

Institutul Ludwig Boltzmann pentru  
Studiul Problematicii Religioase a  
Integrării Europene

*PENTRU O DEMOCRAȚIE A  
VALORILOR: STRATEGII DE  
COMUNICARE RELIGIOASĂ ÎNTR-O  
SOCIETATE PLURALISTĂ*

Seminar internațional organizat la  
Colegiul Noua Europă, București  
30 noiembrie - 1 decembrie 2001

Colegiul Noua Europă

Redactor: Irina Vainovski-Mihai

Pentru o democrație a valorilor: Strategii de comunicare  
religioasă într-o societate pluralistă

Copyright © 2002 – Institutul Ludwig Boltzmann pentru  
Studiul Problematicii Religioase a  
Integrării Europene și  
Colegiul Noua Europă

ISBN 973-85697-3-7

# Novum Apologeticum

Marius LAZURCA

## 1. Preliminarii

În cele care urmează ne propunem două obiective. Cel dintâi este acela de a încerca să aproximăm o definiție a comunicării sociale ca specie a apologeticii. Vom utiliza pentru aceasta ocolul unei comparații istorice: intenția noastră este de a solicita contextului de apariție a primei apologetici creștine sugestii pentru formularea unei apologetici contemporane. Al doilea obiectiv, asociat primului, este de a face un bilanț, fie doar și parțial, al celor spuse în aceste două zile ale întâlnirii noastre la Colegiul Noua Europă.

## 2. Schița unei definiții

O definiție a comunicării sociale a bisericilor ar trebui să străbată mai multe etape. Fixarea unui punct de plecare, orizont minimal în raport cu care să pornească investigația, este prima dintre operațiunile necesare. În al doilea rând, ar trebui să fie invocate câteva criterii de configurare a unei posibile tipologiei a comunicării sociale. Iar în al treilea rând, ar trebui marcate diferențele specifice: ne va interesa ce este, în mod propriu, comunicarea socială a bisericilor prin distincție față de specii înrudite, ținând toate de ceea ce ne-ar plăcea să numim *prezența* bisericilor în lume.

În mod elementar, comunicarea socială descrie intervenția, articulată programatic, a bisericilor în spațiul public. Este modul în care comunitățile ecleziale înțeleg să-și semnaleze, creativ și critic, prezența și participarea la viața întregii comunități cetățenești. În teritoriul public al schimbului și confruntărilor de opinii, Bisericile identifică priorități, domenii de interes, urgențe și sugerează, o dată cu adaptarea contextuală a mesajului lor, o posibilă tipologie a comunicării sociale ecleziale. Trasarea unei deontologii a publicității, formularea unei etici a actului medical, intervenții în sfera politicului – iată doar unele dintre modurile de configurare tipologică a comunicării sociale contemporane. Spectrul *prezenței* publice a bisericilor este, evident, nuanțat și multiplu, iar comunicarea socială – în sensul restrictiv pe care i-l atribuim – nu se suprapune peste practici ale comunicării nu de puține ori înrudite. Din punctul nostru de vedere, distincția fondatoare a comunicării sociale a bisericilor este cea în raport cu dialogul ecumenic: comunicarea intereclezială poate precede sau acompania procesul comunicării sociale, cele două operațiuni rămânând totuși distincte cel puțin prin miză, mijloace și natura partenerilor. Ar mai fi de considerat și diferența dintre comunicarea socială a bisericilor și cateheză, fenomen intraeclezial în care acordul fundamental dintre partenerii dialogului este prin definiție presupus. Distincția între cele două intervine chiar la acest nivel, atâta vreme cât comunicarea socială a bisericilor admite – în chiar definiția sa – divergența punctelor de idei, confruntarea, persuasiunea.

Rezumând cele de mai sus, am spune că, în mod propriu, comunicarea socială a bisericilor descrie dialogul comunităților creștine constituite cu parteneri neecleziali – cu Statul sau cu forme specifice de agregare ale societății civile. Presupoziția de principiu este heteronomia celor doi poli ai dialogului, fapt

care ne conduce la ideea că, în acest fel, comunicarea socială a bisericilor integrează realitatea contemporană a secularizării. Atunci când se decid să practice comunicare socială, bisericile semnaleză de fapt că renunță la ideea că doctrina, credința și practicile creștine ar fi un *de-la-sine-înțeleles* al vieții sociale și că teritoriul bisericilor s-ar suprapune perfect peste întregul spațiu social. De asemenea, prin exercițiul comunicării sociale, bisericile admit și eventualele diferențe ideologice, eventuala „inadecvare” a propriului mesaj la un context de idei distinct. Comunicarea socială pleacă așadar și de la o lucidă poziționare a bisericilor, de la renunțarea la eventualele pretenții hegemonice. În acest fel, comunicarea socială se plasează cel mai adesea sub specia persuasiunii, nu sub cea a simplei confirmări a unor adevăruri comune partenerilor.

Mergând cu raționamentul mai departe, am spune că, în fapt, comunicarea socială este, explicit sau discret, preludiul sau suportul evanghelizării: ca mod de promovare de către biserici a mesajului lor fundamental, comunicarea socială – deși adecvată contextual – are drept orizont necesar anunțarea Veștii celei Bune. Și oricâtă discreție tactică ar impune indiferența religioasă actuală – manifestă mai cu seamă în Occident –, mesajul public al bisericilor creștine nu se poate dispensa de exigența fundamentală a misiunii. De asemenea, oricât de „tehnice” ar fi chestiunile la care bisericile se simt solicitate să răspundă – bioetică, drepturile omului, protecția diverselor minorități etc. –, mesajul lor trebuie să conțină întotdeauna adevărurile fundamentale ale doctrinei.

În felul acesta, comunicarea socială – intervenție a bisericilor într-un mediu neutru, indiferent sau ostil – evocă destul de precis demersul apologetic. În opinia noastră, exercițiul comunicării sociale a bisericilor este în mod

fundamental similar cu o apărare și o îndreptățire a adevărului creștin, într-o lume încercată de tentația ieșirii complete din logica religioasă. Cele de mai jos vor încerca, așadar, să exploreze această posibilă comparație: între, pe de-o parte, situația Bisericii în secolele imediat următoare perioadei apostolice și, pe de altă parte, poziția actuală a comunităților creștine.

### **3. Vârstele Bisericii**

„Vino, doamne Iisuse”,<sup>1</sup> cuvintele care încheie *Apocalipsa Sfântului Ioan*, rezumă și caracterizează ceea ce istoriile ecleziale numesc îndeobște prima vârstă a Bisericii. Debutând odată cu Pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime,<sup>2</sup> Biserica începuturilor creștea orientată de două exigențe esențiale: anunțul Veștii celei Bune a Întrupării și Învierii Mântuitorului,<sup>3</sup> mai întâi, și, în al doilea rând, conștiința acută că „vremea s-a scurtat”<sup>4</sup> și că timpul judecății celei din urmă e aproape. Un dublu – și paradoxal – entuziasm anima tânăra comunitate: bucuria mântuirii, dar și lupta îngrijorată cu păcatul; certitudinea răscumpărării, dar și vigilența perpetuu hrănită de iminența venirii Fiului Omului. În termeni teologici, Biserica era o comunitate apocaliptică și eshatologică, întemeiată – cu alte cuvinte – pe credința că Evanghelia cuprinde *revelația* supremă a Dumnezeuului celui Viu și pe încredințarea că *sfârșitul* istoriei nu poate întârzia.

---

<sup>1</sup> *Apocalipsa*, 22: 20.

<sup>2</sup> *Fapte* 2.

<sup>3</sup> *Fapte* 2: 32.

<sup>4</sup> *I Cor* 7: 29.

Și totuși, după vreo jumătate de veac de la *Apocalipsa* lui Ioan, la mijlocul secolului al II-lea, semnele unei noi epoci începeau să se arate. Biserica însăși se schimba: la început ezoterică prin originile iudaice, dar și prin insignifianță, ea devine din ce în ce mai numeroasă, mai deschisă, mai cosmopolită. Evreii elenizați, păgânii convertiți la iudaism introduc diversitate într-o comunitate pe care chiar unii dintre apostoli o doreau dacă nu ermetică, cel puțin sever selectivă. Nu asistăm desigur încă la convertirile de circumstanță care au urmat deciziilor împăratului Constantin. Și totuși, creștinismul se dovedește curând destul de atractiv pentru a-i convinge nu doar pe iudeii asimilați, ci și pe greci sau romani, nu doar pe cei săraci, ci și pe unii dintre cei bogați și instruiți.<sup>5</sup>

Diversitatea internă și sporita vizibilitate spre exterior a Bisericii au pus creștinilor din ce în ce mai acut o dublă problemă: aceea, pe de-o parte, a asigurării unei coerențe comunitare prin formularea unui crez, a unei *regula fidei* care să solidarizeze comunitatea în jurul unei singure doctrine, dar și aceea, pe de altă parte, de a propune lumii înconjurătoare – cel puțin mefientă, când nu de-a dreptul ostilă – un discurs public. Biserica intră așadar în dialog explicit cu lumea păgână, se întoarce – metaforic vorbind – spre exterior, cu îndoita intenție de a tempera neîncrederea celor ostili și de a-i câștiga pe cei binevoitori. Se poate spune, credem, că acesta este cu adevărat și în toată puterea cuvântului momentul prim al exercițiului dialogal pe care Biserica îl întreține cu lumea și care fundamentează și comunicarea socială creștină.

---

<sup>5</sup> Ideea de a explica răspândirea creștinismului prin convertirea proletariatului mediteranean, de a face așadar din adeziunea la Vestea cea Bună efectul unor frustrări de natură economico-socială este astăzi, din fericire, caducă. Dimpotrivă, cărți ca acelea ale – totuși agnosticului – Peter Brown legitimează explicarea creștinării Imperiului Roman prin evoluțiile de la nivelul elitei.

Epoca aceasta consemnează primele texte apologetice, scrieri al căror specific traversează relativa lor diversitate de compoziție sau ton. Texte adresate elitei publice imperiale – împăratului însuși, ca în cazul *Apologiei* sfântului Iustin, vreunui guvernator provincial, așa cum se întâmplă la Tertullian – apologiile apără creștinismul de acuzațiile cărora, din ce în ce mai mult, trebuia să le facă față: spirit sectar și complotist, ipocrizie morală, cruzimi și scandaloase licențe ritualice, acestea sunt unele din învinuirile recurente. Înainte de a încerca o clasificare tipologică a primei apologetici creștine, se cuvine să evocăm religiozitatea păgână, termenul de comparație al lui Minucius Felix, Iustin Martirul și Filozoful și Tertullian.

#### **4. Pietate și superstiție**

O privire comparativă, oricât de lapidară, asupra religiozității păgâne și a celei creștine indică limpede distanța lor de neconciliat. Ruptura era de altfel marcată de adversitatea mutuală: întreaga perioadă este străbătută de „dialogul” strident dintre, pe de-o parte, groaza creștinilor pentru idolatria patentă a păgânilor<sup>6</sup> și, de cealaltă parte, stupefăcerea – amestec de agresivitate și admirație<sup>7</sup> – a anticilor față de noua credință. Religia unui bun roman nu avea nimic de-a face cu ceea ce, dezinvolt, numim astăzi credință și nici nu presupunea o prea solicitantă investiție emoțională. Peter Brown, unul dintre cei mai subtili istorici ai Antichității târzii, putea să scrie cu

---

<sup>6</sup> „Nelegiuirea cea mai mare a neamului omenesc, cel mai mare păcat al lumii, toată pricina judecății este idolatria.”, Tertullian, *Despre idolatrie* I, 1, trad. Florentina Leucuția, în volumul *Despre idolatrie și alte scrieri morale*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Claudiu T. Arieșan, postfață de Marius Lazurca, p.63.

<sup>7</sup> A se vedea, de exemplu, Marcus Aurelius, *Med.*, XI, 3.



îndreptărire că: „...relația cu un zeu nu cerea mai multă tensiune emoțională decât relația cu un vecin”.<sup>8</sup> Obiectivul acestei *religio* era foarte limpede: bunăstarea comunității, a interesului public, a Cetății. Întemeierea pietății venea din evidența lipsită de dubiu a reușitei romane: Roma, cetatea prin excelență și centru al lumii cunoscute, era punctul de plecare și orizontul ultim al evlaviei cetățeanului fidel. Nu era, de aici, întâmplător faptul că principalul personaj religios al Cetății era cetățeanul, adică bărbatul liber și major, nu era fortuită nici împrejurarea că impietatea nu era o deficiență personală în raportul cu zeii, ci un atentat la bunăvoința zeilor față de întreaga comunitate. Este limpede că *religio* privește responsabilitatea, etimologic, *politică* a cetățeanului, angajamentul său public în destinul istoric al Cetății și că ponderea opiniilor sau preferințelor religioase private în acest angajament era nulă. Cetățeanul nu se putea *converti* la cultul oficial al Cetății, după cum nu se putea aștepta la o bunăvoință a zeilor care să-l vizeze în mod personal și nemijlocit.

Tabloul religiozității tradiționale romane trebuie însă completat cu un fenomen care ne este, astăzi, ceva mai familiar: este vorba de forma personală, privată a pietății. Trebuie spus de la bun început că elita tradițională romană nu avea nici o considerație pentru ceea ce ea numea *superstitio*, adică pentru toate comportamentele exterioare sferei religioase oficiale, dictate, se spunea, de teamă și nedemne, chiar din această pricină, de prestigiul calității de cetățean. Un istoric ca John Scheid afirmă chiar că *superstitio* îi privește mai cu seamă pe cei excluși de la exercițiul religios public, adică pe copii, pe femei, pe sclavi și pe străini.<sup>9</sup> Acest comportament religios era

---

<sup>8</sup> Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1978, p. 36.

<sup>9</sup> J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte, 1985, p.136.

tolerat, însă doar în măsura în care rămânea marginal și privat, adică în măsura în care nu pretindea că se poate substitui cultului Cetății.

Acesta este, descris succint, contextul răspândirii creștinismului. În raport cu această tipologie a religiozității erau considerați apostolii și urmașii acestora, acest gen de a imagina relația cu zeii explică rezerva sau violența cu care discipolii lui Hristos erau priviți. Textele apologetice creștine se nasc în acest mediu: nu doar pentru a evita sau delegitima persecuțiile, ci și pentru a demonstra excelența unei religii noi, dar totuși perfect demne de un cetățean onorabil. Religie străină de Roma, eminentamente personală și, prin urmare, firesc asimilată lui *superstitio*, creștinismul va cere apologeților săi dovada îndoită a curajului și a inteligenței. Sunt virtuți importante, mai necesare poate decât altele în exercițiul comunicării sociale.

## **5. Prudență și franchețe**

Răspunsuri la aceeași adversitate ambientă, apologiile nu sunt totuși compoziții de circumstanță, elementare sau previzibile. Cele mai reușite pun în lumină câteva din inteligențele cele mai remarcabile ale epocii, personalități angajate într-un dialog franc și temerar cu elitele vremii. Legitimați de o poziție socială prestigioasă și de asimilarea desăvârșită a educației destinate aristocrației, apologeți ca sfântul Iustin – Martirul, dar și Filozoful – sau Tertullian interpelează viguros lumea antică și îi pregătesc viitoarea convertire.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Textele la care ne referim în cele de mai jos nu sunt primele scrieri apologetice. Tertullian a fost probabil anticipat de Minucius Felix, iar

Sfântul Iustin procedează afirmativ și încearcă să demonstreze că, în definitiv, nu există nici o diferență esențială între creștinism și spiritualismul sever și august practicat de elita imperială. Mai mult, că ceea ce stoicismul cerea doar de la aristocrație – moderație, ecuanimitate, discernământ – devenea o normă a tuturor creștinilor. Terenul dialogului cu lumea păgână este filozofia: Iustin recapitulează selectiv tradiția înțelepciunii și evocă partizan realități contemporane cu scopul de a proba continuitatea de fapt între platonism sau stoicism, pe de-o parte, și creștinism, de cealaltă parte. Hristos este evocat în termeni trimitând explicit la filozofia elenistică – mai precis la platonismul mediu și stoicism: „Iisus Hristos este singurul Fiu născut cu adevărat din Dumnezeu, Logosul său, Primul-născut, Puterea sa...”.<sup>11</sup>

Tertullian, dimpotrivă, înaintează împotriva curentului și atacă societatea romană contemporană cu virulența necruțătoare a rechizitoriului. Părintele cartaginez „deconstruiește” prestigiul eminent al unei Rome care stăpânea aproape netulburată

---

Iustin – potrivit lui Robert Lane Fox – de către însuși sfântul evanghelist Luca, autorul primei apologii creștine prin „antologia” cuprinzând evanghelia sa și Faptele apostolilor. (A se vedea argumentația succintă, dar convingătoare a lui Fox din *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l’Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, présenté par Jean-Marie Pailler, traduit par Ruth Alimi, Maurice Montabrut, Emmanuel Pailler, Toulouse, P.U.M., pp. 446-447).

<sup>11</sup> *Apol.* 23, 2. (În ceea ce privește funcția termenului de Logos utilizat de sfântul Iustin, vezi Joseph Moingt, *L’Homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1994, pp. 86-87 : „Argumentele pe care apologeții secolului al II-lea le construiesc pornind de la termenul de Logos, oricare ar fi grija lor de a-i găsi o cauză biblică, dovedesc abundent că importanța pe care ei i-o acordă provine din locul termenului în cultura acelei epoci...că îi păstrează semnificația pe care o are în această cultură și că îl utilizează înainte de toate ca forță de penetrare în lumea păgână...”).

Mediterrana și care își extrăgea întemeierea metafizică din succesele întreprinderilor sale istorice. Ceea ce Tertullian denunță în *Ad nationes* sau în *Apologeticum* este o societate în care idolatria constitutivă nu apărea doar în formele monumentale ale ritualurilor publice, ci se insinua în mai toate aspectele vieții obișnuite: în meseriile cele mai anodine,<sup>12</sup> în gesturi publice sau private aparent neutre, în toate amuzamentele – teatru, jocuri publice<sup>13</sup> etc – prin care Imperiul întreținea pacea socială și alimenta fidelitatea cetățenească. Poziția lui Tertullian este, așa spune, aproape paradoxală: deși procedează mai curând ca un jurist erudit – *Quid Tertulliano eruditius?*, va exclama Ieronim<sup>14</sup> – deși nu se definește ca un filozof, cum face sfântul Iustin, cartaginezul pretinde fără protocol același drept la franchise (celebra *parrhesia* antică), același privilegiu exclusiv prin care filozoful putea fi sincer în fața mărimilor; privilegiu nu lipsit totuși de riscuri, fiindcă, până la urmă, vina esențială a lui Socrate – ne spune *Apologia* sa – este aceea de a nu fi cruțat, în numele adevărului, pe nimeni.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Cf.: „Sunt și alte forme ale mai multor meșteșuguri care, chiar dacă nu ajung până la meșteșugirea idolilor, totuși, prin aceeași nelegiuire pregătesc lucruri fără de care idolii nu au nici o putere. Căci nu e nici o deosebire de clădești ori împodobești, dacă ai construit templul, altarul ori nișa [idolului], dacă ai presat foițele de aur, dacă i-ai făcut însemnele sau chiar casa. Mai mult înseamnă o muncă de acest fel care dă [idolului] nu înfățișare, ci autoritate.”, Tertullian, *Despe idolatrie* VIII, 1-2, p. 70.

<sup>13</sup> Cf.: Tertullian, *Despe idolatrie* XI, 10, p. 75.

<sup>14</sup> *Epist.*, 70, 5, 1.

<sup>15</sup> „Acesta este, bărbați ai Atenei, adevărul pe care vi-l spun în față, fără înconjur și fără să scad din el vreo parte, nici însemnată, nici neînsemnată; și totuși știu că tocmai asta îmi atrage ura: încă o dovadă că spun adevărul...” (*Apol.* 24a, în Platon, *Opere complete*, I, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, traducerea dialogului de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, București, Humanitas, 2001, p. 22).

Sfântul Iustin și Tertullian definesc spectrul atitudinii apologetice creștine. Între prudența înțeleaptă a primului și curajul neînduplecat al celui de-al doilea, trecând prin luciditatea amândurora, apologetica discipolilor lui Hristos își propune în definitiv același obiectiv: de a anunța Vestea cea Bună, fidel, dar nuanțat, adaptat, totuși integral. Apologetul autentic evoluează întotdeauna între grija adecvării la profilul interlocutorilor și preocuparea fidelității față de Adevăr. Exigența primă nu e contradictorie cu cea din urmă, cum nici inocența porumbeilor nu interzice, în Evanghelie, viclenia șerpilor.

Provocată de viul actualității – bioetică, Internet, publicitate, drepturile omului – comunicarea socială a Bisericilor evocă în mod natural cele două exigențe. Este greu de crezut că Scripturile ar putea furniza răspunsuri literal explicite la toate solicitările lumii contemporane. Este totuși cu neputință de admis că Revelația, cuprinsă în Scripturi și făcând obiectul Tradiției Bisericii, nu epuizează spectrul problemelor posibile ale omului dintotdeauna. Întemeiată, așadar, pe Biblie și inserată fidel în cursivitatea Tradiției, Biserica va putea comunica în același timp autentic și nuanțat, curajos și înțelept. Iar comunicarea socială va reproduce astfel virtuțile verificate ale apologeticii: puterea de a spune adevărul și forța de a o face cu evanghelică gingășie.

## **6. Promisiunile unei întâlniri**

Iată-ne așadar, stimați prieteni, la capătul traseului nostru comun. Am încercat în aceste două zile ale colocviului să definim, printr-o privire concentrică, condițiile, oportunitatea și posibilitățile comunicării sociale a Bisericii. Efortul comun a

prilejuit exprimarea unor puncte de vedere diverse, nu întotdeauna integral convergente. Impresia generală, totuși, a fost aceea a unei preocupări egal împărtășite de a contribui fie și doar la nașterea unei teme de reflexie, inedită încă în România. Ambiția noastră, îmi vine totuși să corectez, a fost mai mare – să stimulăm Biserica să comunice mai bine, să ofere mai viu și mai prompt răspunsurile potrivite la întrebările omului contemporan.

Primele prelegeri, cea a Monseniorului Foley și cea a domnului Teodor Baconsky, pe lângă necesara definire a cadrului întâlnirii, au evocat elocvent caracterul natural ecumenic al reflexiei noastre. Diversele comunități religioase trebuie să facă față unor dificultăți identice, realitate suficientă pentru a invita la dialog și comunicare intereclezială. A doua secțiune a colocviului, grupată sub titlul „Exigențele lumii de azi”, oferă un inventar sintetic al provocărilor contemporane, cu alte cuvinte al temelor obligatorii ale comunicării sociale a Bisericii. Doamna Violeta Barbu, domnii Silviu Rogobete și Christian Tămaș au trecut în revistă, cu nuanțele unor abordări diverse, câteva dintre dificultățile cu care ne confruntăm toți și au propus, lucrul cel mai important, rezolvări, soluții, terapeutici. Secvența următoare ne-a pus în situația de a reflecta în comun la rolul presei profesionale în strategiile de comunicare socială a Bisericii. Cei doi publiciști și universitari, Radu Preda și Constantin Jinga au avut demersuri distincte, dar convergente: cel dintâi a compus imaginea complexă și dinamică a unei presei ortodoxe care își caută încă, în România, cadența și tonul; al doilea conferențiar al acestei secțiuni ne-a arătat importanța inițiativei locale, adică a curajului aliat cu bunăvoința, în nașterea și perpetuarea unei publicații parohiale. Ultima secțiune a acestei întâlniri, fără dubiu cea mai complexă, a prilejuit celor trei conferențieri o meditație, convergentă în

definitiv, asupra funcției tradiției religioase (Anca Manolescu și Miruna Tătaru-Cazaban) și a istoriei religiilor (Eugen Ciurtin) în alimentarea unei atitudini prudente și deschise față de actualitate. S-a dovedit cu prisosință că frumusețea și bogăția lumii de azi nu e o invenție ad-hoc, ci rodul unei lungi și lente sedimentări tradiționale.

E neîndoios prea devreme pentru concluzii. Ar fi mai prudent, probabil, să le cedăm mai întâi celor care, binevoitori și numeroși, ne-au asistat în aceste două zile pline, cei care au închipuit mai mult decât publicul pasiv al unor activi conferențieri, care ne-au interpellat critic și ne-au făcut multe și legitime sugestii. În așteptarea viitoarei întâlniri, să ne mulțumim să constatăm, fiecare dintre noi, drumul pe care ceilalți ne-au ajutat să-l parcurgem. Și să mulțumim cum se cuvine gazdei noastre ospitaliere, Colegiul Noua Europă.