dimpotrivă, are legături speciale cu ea și este o expresie a acesteia”²⁴⁵. Prin urmare este indicată o relaționare între „dialogul interreligios” și „misiunea”. În capitolul V din *Redemptoris missio* se arată că misiunea are diferite forme, printre care și cea a dialogului, dar „dialogul nu dispensează de la evanghelizare” deoarece „mântuirea vine de la Cristos”²⁴⁶ și nu de la om, oricât de religos ar fi el. În continuare, enciclica afirmă: „Din perspectiva economiei mântuirii,

²⁴⁴ Textul conferinței mons. Pietro Rossano publicat în *La formazione missionaria del popolo di Dio. Atti dell'ottava settimana di studi missionari dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Vita e pensiero, Milano 1968, pp. 89-100. Fragmentul citat este folosit și de P. Rossano, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 23-24. În 1981 mons. Rossano reafirma același concept cu noi accente în *Dialogo e Missione*, în *Il Regno. Documenti*, nr. 25 (1981), p. 483.

²⁴⁵ RM 55.

²⁴⁶ *Ibidem*.

Biserica nu vede o opoziție între vestire și dialogul interreligios, dar simte necesitatea să le unească în dimensiunea misiunii sale *ad gentes*²⁴⁷. În acest context se face trecerea de la „misiune” la „vestire”.

Relaționarea nu mai este între „dialog” și „misiune”, ci între „dialog” și „vestire”, acest raport fiind și titlul celui de-al doilea document al Consiliului Pontifical pentru dialogul interreligios. Motivațiile teologice ale acestei precizări se fundamentează pe Isus Cristos care „este calea, adevărul și viața”, pe apelul la credință și la botez, și pe necesitatea Bisericii, care „este calea comună de mântuire [...]: doar ea posedă plinătatea mijloacelor de mântuire”²⁴⁸. Tratatând în mod direct dialogul interreligios, enciclica afirmă: „Dialogul spre o purificare și o convertire interioară care, dacă este urmată în spirit de docilitate față de Duhul Sfânt, va fi fructuoasă din punct de vedere spiritual”. În continuare adaugă: „Dialogul este o cale către împărăție și va da cu certitudine roadele sale, chiar dacă timpurile și momentele sunt rezervate Tatălui (cf. *Fap* 1,7)”²⁴⁹.

În acest sens, documentul *Dialog și vestire* este foarte explicit:

„Dialogul interreligios nu are ca scop doar o înțelegere reciprocă și raporturi de prietenie. El ajunge la un nivel mai profund, care este acela al spiritului, unde schimbul și împărtășirea consistă într-o mărturie reciprocă a propriului crez și într-o descoperire comună a propriilor convingeri religioase. Prin intermediul dialogului, creștinii și ceilalți sunt invitați să aprofundeze angajarea lor religioasă și să răspundă, printr-o atitudine sinceră, la chemarea personală a lui Dumnezeu și la darul gratuit pe care El îl face cu sine însuși, dar care trece întotdeauna, așa cum afirmă credința noastră, prin mijlocirea lui Isus Cristos și lucrarea Duhului său²⁵⁰.

Textul afirmă în continuare: „Cu acest obiectiv, adică o convertire mai profundă a tuturor la Dumnezeu, dialogul interreligios are deja o valoare a sa proprie”²⁵¹. Prin urmare, dialogul are specificitatea sa. Această „convertire” la Dumnezeu de care se vorbește nu este echivalentă în mod necesar cu o convertire la Cristos și la Biserica Sa,

²⁴⁷ *Ibidem.*

²⁴⁸ *RM* 55.

²⁴⁹ *RM* 56-57.

²⁵⁰ *DA* 40.

²⁵¹ *DA* 41.

deoarece se afirmă în *Dialog și misiune* la nr. 37: „În acest proces de convertire, poate să apară decizia de a lăsa o convingere spirituală sau religioasă anterioară pentru a se îndrepta spre o alta”²⁵². Documentul subliniază și că „prin dialog creștinii pot fi conduși să-și învingă prejudecățile învechite, să-și revadă ideile preconceptuate și să accepte uneori că înțelegerea credinței lor trebuie purificată”²⁵³. La rândul său, „proclamarea numelui lui Isus și invitația făcută persoanelor de a fi discipolii săi în Biserică este o importantă și sfântă îndatorire, față de care Biserica nu se poate substrahe”²⁵⁴. Se face referință la „căile misiunii”, despre care tratează *Redemptoris missio*, în strânsa lor legătură și unitate, care în caz contrar „ar pierde coeziunea și vitalitatea lor”. Sunt considerate „forme autentice ale misiunii Bisericii”²⁵⁵.

Dialogul este o modalitate de exprimare a sacramentalității Bisericii, „semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc”²⁵⁶.

La nr. 18 este afirmat scopul vestirii: „Dorește să conducă persoanele spre o cunoaștere explicită a ceea ce Dumnezeu a făcut pentru toți, bărbați și femei, în Isus Cristos, și să-i invite să fie discipolii lui Isus, devenind membri ai Bisericii”²⁵⁷. Este evidențiat faptul că „procesul dinamic al misiunii evanghelizatoare a Bisericii atinge forma sa cea mai înaltă în vestire”. La rândul său, dialogul interreligios descoperă „semințele Cuvântului” în inimile persoanelor și a tradițiilor religioase, discerne valorile pozitive ale căutării umane a lui Dumnezeu, arată cât de mare nevoie este de informare, de a da și de a primi explicații, de a pune reciproc întrebări.

Motivația de fond a dialogului este un teologică, deoarece „Dumnezeu, într-un dialog realizat de-a lungul timpurilor, a oferit și continuă să ofere mântuirea umanității”²⁵⁸. Referitor la mântuire, textul reafirmă că „toți bărbații și toate femeile care sunt mântuiți participă, chiar dacă într-un mod diferit, la același mister al mântuirii în Isus Cristos prin lucrarea Duhului său”.

²⁵² *Ibidem.*

²⁵³ DA 49.

²⁵⁴ DA 76.

²⁵⁵ *Ibidem.*

²⁵⁶ DA 80, care citează LG 1.

²⁵⁷ DA 81.

²⁵⁸ DA 38.

În orizontul salvific raportul dintre Biserică și Împărăție este explicit. Biserica este germenul și începutul Împărăției²⁵⁹, este sacramentul în care Împărăția este prezentă deja în mod misterios. O lectură atentă a textului ne permite să ne dăm seama că ceea ce Conciliul al II-lea din Vatican afirma despre necreștini, „în diferite feluri raportați la Poporul lui Dumnezeu” (*LG* 1), este înțeles în acest context ca fiind raportați la Împărăție, deoarece „realitatea incipientă a acestei Împărății se poate găsi și dicolo de granițele vizibile ale Bisericii, de exemplu în inimile membrilor altor tradiții religioase”²⁶⁰.

Împărăția este prezentă și în Biserică, deoarece „ea este și este germenul și începutul”, așa cum vedeam anterior. Mai mult, Biserica nu poate fi despărțită de Împărăție, așa cum a afirmat papa Ioan Paul al II-lea într-o cuvântare ținută episcopilor indieni (14 aprilie 1989).

Motivul este că Biserica și împărăția sunt „inseparabile de persoana și opera lui Isus”. Nu este explicat în mod suficient dacă realitatea incipientă a Împărăției este prezentă în mod obiectiv în vizibilitatea istorică a tradițiilor religioase, privite din perspectiva revelației creștine, sau în conștiința persoanelor²⁶¹. Se afirmă că tradițiile religioase sunt valorificate în mod substanțial pozitiv fie în „practica a ceea ce este bun”, fie în urmarea „a ceea ce li dictează conștiința”. Aceste aspecte sunt puse în relație cu răspunsul dat invitației lui Dumnezeu și receptarea „mântuirii lui Isus Cristos, chiar dacă nu îl recunosc ca Mântuitor al lor”²⁶².

Biserica, „în măsura în care poartă semnul limitelor umane, ar putea fi pusă în discuție” în cadrul acestui dialog. Dar, dacă comparăm căutarea creștinilor și a necreștinilor trebuie să concludem că „este mult mai dificil să identificăm în tradițiile religioase elemente de har, capabile să susțină răspunsul pozitiv al membrilor lor la chemarea lui Dumnezeu”²⁶³.

²⁵⁹ Cf. *DA* 34 și 59.

²⁶⁰ *DA* 35.

²⁶¹ Cf. *DA* 35.

²⁶² *DA* 29.

²⁶³ *DA* 30.

3.7. Enciclica *Redemptoris missio*

Magisteriul lui Ioan Paul al II-lea a fost bogat în intervenții cu privire la dialogul interreligios și la rolul său în misiunea eclezială. Chiar în prima sa enciclică, *Redemptoris hominis* (4 martie 1979), el interpretează dialogul în cadrul misiunii Bisericii și dintr-o perspectivă cristocentrică²⁶⁴. Un astfel de dialog se fondează, conform suveranului pontif, pe unitatea lui Cristos cu fiecare om, pe prezența „germenilor Evangheliei” și pe lucrarea Duhului Sfânt, care suflă acolo unde dorește²⁶⁵.

Dialogul și evanghelizarea au fost mereu corelaționate în gândirea acestui papă. În acest sens, este fundamental discursul făcut în fața Curiei Romane la 22 decembrie 1986²⁶⁶. Reevocând „extraordinarul eveniment care s-a desfășurat la Assisi, la 27 octombrie al aceluiași an”, întâlnirea reprezentanților religiilor și a confesiunilor creștine din întreaga lume, remarcă că „aceeași identitate a Bisericii Catolice, conștiința pe care o are de sine, a fost întărită la Assisi”²⁶⁷.

Enciclica *Redemptoris missio* insistă mai ales pe misiunea *ad gentes*, subtitlul său fiind peremptoriu: „Despre permanenta validitate a mandatului misionar”. Papa este preocupat de concepțiile greșite despre mântuire și misiune, de reduționismul antropocentric, de indiferentism și de unele interpretări greșite ale conciliului. Această enciclică continuă orientarea și spiritul celor trei enciclice anterioare: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* și *Dominum et vivificantem*.

În primul capitol este dezvoltată în mod original tema lui Isus Cristos unicul mântuitor, analizând textul din *Fap* 4,10-12: „În nimeni altul nu este mântuire: înt-adevăr, nu este sub cer alt nume dat oamenilor, în care să fie stabilit că ne putem mântui”.

²⁶⁴ Cf. *RH* 10.

²⁶⁵ Cf. *RH* 11-14.

²⁶⁶ Cf. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il Dialogo interreligioso nel Magistero pontificio*, op. cit., pp. 429-439.

²⁶⁷ *Ibidem*, nr. 570, p. 436. Și enciclica *Dominum et vivificantem* oferă reflecții profunde pentru o teologie pneumatologică a dialogului.

„Această afirmație adresată sinedriului are o valoare universală, deoarece pentru toți – iudei sau păgâni – mântuirea nu poate veni decât de la Isus Cristos”²⁶⁸.

Este vorba despre unicitatea lui Isus Cristos derivantă din natura sa de a fi „autorevelația definitivă a lui Dumnezeu”. Isus Cristos nu este un simplu intermediar al divinității în univers și în istorie; nu este o figură mitică. El este mediatorul istoric și definitiv al mântuirii. Mijlocirea sa unică și universală constă în istoricitatea sa unică și particulară, din unicitatea întrupării. Isus înviat de Tatăl este cel care a trecut de la singularitatea istorică la universalitate: „Această singularitate unică a lui Cristos îi conferă o semnificație unică și universală”²⁶⁹.

Relaționarea cu Sf. Treime este dezvoltată dintr-o perspectivă istorico-salvifică și pascală, motiv pentru care primele trei capitole – „Isus Cristos unicul mântuitor”, „Împărăția lui Dumnezeu” și „Duhul Sfânt protagonist al misiunii” – prezintă o structură dinamică.

Documentul vorbește despre Biserică în toate cele trei capitole, deoarece Cristos a dorit ca ea să participe la misterul mântuirii lui Dumnezeu. Biserica este a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, de aceea este evidențiat dinamismul misionar și dialogic al Sf.-ei Treimi.

Documentul insistă pe o aprofundare teologică a relațiilor dintre creștinism și celelalte tradiții religioase. Mijlocirea „unică și universală” a lui Isus Cristos nu exclude „medieri de alt tip și de altă natură”²⁷⁰. Prin urmare, este utilă interpretarea unor figuri mistice amintite de unele tradiții religioase nu doar din punct de vedere fenomenologico-istoric, ci și din punct de vedere teologico-salvific, rolul istorico-teologic al fondatorilor și liderilor lor, scrierile sacre, experiențele sacrale, simbolurile și miturile. Dar, amintește Ioan Paul al II-lea, „medierile de orice tip sau natură [...] iau semnificație și valoare doar de la aceea a lui Cristos și nu pot să fie înțelese ca paralele și complementare”²⁷¹.

²⁶⁸ RM 6.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ RM 5.

²⁷¹ *Ibidem*.

Dacă sintetizăm punctele centrale, așa cum am făcut și pentru celelalte documente, putem face *trei considerații*. Prima se referă la mântuirea necreștinilor, dintr-o perspectivă cristocentrică. Tuturor oamenilor le este oferită posibilitatea reală de mântuire în Cristos: „Dacă este destinată tuturor, mântuirea trebuie pusă în mod concret la dispoziția tuturor”. Celor „care nu au posibilitatea să cunoască, să accepte revelația Evangheliei, sau să intre în Biserică [...] mântuirea este accesibilă în virtutea unui har care, chiar dacă are o relație misterioasă cu Biserica, nu îi introduce în mod formal în ea, ci îi luminează în mod adecvat cu condiția lor interioară și ambientală. Acest har provine de la Cristos, este rodul sacrificiului său, și este insuflat de Duhul Sfânt: el permite fiecăruia să ajungă la mântuire prin libera sa colaborare”²⁷².

Împărăția lui Dumnezeu nu poate fi separată de Cristos sau de Biserică: „Desigur, ea nu este un scop în sine, ci este orientată spre Împărăția lui Dumnezeu, fiind germele, semnul și structura acesteia. Dar, dacă Biserica se distinge de Cristos și de Împărăție, ea este în același timp legată în mod inseparabil și de unul și de alta”. Așadar, „Biserica este calea obișnuită de mântuire și numai ea posedă plinătatea mijloacelor de mântuire”²⁷³.

A doua considerație se referă la valoarea tradițiilor religioase. „Prezența și activitatea Duhului nu este doar la nivelul indivizilor, ci și la nivelul societății, a istoriei, a popoarelor, a culturilor, a religiilor [...]. Tot Duhul Sfânt presară semințele Cuvântului prezente în rituri și culturi, și le prăgătește să se coacă în Cristos”²⁷⁴.

Biserica afirmă prin documentele conciliare că „Isus cel înviat lucrează în inimile oamenilor cu harul Duhului său”²⁷⁵, de aceea „Dumnezeu nu încetează să-și facă simțită prezența în diferite moduri nu numai în persoanele singure, ci și în mijlocul popoarelor prin intermediul bogățiilor lor spirituale [...], chiar dacă conțin lacune, lipsuri și erori”²⁷⁶.

Interlocutorii Bisericii nu sunt religiile, ci popoarele, de aceea are misiunea să discearnă acțiunea Duhului Sfânt, pentru că El este cel care o conduce să descopere, să promoveze și să primească prin intermediul dialogului darurile insuflate în toți oamenii și

²⁷² RM 10.

²⁷³ RM 18, 55.

²⁷⁴ RM 28.

²⁷⁵ GS 38.

²⁷⁶ RM 55.

în toate popoarele. Același concept este exprimat cu alți termeni: „dimensiunea temporală a Împărăției este incompletă dacă nu este corelată cu Împărăția lui Cristos prezent în Biserică și orientat spre plinătatea escatologică”²⁷⁷.

Așadar, „Biserica este sacrament de mântuire pentru întreaga omenire [...]. La acest itinerariu de convertire la planul lui Dumnezeu Biserica contribuie cu mărturia sa, cu activitățile sale, așa cum este dialogul, promovarea umană, angajarea pentru dreptate și pace, educația și îngrijirea bolnavilor, asistența săracilor și a celor mici [...] și cu mijlocirea sa”²⁷⁸.

Cea de-a treia considerație se referă la importanța misiunii la necreștini, care conferă dimensiunii misionare a Bisericii „semnificația sa fundamentală” și „actualizarea sa exemplară”²⁷⁹. Vestirea „are permanent prioritate”. Dialogul interreligios „face parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii”, este în strânsă legătură cu înculturarea Evangheliei și nu dispensează de la evanghelizare²⁸⁰.

3.8. Documente magisteriale succesive cu privire la dialogul interreligios

Scrisoarea apostolică *Tertio millennio adveniente*, în care a fost tratată pregătirea pentru Jubileul din 2000, reafirmă cristocentrismul lui Ioan Paul al II-lea. Papa evidențiază valoarea universală a Întrupării: „Datorită Cuvântului, lumea creaturilor se prezintă ca un *cosmos*”, adică ca un univers ordonat, și amintește încă odată că „Întruparea Fiului lui Dumnezeu s-a unit într-un mod anume cu fiecare om”²⁸¹.

Pedagogia divină „în Cristos [...] ajunge la scopul său: într-adevăr, El nu se limitează să vorbească *în numele lui Dumnezeu*, așa cum au făcut profeții, ci este însăși

²⁷⁷ RM 20.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ RM 34.

²⁸⁰ RM 44, 52, 55.

²⁸¹ TMA 5-6.

Dumnezeu care vorbește în Cuvântul său făcut carne”. Este subliniat punctul esențial prin care creștinismul se diferențiază de celelalte religii în cadrul cărora a fost exprimată încă de la început căutarea lui Dumnezeu din partea oamenilor. În Cristos Dumnezeu vorbește fiecărui om, și fiecare om devine capabil să răspundă lui Dumnezeu: „Cristos este împlinirea dorinței tuturor religiilor lumii și este unicul și definitivul port”²⁸².

„Prin Cristos eternitatea a intrat în timp. Acest fapt exclude reîncarnarea sau concepția ciclică a timpului. A intra în *plinătatea timpurilor* înseamnă, așadar, a ajunge la capătul timpului și a ieși din granițele sale, pentru a întâlni împlinirea în eternitatea lui Dumnezeu”²⁸³.

Anul liturgic poate să ofere ocazii de dialog cu liturgiile cosmice a popoarelor din Asia și cu dorința caracteristică multor occidentali contemporani de a participa la veșnicie încă din această lume temporală. Unul din aspectele spiritului de dialog ce trebuie să anime Biserica cu ocazia Jubileului, afirma papa, „este purificarea prin părerea de rău, de greșeli, infidelități, incoerențe, întârzieri”, de consimțământul manifestat, mai ales în anumite secole, față de metodele de intoleranță și chiar de violență folosite în slujirea adevărului. Este citată atenționarea din *Dignitatis humanae*: „Adevărul nu se impune decât în virtutea adevărului însuși, care pătrunde în minți într-un mod suav și în același timp viguros”.

Această temă este reluată și în enciclica lui Ioan Paul al II-lea *Ut unum sint* din 25 mai 1995, în diferite întâlniri ale papei, la Assisi, în Germania, la Santo Domingo, la Yaoundé și culminează cu celebrarea liturgică din 12 martie 2000, prima duminică din Postul Paștelui, în cadrul căreia s-a cerut iertare Domnului, Dumnezeuul tuturor oamenilor, pentru creștinii care au aprobat metodele de intoleranță, care au pronunțat cuvinte și au adoptat comportamente dictate de orgoliu, ură, din dorința de a-i domina pe ceilalți, de dușmănie, sau au disprețuit culturile și religiile lor²⁸⁴.

²⁸² TMA 6.

²⁸³ TMA 9.

²⁸⁴ Cf. G. Favaro, *Il dialogo interreligioso, op. cit.*, p. 104.

Aceste intervenții papale au lăsat spațiu la multe discuții teologice cu privire la adevărul care este deținut de Biserică, la sfințenia sa, la identitatea și continuitatea în timp, la capacitatea sa de a interpreta istoria și autocritica.

Comisia Teologică Internațională a analizat aceste teme prin documentul *Memorie și reconciliere: Biserica și greșelile trecutului*, încercând să sublinieze și implicațiile previzibile pe plan misionar, ecumenic, interreligios, și în dialogul cu culturile și societățile civile²⁸⁵. În aceste reflecții este arătată încrederea în puterea intrinsecă a adevărului, în prezența lui Cristos și a Duhului Sfânt în viața Bisericii. De asemenea, este indicat să nu se exagereze aspectele negative ale încercărilor de dialog ce se confruntă cu probleme: „Trebuie ținut cont de faptul că aceste acțiuni vor putea să crească credibilitatea mesajului, deoarece se nasc din ascultarea față de adevăr și urmăresc rezultate concrete de reconciliere”²⁸⁶. În consecință, este nevoie de o căutare a transparenței, de umilință și de depășirea oricărei tentative de absolutizare a sacralului. Este vorba despre valori dialogice profunde. O regândire a chestiunilor teologice care emerg din această schimbare de atitudine a Bisericii poate să întărească spiritul dialogic și să ofere ocazii și motivații pentru o metodologie a dialogului interreligios și o fidelitate sinceră față de Evanghelie.

Biserica dialoghează cu lumea contemporană pluralistică, cu trecutul său și al popoarelor pe cale întâlnește. Reconcilierea judecății istorice cu judecata teologică asupra unor acțiuni nu trebuie despărțită de luarea de cunoștință că între Biserică și trecut există înstrăinare și apartenență, are loc o „fuziune de orizonturi” în care primează actul de comprehensiune²⁸⁷.

Aceste considerații sunt valabile și pentru interpretarea altor tradiții religioase și a textelor lor sacre. Dialogul interreligios și ermeneutica sunt inseparabile.

În legătură cu cererea de iertare a Bisericii pentru vinele sale din trecut și pentru a înțelege deosebirea făcută de Comisia Teologică între „sfințenia Bisericii” și „sfințenia în

²⁸⁵ Cf. *MeR* 6.3.

²⁸⁶ *MeR* 6.3.

²⁸⁷ Cf. *MeR* 4.1.

Biserică”²⁸⁸. Trebuie să se țină cont de ceea ce afirma papa Ioan Paul al II-lea în enciclica *Dominum et vivificantem* și în *Redemptoris missio* despre prezența Duhului lui Cristos la nivel diacronic și sincron în lume, în religii și în Biserică, chiar dacă în muri diferite.

Toate intervențiile magisteriului făcute cu ocazia Jubileului din 2000 au subliniat centralitatea și unicitatea lui Cristos: „Nașterea lui Isus la Betleem nu este un eveniment ce aparține trecutului, ci privește întreaga istorie a umanității: prezentul nostru și viitorul lumii sunt luminate de prezența sa”²⁸⁹. Această centralitate a lui Cristos fixează Biserica pe locul său potrivit, o face „eveniment sacru universal de mântuire; o îndeamnă să-și revadă trecutul și să ceară mereu iertare. Această atitudine se naște din spiritul de comuniune și de reconciliere, care o animă și care o pune în istorie în slujba venirii Împărăției lui Dumnezeu”²⁹⁰.

Dacă privim la deciziile recente ale sinoadelor continentale și la respectivele exortații apostolice post-sinodale putem să identificăm noile orientări ale misiunii.

Sinoadele au reafirmat necesitatea dialogului cu religiile și culturile, dar au atras atenția și asupra contestualizării acestuia în procesul de globalizare care afectează tradițiile și modalitățile de dialog: raționalitatea tehnologică, competiția care exclude solidaritatea, comunicarea informatizată care se debarasează de responsabilitatea personală, sunt produsele Occidentului. Chiar dacă sinoadele nu au găsit soluții definitive pentru aceste pericole, se insistă mult pe o nouă sensibilitate ce caracterizează raporturile dintre religii în noul context al globalizării. Bisericile sunt conștiente că popoarele extraoccidentale, dacă pe de o parte acceptă tehnologia Occidentului, pe de altă parte refuză stilul de viață al acestuia, și există riscul ca Occidentul să fie identificat cu creștinismul. Părinții sinodali au înțeles că pentru a dialoga cu religiile și culturile nu este îndeajuns să se apeleze la libertatea conștiinței, asupra căreia Occidentul a insistat până acum, ci și la valorile culturale și religioase ale grupurilor umane în care activează misiunea.

²⁸⁸ Cf. *MeR* 3.2; cf. *Il cristianesimo e le religioni*, nr. 25.

²⁸⁹ *Incarnationis mysterium*, nr. 1.

²⁹⁰ *Il cristianesimo e le religioni*, nr. 75.

Din punct de vedere dialogic acest nou context al globalizării presupune o reconsiderare a istoriei Occidentului, care astăzi se întâlnește cu alte istorii: ele constituie, conform credinței creștine, o unică istorie a mântuirii. Culturile și religiile popoarelor de astăzi sunt rezultatul unei lungi sinteze culturale și religioase. Poate exigența cea mai profundă care se naște din lectura globală a sinoadelor este aceea de interpreta creștinismul într-un nou mod, cu criterii ce trebuie folosite de istoria fiecărui popor. Doar în acest fel autoconștiința Bisericii și a religiilor poate să crească în armonie, iar dialogul trebuie văzut în acest orizont.

Un alt aspect pus în evidență de sinoade este valoarea săracilor. Biserica se identifică mai mult cu Cristos, dacă este aproape de sărăcia umană prezentă pe toate continentele.

S-a atras atenția asupra pericolului reprezentat de „etnicitatea Bisericilor”, care poate să obstaculeze deplina comuniune din Biserica universală. În același timp s-a subliniat importanța Bisericilor particulare pentru ca dialogul să nu fie abstract și aplatizat.

Întreaga omenire este deschisă în fața transcendentului. Faptul că Isus Cristos este deplina revelație nu trebuie să ne împiedice să recunoaștem că „experiențe și intenții, expresii și înțelegeri diferite, care provin uneori din același *eveniment transcendent*, dau o mare valoare dialogului interreligios. Prin intermediul acestuia se poate îmbunăți procesul personal de interpretare și de înțelegere a acțiunii mântuitoare a lui Dumnezeu”²⁹¹.

Actualmente se asistă la apariția unui tip de prozelitism agresiv din partea unor grupuri religioase, care prezintă conotații negative. Pe de altă parte, invocarea statului pentru a pune capăt conflictelor religioase ce ar putea să se ivească din acest motiv ar însemna favorizarea unei limitări a libertății de conștiință și neacceptarea laicității statului. Ideal ar fi ca diferitele comunități religioase să reușească să ajungă la un acord fără a se apela la o putere coercitivă impusă din exterior²⁹².

²⁹¹ *Il cristianesimo e le religioni*, nr. 25.

²⁹² Cf. S. Ferrari, *Autodisciplinazione delle religioni*, în *Il Regno – Attualità*, nr. 4 (2000), p. 140.

Dialogul ar putea găsi căile spre o posibilă concretizare al acestui acord, fără să lezeze natura și finalitatea specifică a diferitelor tradiții.

Poate fi utilă o imagine de ansamblu a inițiativelor concrete de dialog întreprinse de Ioan Paul al II-lea: de la întâlnirea de rugăcine pentru pace, ce a avut loc la Assisi în 1986 între reprezentanții marilor religii ale lumii, la apelurile de participare a tuturor – nu numai a creștinilor – la construirea unei culturi a păcii, la actul penitențial din Postul Pașteului din 2000, la reafirmarea orientării de la Assisi în ultima vizită papală la Ierusalim, când și-a exprimat dorința ca evreii, creștinii și musulmanii să facă „tot ceea ce este posibil pentru a transforma conștiința ofenselor și a păcatelor din trecut într-o fermă determinare de a construi un nou viitor în care nu va mai fi altceva decât cooperarea respectuoasă dintre noi”. O afirmație a lui Giancarlo Zizola ne invită la reflecție:

„Poate că secolul al XX-lea trebuie să-și aducă recunoștința față de unii papi, așa cum au fost Ioan al XXIII-lea, Paul al VI-lea și Ioan Paul al II-lea, care au dat o contribuție atât de bogată, inteligentă și răbdătoare la dărâmarea epocii cruciadelor și la construirea unei epoci a dialogului, pregătind terenul pentru ca religiile să fie în slujba păcii și a reconcilierii dintre popoare. Rămâne însă întrebarea dacă membrii Bisericii Catolice sunt destul de atenți la aceste îndemnuri, dacă reușesc să înțeleagă pe deplin importanța acestei provocări, nu doar religioasă, ci și politică și antropologică, și dacă s-au decis în mod serios să nu priveze de rezultate concrete inițiativa adoptată de pap”²⁹³.

3.9. Misiunea și dialogul cu aproapele și străinul

Misiunea Bisericii este caracterizată de invitația, și de răspunsul la aceasta, de a merge în afara sa pentru a-l întâlni pe *celălalt*. Misionarul *ad gentes* trăiește această situație într-un mod special: lasă ceea ce îi este specific, aproape și familiar, pentru a merge într-un ambient necunoscut, străin. Misionarul primește „o chemare care conduce

²⁹³ G. ZIZOLA, *L'ultimo trono. Papa Wojtyla e il futuro della Chiesa*, Il Sole 24 ore, Milano 2001, p. 89.

persoana spre cel care este *altfel*, care transcende măsurile umane și care dorește să primească oamenii prin imensa sa iubire”²⁹⁴.

Biserica trebuie să fie atentă la spiritualitatea poporului la care este trimisă pentru a vesti Evanghelia. Prin spiritualitate se înțelege societatea, cultura și religia. Valorile „spirituale”, într-un sens larg, nu se reduc doar la religie, ci se manifestă și în dimensiunile lor socio-economice, socio-familiale și socio-politice. Prin urmare, creștinii „trimiși” trebuie să fie animați de iubirea și de speranța creștină, atenți față de cei mai săraci și slabi.

Este necesară o spiritualitate a *înculturării*, aspect care presupune o atitudine de receptivitate și de împărtășire. Trebuie să ținem cont de faptul că suntem străini atunci când mergem într-o arie culturală diferită, și să acceptăm că așa rămânem.

Atenția față de celelalte religii este necesară fie în dialog, fie în vestire. Nu este suficientă atenția acordată doar cărților sacre, doctrinelor și dogmelor; trebuie să se acorde o atenție deosebită și religiozității populare, sapiențiale și existențiale. Aceasta este o religiozitate ce trebuie înțeleasă și prețuită, și presupune o atitudine de deschidere față de ea. Înțelepciunea unui popor nu este bogăția exclusivă a unei religii.

Trebuie să reafirmăm că nu este mereu ușor să stabilim unde ajunge harul și unde se termină o religiozitate pe care am putea să o definim ca fiind „naturală”.

Deseori, atunci când dialogăm cu religiile orientale, este dificil să facem o deosebire între aspectul experiențial și conceptualizarea sa. Poate fi vorba despre o ierarhie diferită de valori (de exemplu, poate domina o *ortodoxie* sau o *ortopractică*).

De asemenea, în schimbul reciproc cu experiențele și disciplinele raționale ale altor religii este necesară o anumită vigilență pentru a ne putea da seama dacă anumite idei și valori pot intra în propriul nostru patrimoniu. În acest sens, este indispensabilă părerea experților și o atitudine prudentă.

²⁹⁴ A. A. ROEST CROLLIUS, *La fede cristiana nell'incontro con la spiritualità dei popoli e delle religioni*, în *Ad Gentes*, nr. 6 (2000), p. 109.

Verificarea cunoștințelor

1. Ce anume afirma Cicero în „De natura deorum”?
2. Cine au fost fondatorii doctrinei „semințelor Cuvântului” și a „pregătirii evanghelice”? Ce afirmau aceștia?
3. Enumerați principiul Păcii de la Augsburg (1555).
4. Enumerați unele dintre personalitățile catolice din secolul al XVI-lea care au întreprins unele acțiuni teologice și filozofice pentru conviețuirea religiilor.
5. Care au fost mișcările culturale care au contribuit la o evoluție pozitivă spre toleranță în secolele XVII-XVIII?
6. Care document oficial a proclamat pentru prima dată libertatea de conștiință?
7. În care enciclopedie papală au fost condamnate tezele lui Lamennais despre libertatea de conștiință?
8. Ce document al Conciliului al II-lea din Vatican a marcat o schimbare fundamentală față de libertatea de conștiință? Cum este văzut raportul dintre ordinea politică și cea morală?
9. Care este conținutul enciclicii *Ecclesiam suam* (6 august 1964), a lui Paul al VI-lea, și a Declarației despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra aetate* (28 octombrie 1965)?
10. Ce afirmă despre dialogul dintre credință și cultură Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* și Declarația privind libertatea religioasă *Dignitatis humanae*?
11. Comentați afirmația Sinodului episcopilor asupra evanghelizării din 1974.
12. Care sunt principiile misiunii dialogice ale Bisericii din exortarea apostolică *Evangelii nuntiandi* (8 decembrie 1975)?
13. Care sunt cele două documente principale ale Secretariatului pentru necreștini și, respectiv, Consiliului Pontifical pentru Dialogul Interreligios?
14. Care este nucleul enciclicii *Redemptoris missio*?

Sigle și abrevieri

1. Documentele Conciliului al II-lea din Vatican

- SC* Constituția despre liturgie *Sacrosanctum concilium*
- IM* Decretul despre mijloacele de comunicare socială *Inter mirifica*
- LG* Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*
- OE* Decretul despre Bisericile orientale catolice *Orientalium ecclesiarum*
- UR* Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*
- CD* Decretul despre misiunea pastorală a episcopilor *Perfectae caritatis*
- PC* Decretul despre reînnoirea vieții călugărești *Perfectae caritatis*
- OT* Decretul despre formarea preoțească *Optatam totius*
- GE* Declarația despre educația creștină *Gravissimum educationis*
- NA* Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra aetate*
- DV* Constituția dogmatică despre Revelația divină *Dei verbum*
- AA* Decretul despre apostolatul laicilor *Apostolicam Actuositatem*
- DH* Declarația despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae*
- AG* Decretul despre activitatea misionară a Bisericii *Ad gentes*
- PO* Decretul despre slujirea și viața preoțească *Presbyterorum ordinis*
- GS* Constituția pastorală despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*

2. Alte documente importante pentru dialogul interreligios

- DM* Documentul Secretariatului pentru necreștini:
Dialog și misiune (10 iunie 1984)
- DA* Documentul Consiliului Pontifical pentru Dialogul Interreligios:
Dialog și vestire (19 mai 1991)
- EN* Exortația apostolică a lui Paul al VI-la:
Evangelii nuntiandi (8 decembrie 1975)
- TMA* Scrisoarea apostolică a lui Ioan Paul al II-lea:
Tertio Millenio Adveniente (14 noiembrie 1994)
- MeR* Documentul Comisiei Teologice Internaționale:
Memorie și reconciliere. Biserica și greșelile din trecut (7 martie 2000)

XI. CONFLICTUL DINTRE CULTURI ÎN GÂNDIREA LUI JOSEPH RATZINGER

În următoarele rânduri nu intenționăm să prezentăm într-un mod exhaustiv viziunea papei Benedict al XVI-lea asupra conflictului dintre culturi din societatea contemporană, nefiind posibilă într-un spațiu restrâns o aprofundare adecvată a operei unuia dintre cei mai prolifici gânditori contemporani, ci dorim să expunem în mod succint unele din reflecțiile sale asupra acestui argument care au fost exprimate în cartea intitulată *L'Europa di Benedetto nelle crisi delle culture*²⁹⁵ (*Europa lui Benedict în criza culturilor*).

În titlul acestei prezentări am folosit o expresie de ansamblu, „gândirea lui Joseph Ratzinger”, deoarece preocuparea actualului suveran pontif (a fost ales papă cu numele de Benedict al XVI-lea la 19 aprilie 2005) față de problemele cu care se confruntă lumea întreagă în general, și Europa în special, cu privire la conflictul dintre culturi, a constituit subiectul mai multor opere ale sale, încă din vremea când era prefectul Congregației pentru Doctrina Credinței (25 noiembrie 1981 – aprilie 2005), pe atunci cardinalul Joseph Ratzinger.

Nu putem să facem o listă completă cu toate intervențiile lui Benedict al XVI-lea pe această tematică, mai ales din noua postură, deoarece papa își exprimă în mod constant prin diferite documente, mesaje, scrisori, și în cadrul a numeroase audiențe, preocuparea față de această problematică pe care el o consideră o adevărată dramă, situându-se pe aceeași linie cu aceea a predecesorului său, papa Ioan Paul al II-lea.

Amintim doar trei opere de referință ale sale: *Svolta per l'Europa? (Schimbare pentru Europa?)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, și *Europa. I suoi fondamentali oggi e domani (Europa. Fundamentele sale astăzi și mâine)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, și lucrarea menționată mai sus, *Europa lui Benedict în criza culturilor*.

²⁹⁵ J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Bologna 2005.

Îl vom lăsa pe autor să ne provoace cu reflecțiile sale profunde, prezentând în următoarele pagini o traducere inedită a unora dintre acestea care au fost făcute în fața studenților de Școala de Cultură Catolică din S. Croce in Bassano, deoarece vom afla motivațiile sale spirituale și umane care l-au determinat să-și exprime poziția în calitate de persoană, simplu creștin și cardinal.

CRIZA CULTURILOR²⁹⁶

I. Reflecții asupra culturilor aflate în conflict în zilele noastre

Trăim un moment caracterizat de mari pericole și de mari posibilități pentru persoana umană și pentru lume, un moment de mare responsabilitate pentru noi toți.

De-a lungul secolului trecut posibilitățile omului și dominarea sa asupra materiei au crescut într-o măsură de neimaginat. Dar această putere a sa asupra lumii a făcut și ca puterea sa de distrugere să ajungă la niște dimensiuni care ne înspăimântă.

În acest sens ne vine în mod spontan să ne gândim la amenințarea terorismului, acest nou război fără granițe și fără fronturi. Teama că acesta poate intra în viitorul apropiat în posesia armelor nucleare sau biologice nu este nefondată și a determinat ca la nivelul statelor de drept să se recurgă la sisteme de securitate asemănătoare cu cele care înainte existau doar în cadrul dictaturilor; rămâne însă senzația că toate aceste precauții nu pot să fie suficiente niciodată, nefiind posibil, și nici de dorit, un control global.

Mai puțin vizibile, dar nu mai puțin neliniștitoare, sunt și posibilitățile de automanipulare pe care omul le poate întreprinde. El a cercetat diferite aspecte ale ființei umane, a descifrat componentele sale, și acum crede că este capabil, pentru a spune așa, să „construiască” singur omul, care astfel nu mai vine pe lume ca dar al lui Dumnezeu, ci ca un produs al acțiunii noastre, produs care, în consecință, poate fi selecționat după criterii fixate de noi.

Astfel, asupra acestui om nu mai strălucește acea lumină de a fi imaginea lui Dumnezeu, care îi conferă demnitate și inviolabilitate, ci numai puterea capacităților umane. Un astfel de om nu mai este decât imaginea unui alt om ... dar care om?

La aceasta se adaugă marile probleme planetare: inegalitate în repartitia bunurilor în lume, sărăcia tot mai mare, exploatarea pământului și a resurselor sale, foamea, bolile

²⁹⁶ Vom traduce integral următoarele două capitole din prima parte a operei *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, op. cit., pp. 27-55.

care amenință întreaga lume, conflictul dintre culturi. Toate acestea demonstrează că față de posibilitățile noastre tot mai mari nu corespunde o egală dezvoltare a energiei noastre morale.

Puterea morală nu a crescut împreună cu dezvoltarea științei, dimpotrivă, s-a diminuat, deoarece mentalitatea tehnică situează morala la nivelul subiectivului, pe când noi avem nevoie de o morală publică, o morală care să știe să răspundă la amenințările care gravitează asupra existenței tuturor.

Adevăratul pericol, cel mai grav din acest moment este reprezentat de acest neechilibru dintre posibilitățile tehnice și puterea morală. Siguranța, de care avem nevoie ca o condiție a libertății și demnității noastre, nu poate să vină din partea unor sisteme tehnice de control, ci poate să izvorască doar din puterea morală a omului: acolo unde ea lipsește sau nu este suficientă, puterea pe care o are omul se va transforma tot mai mult într-o putere de distrugere.

Este adevărat că astăzi există un nou moralism ale cărui cuvinte cheie sunt adevărul, pacea, ocrotirea naturii, cuvinte care fac apel la valori morale esențiale de care avem într-adevăr nevoie. Dar acest moralism rămâne vag și lunecă astfel, aproape în mod inevitabil, spre sfera politico-partinică. El este înainte de toate un pretext folosit față de alții, și prea puțin o îndatorire personală a vieții noastre cotidiene.

Într-adevăr, ce înseamnă dreptatea? Cine anume o definește? Ce trebuie făcut pentru pace? În ultimele decenii am văzut deseori pe străzile și în piețele noastre cum pacifismul poate să devieze spre un anarhism distructiv și spre terorism. Moralismul politic al anilor '70, ce are rădăcini vii încă, a fost un moralism care a reușit să fascineze și tineri plini de idealuri. Dar era un moralism cu o orientare greșită deoarece era lipsit de o gândire senină, și pentru că puneă utopia politică mai presus de demnitatea persoanei umane, demonstrând că poate să ajungă, în numele marilor obiective, să disprețuiască omul. Moralismul politic, așa cum a fost experimentat și cum se prezintă și astăzi, nu numai că nu deschide calea spre o regenerare, ci o și blochează.

Același lucru este valabil, în consecință, și pentru un creștinism și pentru o teologie care reduce esența mesajului lui Cristos, „Împărăția lui Dumnezeu”, la „valorile Împărăției”, identificând aceste valori cu marile cuvinte de ordine din moralismul politic, și proclamându-le, în același timp, ca pe sinteză a religiilor. În acest mod, însă, se uită de Dumnezeu, chiar dacă El este subiectul și cauza Împărăției lui Dumnezeu. În locul său rămân mari cuvinte (și valori) care sunt folosite pentru motiva orice fel de abuz.

Această privire sintetică asupra situației din lume ne determină să reflectăm asupra situației actuale a creștinismului, și implicit asupra fundamentelor Europei; acea Europă care odată, putem să afirmăm, a fost continentul creștin, dar care a fost și punctul de plecare al acelei noi raționalități științifice care ne-a dăruit mari posibilități și din cauza căreia am primit și mari amenințări.

Creștinismul nu a plecat din Europa, prin urmare nu poate fi considerat ca o religie de origine europeană care să aparțină de ambientul cultural european. Dar, în Europa a primit caracterul său cultural și intelectual cel mai eficient din punct de vedere istoric, și rămâne în strânsă legătură cu Europa. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că această Europă, încă din epoca Renașterii, și într-o formă deplină în perioada iluministă, a dezvoltat acea raționalitate științifică care nu doar în epoca descoperirilor geografice a dus la unitatea geografică a lumii, la întâlnirea continentelor și a culturilor, ci care și astăzi, într-un mod mult mai profund, datorită culturii tehnice fondată de știință, oferă o configurație proprie întregii lumi și, mai mult, o uniformizează.

În conformitate cu această formă de raționalitate, Europa a dezvoltat o cultură care, într-un mod necunoscut până acum de umanitate, îl exclude pe Dumnezeu din conștiința publică, fie că este negat în totalitate, fie că existența Sa este considerată nedemonstrabilă, incertă, și în consecință aparține de sfera alegerilor subiective, un ceva oricum irelevant pentru viața publică. Această raționalitate funcțională a comportat o transformare a conștiinței morale la fel de nouă pentru culturile deja existente, fiindcă susține că este rațional doar ceea ce poate proba prin experimente.

Deoarece morala aparține unei sfere total diferite, dispăre ca și categoriile în sine, și trebuie identificată într-un alt mod, deoarece se admite că totuși morala, într-o măsură oarecare, este necesară.

Într-o lume bazată pe calcule, ceea ce determină ce este moral sau nu este calcularea consecințelor. Prin urmare, categoria binelui, așa cum a fost evidențiată de Kant, dispăre. Nimic nu mai este în sine bine sau rău, totul depinde de consecințele pe care le lasă o acțiune. Dacă creștinismul, pe de o parte, a găsit forma sa cea mai eficientă în Europa, trebuie spus pe de altă parte că în Europa s-a dezvoltat o cultură care constituie contradicția în absolut cea mai radicală nu numai a creștinismului, dar și a altor tradiții morale și religioase ale umanității. Prin urmare, Europa experimentează o adevărată „probă de tragere” și se înțelege cât de radicale sunt tensiunile la care continentul nostru trebuie să reziste.

La acest punct trebuie să ne oprim și asupra responsabilităților pe care noi europenii trebuie să ni le asumăm în acest moment istoric: în dezbaterile cu privire la definiția Europei, la noua sa formă politică, nu se dă doar o bătălie „nostalgică de reînțoarcere” a istoriei, ci mai degrabă se decide o mare responsabilitate pentru umanitatea de astăzi.

Să îndreptăm o privire mai atentă asupra acestei opoziții dintre cele două culturi care au marcat Europa. În dezbaterile asupra Preambulului Constituției europene, această opoziție s-a evidențiat în două puncte controversate: problema referirii la Dumnezeu și problema menționării rădăcinilor creștine a Europei. Așa cum prevede articolul 52 al Constituției, sunt garantate drepturile instituționale ale Bisericilor, și ar trebui să fim liniștiți, se afirmă. Dar acest lucru înseamnă că Bisericile își găsesc spațiu în viața Europei doar la nivelul compromisului politic, pe când la nivelul fundamentelor Europei specificitatea conținutului lor nu găsește nici un spațiu.

Argumentele folosite în dezbaterile politice pentru acest „nu” categoric sunt superficiale, și este evident că mai mult decât să indice adevăratul motiv, îl ascund.

Afirmația că menționarea rădăcinilor creștine ale Europei rănește sentimentele persoanelor necreștine din Europa este puțin convingătoare, dacă ținem cont că este vorba înainte de toate de un fapt istoric pe care nimeni nu-l poate nega. Desigur, această menționare ar conține o referință și la prezent, din moment ce, prin menționarea rădăcinilor, se indică și izvoarele rămase ale orientării morale, adică un factor de identitate al acestei formațiuni care este Europa. Cine s-ar simți ofensat? Identitatea cui ar fi amenințată?

Musulmanii, care în acest sens sunt de multe ori folosiți ca argument, nu se simt amenințați de fundamentele noastre morale creștine, ci de cinismul unei culturi secularizate care își neagă propriile fundamente. Nici concetățenii noștri evrei nu sunt ofenșați de referirea la rădăcinile creștine ale Europei, deoarece aceste rădăcini ajung până la muntele Sinai: poartă amprenta vocii care s-a auzit pe muntele Domnului și ne unesc în marile orientări fundamentale pe care Decalogul le-a oferit umanității.

Același considerat este valabilă și pentru referirea la Dumnezeu: nu menționarea lui Dumnezeu este cea care ofensează membrii altor religii, ci mai degrabă tentativa de a construi o comunitate umană fără Dumnezeu.

Motivațiile acestui dublu „nu” sunt mai profunde decât ceea ce afirmă argumentele folosite. Ele au la bază ideea că numai cultura iluministă radicală, care a ajuns la dezvoltarea sa maximă în timpurile noastre, ar putea să fie constitutivă pentru identitatea europeană. Pe lângă ea ar putea coexista așadar diferite culturi religioase cu drepturile lor respective, cu condiția și în măsura în care respectă criteriile culturii iluministe, și să se subordoneze acesteia.

Această cultură iluministă este definită în mod substanțial de drepturile de libertate; ea vede în libertate o valoare fundamentală care măsoară totul: libertatea alegerii religioase, care include neutralitatea statului; libertatea de exprimare a propriei opinii, cu condiția să nu fie pusă în dubiu chiar acest principiu; ordinea democratică a statului, adică controlul parlamentar asupra organismelor statale; libera formare de partide; independența magistraturii; ocrotirea drepturilor omului și interzicerea

discriminărilor. Cu privire la acest ultim punct se discută și acum, deoarece sunt drepturi al omului problematice, așa cum, de exemplu, este opoziția dintre dorința de libertate a femeii și dreptul la viață al copilului ce trebuie să se nască.

Conceptul de discriminare este tot mai mult amplificat, și astfel interzicerea discriminării poate să se transforme în aceeași măsură într-o limitare a libertății de opinie și a libertății religioase.

În curând nu se va mai putea afirma că homosexualitatea, așa cum învață Biserica Catolică, constituie o dezordine obiectivă în structura existenței umane.

Faptul că Biserica Catolică este convinsă că nu are dreptul să acorde sfințirea preoțească femeilor este considerat de unii ca fiind inconciliabil cu constituția Europei.

Este evident că această afirmare a valorilor de inspirație iluministă, încă nedefinită în totalitate, conține și valori importante pe care, noi creștinii, le prețuim; dar, este la fel de evident că această concepție rău definită, sau deloc definită, a libertății, care stă la bazele acestei culturi, comportă în mod inevitabil unele contradicții; datorită folosirii acestei concepții despre libertate (o folosire ce pare să fie radical) se aduc limitări chiar libertății pe care cu o generație în urmă nici măcar nu puteam să ne-o imaginăm.

O ideologie confuză a libertății conduce la un dogmatism care se demonstrează a fi tot mai ostil față de adevărata libertate.

Ar trebui să ne întoarcem asupra problematicii contradicțiilor interne a formei actuale a culturii iluministe. Mai întâi vom încerca să o definim mai bine.

Face parte din natura sa, fiind o cultură a rațiunii care are o conștiință completă de sine, să aibă pretenția de a fi universală și se autodefinește ca fiind împlinită, fără să aibă nevoie de ajutorul altor completări prin intermediul factorilor culturali.

Aceste două caracteristici se văd în mod clar atunci când se pune problema cine poate să devină membru al Comunității Europene, și mai ales în dezbateră cu privire la intrarea Turciei în această comunitate. Este vorba despre un stat, sau mai bine zis de un ambient cultural care nu are rădăcini creștine, ci care a fost influențat de cultura islamică. Atatürk a încercat să transforme Turcia într-un stat laic, prin implantarea laicismului

maturizat în lumea creștină a Europei pe un teren musulman. Se naște întrebarea dacă acest lucru este posibil: conform tezelor culturii iluministe și laiciste ale Europei, doar normele și conținutul culturii iluministe vor putea să determine identitatea Europei și, în consecință, orice stat care aderă la aceste criterii, va putea să intre în Europa. Nu contează, în final, pe care ramificație de rădăcini această cultură este plantată. Tocmai de aceea, se afirmă, că rădăcinile nu pot să intre în definiția fundamentelor Europei, fiind vorba de rădăcini moarte care nu fac parte din identitatea actuală.

În consecință, această nouă identitate, determinată în mod exclusiv de cultura iluministă, comportă și faptul că Dumnezeu nu are nici o legătură cu viața publică și cu bazele statului.

Deoarece toate acestea sunt prezentate ca fiind logice, ele trebuie să fie și plauzibile. Într-adevăr, ce am putea să ne dorim mai mult dacă nu faptul ca peste tot să fie respectate democrația și drepturile omului? Dar, la acest punct, trebuie să ne întrebăm dacă cultura laicist-iluministă este într-adevăr cultura, proclamată ca universală, a unei gândiri comune a tuturor oamenilor; o cultură care ar trebui să aibă acces peste tot, chiar dacă este implantată pe un *humus* diferit din punct de vedere istoric și cultural. Aceeași întrebare se ridică și referitor la pretenția sa de a fi completă în sine, astfel încât nu mai are nevoie de nici o rădăcină din afara sa.

II. Semnificația și limitele actualei culturi raționaliste

Va trebui să răspundem la aceste ultime două întrebări (cele formulate în încheierea capitolului anterior, *n.tr.*). Referitor la prima, adică la întrebarea dacă s-a ajuns la o filozofie universal valabilă și în totalitate științifică, în care s-ar exprima gândirea comună a tuturor oamenilor, ar trebui să răspundem că fără îndoială s-au făcut progrese importante care pot să aibă o validitate generală: faptul că religia nu poate să fie impusă de stat, și că poate fi acceptată doar în libertate; respectul față de drepturile fundamentale

ale omului egale pentru toți; separarea puterii și controlul puterii. Nu se poate concepe, însă, că aceste valori fundamentale, recunoscute de noi ca fiind general valabile, pot fi realizate în același mod în orice context istoric.

Nu în toate societățile sunt condițiile sociologice pentru o democrație bazată pe partide, așa cum este în Occiden; astfel, completa neutralitate religioasă a statului, în cea mai mare parte a contextelor istorice, trebuie să fie considerată o iluzie. Cu această considerație ne apropiem de problemele ridicate de cea de-a doua întrebare.

Înainte de a răspunde, să clarificăm chestiunea dacă modernele filozofii iluministe, considerate în mod general, pot să reprezinte ultimul cuvânt al gândirii comune a oamenilor. Aceste filozofii sunt caracterizate de faptul că sunt pozitivist, prin urmare antimetafizice, astfel că, în final, Dumnezeu nu poate să aibă în ele nici un loc. Ele sunt bazate pe o autolimitare a rațiunii pozitive, care este adaptată la ambientul tehnic, dar care, acolo unde este generalizată, comportă o mutilare a omului. Conform acestei culturi omul nu mai trebuie să admită nici o instanță morală din afara calculelor sale și, așa cum am văzut, și conceptul de libertate, care la prima vedere ar putea să pară că se poate extinde într-un mod ilimitat, în final duce la autodistrugerea libertății.

Este adevărat că filozofiile pozitivist conțin importante elemente de adevăr. Acestea, însă, sunt bazate pe o autolimitare a gândirii tipică unei determinate situații culturale – aceea a Occidentului modern – neputând sub nici o formă să fie ultimul cuvânt al gândirii. Chiar dacă par să fie raționale, nu sunt vocea gândirii, ci sunt și ele condiționate din punct de vedere cultural, adică condiționate de Occidentul de astăzi.

Prin urmare, aceste filozofii pozitivist nu reprezintă acea filozofie care ar trebui să fie validă într-o bună zi în întreaga lume. Trebuie să afirmăm mai ales că această filozofie iluministă și respectiva sa cultură sunt incomplete. Ea își taie într-un mod conștient propriile rădăcini lipsindu-se de forțele originare din care s-a format, ceea ce este o pierdere fundamentală a umanității, ca să o numim așa, fără de care gândirea își pierde orientarea.

Într-adevăr, astăzi este valabil principiul conform căruia capacitatea omului este măsura acțiunii sale. Ceea ce se știe, se poate pune și în practică. O știință separată de

practică nu mai există, pentru că ar fi împotriva libertății, care este valoarea supremă în absolut. Dar omul știe să facă multe, și știe să facă tot mai multe; dacă această știință de a face nu a și-a găsit o măsură într-o normă morală, poate deveni, așa cum putem să vedem deja, putere de distrugere. Omul *știe* să cloneze oameni, și de aceea *face* acest lucru. Omul *știe* să folosească oamenii ca „depozit” de organe pentru alți oameni, și de aceea *face* acest lucru; *face* pentru că i se pare că este o exigență a libertății sale. Omul știe să construiască bombe atomice, și își pune în practică știința, fiind, pe linie de principiu capabil și să le folosească. Dacă ne gândim bine și terorismul procedează la fel, se bazează pe această modalitate de „auto-autorizare” a omului, și nu pe învățăturile Coranului.

Separarea radicală a filozofiei iluministe de rădăcinile sale devine, într-o ultimă analiză, o renunțare la ceea ce înseamnă persoana umană. Omul, în fond, nu are nici o libertate, ne spun reprezentanții științelor naturale, în totală contradicție cu punctul de plecare al problematicii. El nu trebuie să creadă că este ceva diferit față de alte ființe vii, și de aceea ar trebui tratat ca și ele, ne spun reprezentanții cei mai avansați ai unei filozofii separate în mod total de rădăcinile memoriei istorice a umanității.

Ne-am pus două întrebări: dacă filozofia raționalistă (pozitivistă) este cu adevărat rațională, și în consecință universală, și dacă este completă. Este suficientă sie înseși? Poate, sau chiar trebuie, să considere propriile sale rădăcini istorice legate de domeniul trecutului, și prin urmare de domeniul a ceea ce poate fi considerat valabil doar din punct de vedere subiectiv?

Trebuie să răspundem la cele două întrebări printr-un categoric „no”. Această filozofie nu exprimă deplina gândire a omului, ci numai o parte din ea, și din cauza acestei mutilări nu poate fi considerată sub nici o formă ca fiind rațională. De aceea este și incompletă, și poate să se vindece doar prin restabilirea contactului cu rădăcinile sale. Un copac fără rădăcini se usucă...

Afirmând acestea nu dorim să negăm tot ceea ce este pozitiv și important în filozofia în cauză, ci dorim să afirmăm mai degrabă că are nevoie de completare, deoarece este în mod profund incompletă. Și iată că ajungem din nou să vorbim despre cele două puncte controversate ale Preambulului Constituției europene. Lăsarea deoparte a rădăcinilor creștine nu se demonstrează a fi expresia unei toleranțe superioare care respectă toate culturile în același mod, nedorind să o privilegieze pe nici una, ci mai degrabă absolutizarea unei gândiri și a unei trăiri care se opun în mod radical, printre altele, celorlalte culturi istorice ale umanității.

Adevărata opoziție care caracterizează lumea de astăzi nu este aceea dintre diferitele culturi religioase, ci aceea dintre radicala despărțire a omului de Dumnezeu, de rădăcinile vieții, pe de o parte, și de marile culturi religioase, pe de altă parte.

Dacă se va ajunge la un conflict între culturi, acest lucru nu se va întâmpla datorită conflictului dintre religii – aflate dintotdeauna în contradicție unele cu celelalte dar care, însă, au știut mereu să trăiască împreună – ci datorită conflictului dintre această radicală emancipare a omului și marile culturi istorice.

Prin urmare, și refuzarea referirii la Dumnezeu nu este o expresie a unei toleranțe care vrea să protejeze religiile non-teiste și demnitatea ateilor sau a agnosticilor, ci mai degrabă este expresia unei conștiințe care ar dori să-L vadă pe Dumnezeu șters definitiv din viața publică a umanității și marginalizat la nivelul subiectiv de rămășițe ale trecutului.

Relativismul, care constituie punctul de plecare al acestei mentalități, devine astfel un dogmatism care se crede în posesia definitivei cunoașteri a gândirii, și că are dreptul să considere tot restul doar un stadiu de acum depășit al umanității și care poate să fie relativizat într-un mod adecvat.

În realitate acest lucru înseamnă că avem nevoie de rădăcini pentru a supraviețui și că nu trebuie să-L pierdem din vedere pe Dumnezeu, dacă dorim ca demnitatea umană să nu dispară.

[...] Deoarece creștinii au misiunea să promoveze demnitatea omului și respectul față de viață, vor fi probabil criticați și urâți, dar lumea nu ar putea să trăiască fără de ei.

Lecție ținută de card. Ratzinger

la Școala de Cultură Catolică din S. Croce in Bassano.

„Multiculturalitatea, care este încontinuu și cu pasiune încurajată, reprezintă deseori o formă de abandonare și de renegare a ceea ce este specific, o fugă de rădăcinile proprii. Dar multiculturalitatea nu poate să subziste fără [...] puncte de orientare care să plece de la valorile proprii. Fără îndoială, ea nu poate să dăinuie fără respectul față de ceea ce este sacru. Din multiculturalitate trebuie să facă parte întâlnirea respectuoasă cu elementele sacre ale celuilalt, dar acest lucru îl putem face numai dacă sacrul, Dumnezeu, nu ne este străin.”²⁹⁷

Bibliografie

1. ANGHELESCU, Nadia, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București 1993, 144 p.
2. BĂDILIȚĂ, Cristian, *Nostalgia Europei*: volum în onoarea lui Alexandru Paleologul, în colaborare cu Tudorel Urian, Editura Polirom, Iași, 2003, 287 p.
3. BALAN-MIHAILOVICI, Aurelia, *Istoria culturii și civilizației creștine*, Editura Oscar Print, București, 2001, 313 p.
4. BUJOREANU, Ioan M., *Evreii din România*, Editura Tipografia Academiei Române, București, 1885, 42 p.
5. CAJAL, Nicolae; K.ller, Hary, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, Editura Federației Comunităților Evreiești din România, București, 1996, 664 p.
6. CANTACUZINO, G., *Legăturile dintre civilizațiile orientale și occidentale în lumea antică*, Editura Datina Românească, Vălenii de Munte, 1929, 83 p.
7. CEAUȘESCU, Gheorghe, *Orient și Occident în lumea greco-romană*, Editura Enciclopedică, București, 2000, 328 p.

²⁹⁷ J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 28.

8. CIACHIR, Nicolae, *Istoria slavilor*, Editura Oscar Print, București, 1998, 466 p.
9. COMPAGNON, Antoine; Seebacher, Jacques, *Spiritul Europei*, Editura Polirom, Iași, 2002, 3 vol.
10. CONSTANTINESCU, Pavel, *Bizantinismul în România*, Editura Socec, Iași, 1924, 119 p.
11. CONSTANTINESCU, Viorica S., *Evreul stereotip*, Editura Eminescu, București, 1996, 180 p.
12. COZMA, Teodor, *O nouă provocare pentru educație: interculturalitatea*, Editura Polirom, Iași, 2001, 216 p.
13. CRAINIC, Nichifor, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iași, 1996, 120p.
14. DUȚU, Alexandru, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, Editura Minerva, București, 1978, 271 p.
15. DVORNIK, Francis, *Slavii în istoria și civilizația europeană* Editura ALL Educațional, București, 2001, 630 p.
16. EISENBERG, Josy, *O istorie a evreilor*, Editura Humanitas, București, 1993, 344 p.
17. EȘANU, Andrei, *Contribuții la istoria culturii românești*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, 383 p.
18. GONTA, Alexandru I., *Relațiile romanilor cu slavii de răsărit până la 1812*, Editura Universitas, Chișinău, 1993, 156 p.
19. HILBERG, Raul, *Exterminarea evreilor din Europa*, Editura Hasefer, București, 1997, 2 vol., 336 p.
20. HUNTINGTON, Samuel P., *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. de Radu Carp; pref. de Iulia Moțoc, Editura Antet, București, 1998, 528 p.
21. IORGA, Nicolae, *Bizanț după Bizanț*, Editura 100+1 Gramar, București, 2002, 280 p.
22. LECCA, Radu, *Eu i-am salvat pe evreii din România-Memorii 1931-1944*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Alexandru V. Dita; pref. de Dan Zamfirescu, Editura Roza Vânturilor, București, 1994, 352 p.
23. LEONTIEV, Konstantin, *Bizantinismul și lumea slavă*, Editura Anastasia, București, 1999, 180 p.
24. LEROY-BEAULIEU, Anatole, *Evreii și Antisemitismul*, Editura H. Goldner, Iași, 1892, 153 p.
25. LOVINESCU, Eugen, *Istoria civilizației române moderne*, Editura Ancora, București, 1924-1925, 3 părți.
26. MARRO, Henri-Irenée, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, trad. de Drăgan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 1997, 565 p.
27. MÉRAD, Ali, *Islamul contemporan*, trad. de Gheorghe Țițeica; prefață de Daniela Zaharia, Editura Corint, București, 2003, 134 p.
28. MEYENDORFF, John, *Teologia Bizantină*, trad. de Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune ale Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996
29. MIHĂILĂ, G., *Cultura și literatura română veche în context european: studii și texte*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, 432 p.
30. MIQUEL, André, *Islamul și civilizația sa : din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea*, trad. de Radu Florescu, Editura Meridiane, București, 1994, 2 vol.

31. NIEMIROWER, J., *Evrei celebri : Sinagoga Magna a reprezentanților lui Israel*, București, 1919, 32 p.
32. OIȘTEANU, Andrei, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, București, 2001, 240 p.
33. PANAITESCU, P. P., *Contribuții la istoria culturii românești*, ed. îngrijită de Silvia Panaitescu; prefața, note și bibliografie de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, București, 1971, 639 p.
34. CONSTANTINESCU, Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, ediție îngrijită, prefață și note de Marilena Andrei, Editura Anastasia, București, 1997, 100 p.
35. PELEȘ, Ioan, *Istoria culturii și civilizației românești*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, 95 p.
36. POLEDNA, Rudolf ; Ruegg, Francois și Rus, Călin, *Interculturalitate: cercetări și perspective românești*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2002, 217 p.
37. POPESCU, Dumitru Gh., *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române , București, 1993, 168 p.
38. RIDER, Jacques, *Mitteleuropa*, trad. de Anca Opric; prefața de Andrei Corbea, Editura Polirom, Iași, 1997, 168 p.
39. ROMANATO, Gianpaolo Mario; Lombardo, G. ; Culianu, Ioan Petru – *Religie și putere*, trad. de Maria Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, Editura Nemira, București, 1996, 235 p.
40. RUS, Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994, 344p.
41. SCHUON, Frithjof, *Să înțelegem Islamul : introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Editura Humanitas, București, 1994, 256p.
42. SOLOMOVICI, Tesu, *România Iudaică : o istorie neconvențională a evreilor din România ; 2000 de ani de existență continuă*, Editura Tesu, București, 2001, 2 vol.
43. STERE, Constantin, *Elenismul și iudaismul în civilizația umană*, Editura Adam, București, 1998, 32 p.
44. SOURDEL, Dominique; Sourdel, Janine, *Civilizația Islamului clasic*, trad. de Eugen Filotte, Editura Meridiane, București, 1975, 880 p.
45. SOURDEL, Dominique, *Islamul*, trad. de Liliana Saraiev, Editura Humanitas, București, 1993, 160 p.
46. THORAVAL, Yves, *Dicționar de civilizație musulmană*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997, 332 p.
47. TURCAN, Robert, *Culte orientale în lumea romană*, Editura Enciclopedică, București, 1998, 472 p.
48. YANNARAS, Christos, *Ortodoxie și Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Editura Bizantină, București, 1995, 112 p.
49. ZAMFIRESCU, Dan, *Istorie și cultură*, Editura Eminescu, București, 1975, 236 p .
50. Idem, *România pământ de civilizație și sinteză. Articole și reportaje*, Editura pentru literatură, București, 1969, 136 p.
51. ZAMFIRESCU, Dan ; Iorga, Nicolae, *Sinteza bizantină : conferințe și articole despre civilizația bizantină*, Editura Minerva, București, 1972, 283 p.

52. WIGODER, Geoffrey, *Evreii în lume: dicționar biografic*, trad. Irina Horea, Viviane Prayer și Carmen Stanca, Editura Hasefer, București, 2001, 639 p.
53. xxx, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Fundația pentru Literatură și Artă « Regele Carol II », București, 1939, 1450 p.
54. xxx, *Coranul cel Sfânt și traducerea sensurilor în limba română*, Liga Islamică și culturală din România; ed. a 2-a, Editura Islam, Timișoara, 1999, 770 p.
55. xxx, *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, ed. a 2-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, 2140 p.
56. <http://quintet.ro/biblioteca/carti/istorie/tatar/cuprins.html> Octavian Tatar, *Cultura și civilizația la români*.