

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

CUPRINS

I. PUNEREA ÎN TEMĂ

- Arhiepiscop John P. FOLEY, *Etica acțiunii și a comunicării. Temeiuri ale unei democrații sănătoase* 9
- Teodor BACONSKY, *Rațiunea unei întâlniri. Urgența de a „banaliza” comunicarea socială creștină* 15

II. EXIGENȚELE LUMII DE AZI

- Violeta BARBU, *Exspoliatio Egyptiorum: Asupra utilizării valorilor adversarului în comunicarea valorilor* 27
- Silviu ROGOBETE, *Religie și schimbare socială. Câteva reflecții asupra rolului religiei în societatea contemporană* 41
- Christian TĂMAȘ, *Valori false, valori adevărate: Comunicarea religioasă în contextul neopăgânismului contemporan* 60

III. PRESA BISERICESCĂ

- Radu PREDĂ, *Antena bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine* 83
- Constantin JINGA, *Timișoara Fabric-Vest. Un buletin parohial pe înțelesul tuturor* 103

IV. TRADIȚIA ÎNTRE FIDELITATE ȘI CREATIVITATE

Anca MANOLESCU, <i>Horia Bernea și Muzeul Țăranului Român. A comunica / a interpreta tradiția</i>	115
Miruna TĂTARU-CAZABAN, <i>Heraldul bisericii. Diaconie și diaconat în lumea creștină contemporană</i>	130
Eugen CIURTIN, <i>Dialogul religios și istoria religiilor în opera lui Raimon Panikkar</i>	144

V. FINAL

Marius LAZURCA, <i>Novum Apologeticum</i>	161
Autorii textelor	175
NEW EUROPE COLLEGE	177

I. PUNEREA ÎN TEMĂ

Etica acțiunii și a comunicării. Temeiuri ale unei democrații sănătoase

Arhiepiscop John P. FOLEY

Domnule Ambasador Baconsky,
Doamnelor și Domnilor,

Vă mulțumesc că mi-ați oferit prilejul de a lua parte la această conferință dedicată democrației valorilor.

Consiliul Pontifical pentru Comunicare Socială din Roma a căutat să promoveze valorile morale în mass-media și societate de-a lungul întregii sale activități și, mai cu seamă, recent, în documentele sale *Etica publicității și Etica în comunicare*. Am decis de asemenea să publicăm materiale similare referitoare la etica Internetului și la utilizarea pastorală a Internetului de către Biserica Catolică.

În ceea ce mă privește, în timpul cât am fost profesor de etică la Seminarul Charles Borromeo din Philadelphia și editor al unui săptămânal catolic cu un tiraj de 80 000 de exemplare, am avut șansa să fiu vicepreședintele Comisiei de Etică a statului Pennsylvania. Este vorba despre o instituție cvasi juridică, preocupată de cheștiunea conflictelor de interese ale oficialilor guvernamentali și care solicită de la toți demnitarii și funcționarii publici declarații de interes financiar pentru a face în așa fel ca, în măsura posibilului, activitatea lor să fie condusă de dorința binelui public și nu de vreun interes personal.

Acum patru ani, Consiliul Pontifical pentru Comunicare Socială a publicat documentul *Etica publicității* ca răspuns la

cererile de îndrumare ale unor credincioși implicați în industria de publicitate. După părerea mea, documentul a avut un impact pozitiv pentru că începea prin a enumera avantajele publicității: consecințele economice pozitive, desigur, dar și avantajele sale politice – ținând de faptul de a-i prezenta publicului pe candidați și programele lor; efectele sale culturale – rezultând din promovarea pieselor de teatru, a filmelor și concertelor disponibile, dar și beneficiile sale morale și religioase – consecințe ale promovării moralității publice și ale încurajării credinței și practicii religioase.

De fapt, eu însumi am afirmat că Biserica Catolică face publicitate de 2000 de ani. Îi spunem evanghelizare, credem în „produsul” nostru și în ceea ce spunem, și oferim mai mult decât o garanție pe viață.

Sigur, am indicat și efectele negative ale publicității, mai cu seamă pe acela că ea îi poate face pe oameni să se prețuiască pe ei înșiși și pe ceilalți pentru ceea ce au, nu pentru ceea ce sunt. O atitudine orientată spre consum poate întări convingerea că a avea este mai important decât a fi.

Cunoaștem cu toții prejudiciul cultural pe care publicitatea îl produce prin diminuarea prețurii acordate specificităților și valorilor naționale și locale, prin promovarea unui soi de cultură globală omogenizată și lipsită de orice exigență intelectuală față de cel care îi receptează mesajele.

Totuși, fiindcă discutăm despre etică și democrație, aș dori să mă opresc asupra efectelor negative potențiale asupra democrației ale unui anumit gen de publicitate politică și asupra prejudiciului moral produs societății prin anumite tipuri de reclamă.

În ceea ce privește publicitatea politică, prejudiciul poate fi produs prin prezentarea eronată a pozițiilor oponentilor, prin calomnierea sau injurierea lor. Un efect politic negativ poate

rezulta de asemenea din prezentarea falsă a propriei poziții referitoare la chestiuni de politici publice.

Cu toate acestea, probabil că cel mai mare prejudiciu posibil al publicității politice provine din enorma cantitate de bani necesară pentru a finanța o campanie politică și reclama electorală. Există un *quid pro quo* al donațiilor pentru campaniile politice: aceia care contribuie la aceste campanii ar trebui oare să se aștepte la un tratament preferențial din partea oficialilor guvernamentali? Ar fi o naivitate să se creadă că aleșii vor fi orbi sau insensibili la speranțele sau dorințele partizanilor lor, de vreme ce datorită sprijinului lor candidații au avut succes – iar sponsorii chiar au crezut în programul propriului candidat.

Cu toate acestea, se poate oare crede că, într-adevăr, donatori bogați ajung să cumpere câteodată candidați, sau că bogăția poate să influențeze atât de mult campania, încât oameni cu calități personale excepționale și dedicați slujirii binelui nu au nici o speranță să fie aleși dacă nu s-au putut îmbogăți și nici nu au cultivat patroni bogați?

Ar trebui oare să fie fixate limite ale cheltuielilor de campanie electorală, sau poate că ar trebui să existe o finanțare publică, măcar parțială, a campaniilor politice și/sau a publicității politice, astfel încât publicul să fie mai bine informat asupra programelor tuturor candidaților pentru un post public?

Așa cum poate ați auzit, noul primar al orașului New York, Michael Bloomberg a cheltuit, potrivit estimărilor, între 50 și 60 de milioane de dolari în campania electorală. Îl cunosc personal pe Michael Bloomberg, îmi place și îl stimez – și, până la urmă, cea mai mare parte a banilor pe care i-a cheltuit îi aparțineau, așa încât nu îi e dator nimănui. De asemenea, tot în apărarea sa ar putea să spună că, în calitate de republican, avea un handicap serios într-un oraș dominat de Partidul

Democrat și că, prin urmare, a trebuit să cheltuiască mult pentru a depăși acest dezavantaj instituțional.

Ne putem totuși întreba: când cheltuielile pentru campaniile politice devin exagerate? Când nu se ajunge la blocarea accesului la demnități publice al celor care nu au reușit, precum Michael Bloomberg, să acumeleze sume mari de bani? Când se ajunge ca aceste cheltuieli să indice și o lipsă de interes pentru binele public al radiourilor și televiziunilor – care, în Statele Unite, nu plătesc nimic pentru licența de emisie, dar care încasează sume importante pentru timpul de publicitate acordat candidaților?

În ceea ce privește prejudiciul moral al anumitor tipuri de publicitate, putem lua în discuție și produsul și modul în care i se face reclamă.

Să vedem, mai întâi, modul în care se face publicitate anumitor produse.

Ce relevanță au manechinele aproape goale pentru calitatea sau caracteristicile tehnice ale unui automobil? Și totuși, pentru rațiuni fără legătură cu produsele însele, sunt utilizate manechinele pentru a atrage atenția asupra acestor produse. Nu este oare o plasare a manechinelor, cel mai adesea femei, în postura de a fi tratate mai curând ca obiecte decât în calitatea lor de persoane? Nu afectează aceasta demnitatea femeii, de fapt a oricărei persoane?

În al doilea rând, să ne referim la anumite produse cărora li se face reclamă. De exemplu, nu putem oare considera reclama la produse contraceptive drept o invitație la „promiscuitate fără risc”, la o activitate sexuală care poate conduce la boală și care, încă mai sigur, poate conduce la o distrugere a simțului fidelității, esențial pentru o viață familială sănătoasă?

Care sunt normele etice care ar trebui să guverneze nu doar publicitatea, ci orice formă a comunicării sociale?

Primul principiu moral în comunicare ar trebui să fie adevărul. Ați văzut probabil filme americane în care unui martor i se cere, sub jurământ, să spună „adevărul, tot adevărul și doar adevărul, așa să-mi ajute Dumnezeu”.

Deși nu îl chemăm pe Dumnezeu ca martor al adevărului fiecărui cuvânt pe care îl rostim, se cuvine să fim veridici, inocenți și demni de încredere în comunicarea noastră cu ceilalți. Deși nu suntem chemați să spunem oricui tot ceea ce știm, suntem totuși chemați să nu mințim niciodată.

Cerința de a nu minți niciodată poate să pară naivă, dar cât de des am văzut oameni atât de prinși în plasa minciunilor, încât nu mai erau în stare să-și amintească nici măcar propriile minciuni?

Într-adevăr, din toate punctele de vedere, onestitatea este cea mai bună politică – că este vorba de bani sau de cuvinte. Onestitatea aduce cu sine libertatea, libertatea de a nu avea nimic de ascuns, de mușamalizat, de explicat prin false scuze. În treburile obștești, desigur, onestitatea promovează încrederea publică și oferă un foarte bun exemplu. Nimic mai bun ca onestitatea pentru a întări țesătura unei comunități, fiindcă – așa cum spune Scriptura despre zilele din urmă – nimic din ce e ascuns nu va rămâne nedescoperit. Prin urmare, e ușor de văzut de ce primul principiu moral al publicității și, de fapt, al oricărei forme de comunicare ar trebui să fie adevărul.

Al doilea principiu moral implică demnitatea persoanei umane. Așa cum am mai spus-o, persoanele sunt subiecți, nu obiecte, și nu ar trebui folosite sau tratate ca niște obiecte. Aceasta s-ar putea face prin manipularea temerilor celor în vârstă, a credulității copiilor sau a lipsei de sofisticare a celor needucați.

Al treilea principiu implică responsabilitatea socială. Trebuie să ne întrebăm în ce măsură comunicarea noastră

Pentru o democrație a valorilor

promovează binele comun, binele societății înseși? *Etica publicității* menționează:

Publicitatea care reduce progresul uman la dobândirea de bunuri materiale și la cultivarea unui stil de viață centrat pe consumul în exces exprimă o viziune falsă și distructivă asupra persoanei umane, periculoasă în aceeași măsură pentru indivizi și pentru societate.

Ar trebui, dimpotrivă, promovat spiritul solidarității umane, definit

ca o consecință a comunicării autentice și juste și a circulației libere a ideilor care alimentează progresul cunoașterii și respectul pentru ceilalți.

În documentul *Etica publicității*, emis de Consiliul Pontifical pentru Comunicare Socială, există un paragraf, care cred că este relevant pentru toate formele de acțiune publică și de comunicare, inclusiv de natură politică. Iată ce cuprinde acest paragraf:

Garanții indispensabili ai comportamentului etic în industria publicității sunt chiar conștiințele bine formate și responsabile ale profesioniștilor publicității: conștiințe sensibile nu doar la datoria lor de a sluji interesele celor care comandă și finanțează activitatea lor, ci și la obligația de a respecta și menține drepturile și interesele publicului și de a sluji binele comun.

Am să-i las totuși ultimul cuvânt lui Isus care, potrivit Evangheliei după Ioan, ne transmite câteva cuvinte – sursă de inspirație, mângâiere și călăuză în activitatea noastră: „Adevărul vă va face liberi.”

Rațiunea unei întâlniri. Urgența de a „banaliza” comunicarea socială creștină

Teodor BACONSKY

Colocviul nostru își propune să clarifice, pe cât posibil, conceptul unei democrații a valorilor. Și, de asemenea, să identifice strategiile capabile să garanteze inserția mesajului creștin în țesutul social al României post-comuniste.

De aproape un deceniu, țara noastră se numără, dincolo de tresăriri și reculuri, printre noile democrații europene. Fostele dictaturi comuniste s-au transformat în parteneri ai Occidentului. Foarte curând, aceste state – devenite membre ale Uniunii Europene – vor contribui la destinul global al continentului nostru în secolul al XXI-lea. Românii – care includ cel mai ridicat procent de euro-entuziaști – își doresc realizarea Uniunii Europene extinse și pentru că revoluția anticomunistă din 1989 a făcut în România cel mai mare număr de victime. Opinia publică pare convinsă că, fără a întrupa raiul terestru, democrația rămâne singurul sistem politic perfectibil. Omul modern nu a inventat nimic mai bun. Iar omul în general nu poate aștepta, ca persoană, un tratament mai bun decât acela pe care democrația i-l garantează. Tocmai pentru că este perfectibilă, democrația trebuie să fie mereu chestionabilă. Ce fel de democrație? Cum dozăm ingredientele? Unde ne oprim și ce nu putem negocia? E normal ca fiecare persoană – și cu atât mai mult fiecare creștin – să-și pună asemenea întrebări și să le discute împreună cu actorii sociali sau instituționali din jurul său.

Formulând proiectul unei democrații a valorilor, colocviul nostru încearcă să aducă, într-o asemenea dezbatere, câteva elemente de răspuns. Ne propunem să identificăm valorile pe care se sprijină *binele comun*. O asemenea reflecție etică pare deplasată într-o lume românească dornică să ardă etapele multiplelor sale întâzieri. Noi socotim însă că etica își are locul bine determinat în noua societate românească. La începutul anilor '90, președintele ceh Vaclav Havel compara prăbușirea comunismului și tranziția statelor din Est spre economia de piață cu trecerea de la o grădină zoologică la o junglă. Fără a ne fi dor de „grădina zoologică”, nu ne dorim nici să trăim într-o „junglă”. În mijlocul atâtor dezamăgiri și ambiguități, simțim nevoia unui proiect de societate capabil să ne separe de comunism fără a ne împinge în coșmarul unui darwinism social inclement. Ne pasă cum vor trăi în România generațiile viitoare. Avem chiar pretenția legitimă că propriile noastre vieți mai pot fi încă modelate sub semnul unei civilizații solidare.

Atunci când cineva desenează un proiect de societate, el are datoria și interesul de a antrena în discuție toți actorii semnificativi, de la ONG-uri și structurile administrației publice, până la partidele politice democratice, trecând prin mass-media și nelăsând deoparte înțelepciunea Bisericilor. La noi, fiecare dintre acești actori se străduiește să-și joace bine rolul. Lipsește însă reflexul dialogului. E grav că nu am reușit să producem un minimum de consens asupra societății în care vrem să trăim. Opiniile circulă, nesistematic și contradictoriu, iar rezultatul se lasă așteptat. Sunt admiratorul sincer al contradicției ca instrument al dezbaterii. Însă n-am deloc impresia că șocul unor viziuni diferite poate fi absorbit doar prin politica-spectacol. Dialogul efectiv nu este întotdeauna sinonim cu ritualul mediatic. Or, la noi, toți vorbesc și nimeni nu-l ascultă pe celălalt. Parlamentari, miniștri, jurnaliști, creatori de opinie

– toată lumea e prezentă pe ecrane, fără discernământ și, adesea, departe de orice regulă. Într-un atare climat, e mai ușor să-ți imaginezi o pisică în pijama decât o elită locală în stare să genereze un proiect social dominant. Un punct de reper există: e vorba despre această mitică „integrare europeană” pe care toți o evocă și pe care fiecare o percepe la niveluri de pertinență dramatic decalate.

Priviți de la distanță, românii trăiesc deja în plină societate a comunicațiilor. Cine se apropie se lovește în schimb de rumoarea unor monologuri etanșe. Ce se petrece în realitate? Politicienii se împart între vidul retoricii populiste și substanța unor afaceri netransparente. Jurnaliștii pendulează între obediență și radicalism. Personalitățile academice s-au grupat fie într-o elită burgheză, fie într-un proletariat demotivat, mulțumindu-se să călătorească (în primul caz) sau resemnându-se cu o condiție mizeră (în cel de-al doilea). De partea lui, clerul își face auzită vocea numai pe durata oficiilor liturgice. În țara noastră trăiesc mai bine de zece mii de preoți ortodocși. Cei mai mulți sunt implicați într-o lucrare pastorală onorabilă. Diocezele au creat rețele de solidaritate locală, mai ales dacă episcopul titular aparține tinerei generații. Am putea cita o lungă listă de exemple. Cu toate acestea, există un clivaj între comunitatea credincioșilor și societatea civilă. Deși majoritatea românilor aparține ambelor sfere, acestea rămân separate atât la nivelul mentalităților, cât și la acela al expresiei publice.

Din fericire, Biserica Ortodoxă Română s-a adaptat noului context democratic, pe care l-a legitimat simbolic și pe care l-a încurajat onest. Din nefericire, ea nu a învățat să comunice în mod eficient. Sfântului Sinod îi lipsește o strategie de comunicare socială demnă de acest nume. E adevărat că mai toate eparhiile publică câte un lunar sau au propria editură

teologică. În două cazuri – Iași și Cluj – au fost create chiar posturi de radio FM. Dar Biserica a refuzat până acum elaborarea unei gândiri dedicate priorităților de comunicare la nivel național și internațional. Dacă, la mijlocul anilor '60, Biserica Catolică a ieșit din Conciliul II Vatican cu încredințarea că societățile occidentale necesită o nouă evanghelizare, ortodocșii se leagănă până astăzi în iluzia că generațiile confiscate și deformate de ideologia comunistă și-ar fi păstrat întru totul credința creștină. Cum se explică un asemenea optimism desigur exagerat? În primul rând prin persistența ideologiei ortodoxiste din anii '30, care identifică etnocentric națiunea și confesiunea. În al doilea rând, prin inerția formularisticii oficiale din anii '80, care a preluat extremismul religios interbelic pentru a-l recicla sub forma „laică ” a național-comunismului. În fine, din lipsa unui termen de comparație, pentru că și alte Biserici Ortodoxe – inclusiv cea greacă – practică același triumfalism consolator. Potrivit acestor viziuni reciproc întărite, „poporul” – conceput ca entitate compactă – ar fi *naturaliter christianus*. Axioma de la care se pornește este aceea că „românii s-au născut creștini”. Nu există o dată a botezului lor oficial, după convertirea unui rege. Și dacă au apărut în istorie ca popor creștin, există toate argumentele ca el să rămână așa, independent de evenimente și de contextul cultural regional, european sau mondial. Aici apar o serie de probleme netematizate în discursul oficial ecleziastic, dar cât se poate de reale. Bunăoară aceea că un cetățean român neortodox are probleme de identitate. Sau aceea că intelectualii – purtători inevitabili ai unei conștiințe critice – se află la marginea, dacă nu cumva în afara Bisericii. În alți termeni, dacă BOR rămâne pe terenul ideologic pe care stă acum, ea riscă să intre în conflict cu practicile și normele oricărei democrații funcționale.

Din păcate, nu doar democrația are dificultăți cu această viziune, ci și Biserica însăși. Logica substanțialistă a „poporului drept-credincios” – inhibă orice diagnostic obiectiv. Pornindu-se de la această logică, secularizarea galopantă a moravurilor, răspândirea sectelor neoprotestante, indiferența religioasă a multor tineri sau ignoranța teologică a elitelor culturale nu mai apar ca probleme ale Bisericii Ortodoxe, ci mai curând ca patologii respingătoare, de care trebuie doar să te ferești. Tinerii preferă Bisericii, discoteca? Nu veți vedea nici un preot ortodox care intră într-un local de noapte, pentru a vorbi cu acești adolescenți debusolați, aflați între ispita consumului de droguri și tentația unei emigrări nesigure. Aveți însă toate șansele de a citi vreun comunicat oficial care deplânge, în termeni demodați, maleficiile modernității. Încearcă politicienii să pledeze pentru adoptarea valorilor occidentale? Biserica se mobilizează, aprobă formal mișcarea de aliniere, dar nu creează în paralel vreun departament de studii europene în cadrul numeroaselor sale facultăți de teologie și nici nu se grăbește să-și desemneze reprezentantul pe lângă Consiliul European, deși alte Biserici Ortodoxe au obținut demult statutul de observator.

Adesea, asemenea reacții rău ajustate se asociază cu oroarea oficială față de orice evaluare necompletă a realităților ecleziale. În loc să stimuleze judecata critică înăuntrul comunității și să țină seama de criticile din afara ei, Biserica se refugiază într-un limbaj de persecuție, din perspectiva căruia orice „diferență de opinie” apare ca un atac generic împotriva creștinismului. Izolarea mediatică și marginalizarea publică de care suferă Biserica Ortodoxă Română sunt în bună măsură determinate de aceste habitudini „mentale” conservatoare, dar și de o agendă „politică” plină de întâlniri ratate. Așa de pildă, nici acum BOR nu pare dispusă

să se separe de Stat, pentru a-și lua soarta în propriile mâini și, mai ales, pentru a-și cuceri „libertatea profetică”. Statul nu i-a restituit proprietățile, nu a introdus un impozit ecleziastic și nu a reușit să promulgeze o nouă Lege a Cultelor. De partea ei, Biserica acceptă ca preoții să fie parțial salariați din bugetul public și nu se poate mișca fără fondurile alocate de guvern pentru restaurări sau construcții.

Nici agenda „teoretică” a ortodoxiei românești nu stă prea strălucit. În august 2000, după cinci ani de eforturi teologice, Patriarhia Moscovei a publicat prima doctrină socială adoptată vreodată în aria creștinismului răsăritean. Rușii – impregnați de mitologia „celei de-a treia Rome” – au dorit să marcheze bimilenarul creștin printr-un gest de responsabilitate spirituală. BOR nu a adoptat nici o reacție oficială și nu s-a ostenit să popularizeze acest document. Un eveniment crucial în viața creștinismului răsăritean a rămas practic ignorat de opinia publică din România, iar documentul rusesc a circulat ca pe vremea samizdatului comunist în fotocopii aproape „clandestine”. Deși geografic mai apropiată de lumea catolică, BOR a receptat cu mai mare lentoare unda de șoc a Conciliului II Vatican. În urma unor dialoguri cu diferiți episcopi români, am constatat că, din punctul lor de vedere, Ortodoxia se poate lipsi de o „doctrină socială” întrucât... Biserica este deja prezentă, filantropic, în viața cotidiană a românilor! Cu alte cuvinte, doctrina socială este pur și simplu confundată cu un soi de „teorie a iubirii aproapelui”, pe bună dreptate redundantă, de vreme ce Noul Testament însuși a făcut din aceasta datoria de căpătâi a oricărui creștin...

Colocvii precum acesta nutresc ambiția de a clarifica cât de cât asemenea suprapuneri. Laicatul instruit are, cred, obligația de a vorbi despre doctrina socială a Bisericii. Ea nu demolează tradiția, ci îi dă doar un chip contemporan, aducând

totodată răspunsuri la întrebări pe care Părinții Bisericii nu aveau cum să și le pună. Doctrina socială – din care ar trebui să facă parte și strategiile de comunicare ale Bisericii noastre – este cadrul teologic menit să precizeze raporturile creștinismului cu democrația și cu statul modern. Ea explică poziția Bisericii față de evoluțiile juridice și constituționale ale societăților post-iluministe, încercând o sinteză între drepturile omului și datoriile creștinului față de lumea de astăzi. Ea este totodată vehiculul teoretic de afirmare a principiilor fundamentale pe care se sprijină o democrație respectuoasă cu valorile creștine: principiul subsidiarității, al solidarității și al responsabilității. Doctrina socială i-ar putea expune creștinului instruit învățătura Bisericii față de dilemele bioeticii, sexualitate, viața politică sau provocările ecologiei. Tradiția – biblică sau patristică – cuprinde datele fundamentale ale unei asemenea învățături de credință. Dar ea trebuie prelucrată creator, într-un limbaj care include evoluția culturală a umanității „occidentale” din ultimele trei secole.

Legătura ombilicală dintre Stat și Biserica majoritară contravine deopotrivă pluralismului confesional inerent sistemelor democratice și datoriei Bisericii de a rămâne fidelă numai Întemeietorului său, chiar dacă această fidelitate este plătită prin martiriu. Va mai trece timp până ce dezbateră despre caracterul „național” al BOR își va găsi o soluție conformă cu regulile democratice și cu pretențiile ridicate de alte confesiuni din România. Între timp, BOR este adesea condiționată politic, fie pentru a legitima simbolic un guvern sau altul, fie pentru a nu-l critica, indiferent de acțiunile acestuia. Cred că abia viitoarea generație episcopală va înțelege că ecleziologia bizantină a „simfoniei” dintre Stat și Biserică este anacronică în secolul al XXI-lea. În actualul Sfânt Sinod, vechile reflexe sunt deocamdată victorioase. Nimeni nu pare

să accepte ideea că regimurile democratice nu implică sacralizarea puterii. Or, atunci când o Biserică nu înțelege sufragiul universal ca mecanism necesar și suficient al procedurilor democratice, ea nu se va grăbi să sancționeze, la nivel doctrinar, realitatea juridică a drepturilor și obligațiilor cetățenești.

Spre deosebire de creștinismul occidental, creștinismul oriental nu a pățimit de pe urma revoluțiilor moderne. Dimpotrivă, Bisericile Ortodoxe au sprijinit mișcările populare dintre 1848 și 1948, văzându-le ca instrumente de emancipare națională a popoarelor balcanice. Din motive istorice regionale, Bisericile Ortodoxe au fost promotoarele energice ale ideii de progres social. Un cler cu o condiție socială precară, problema națională în Transilvania, difuzarea Iluminismului prin mediile intelectuale greco-catolice și o anume vocație compasivă prezentă în ereditatea Părinților Capadocieni explică, fie și în parte, înclinația Ortodoxiei moderne spre o sensibilitate politică de stânga. Chiar și când a favorizat naționalismul mistic al revoluției române de extremă dreaptă, în anii '30, BOR a rămas credincioasă aceleași „compasiuni” față de starea „nenorocită” a poporului.

Poate surprinde faptul că, în pofida rezonanței față de programele sociale, BOR a rămas până astăzi fără o doctrină socială proprie. Printre alte explicații posibile, eu socotesc că respectiva lacună este determinată de exagerarea atitudinii anticatolice de-a lungul secolului al XIX-lea. Elitele ortodoxe s-au arătat mai curând indulgente cu Montesquieu, Rousseau și Voltaire, dar au refuzat joncțiunea cu o gândire socială catolică mai întâi ignorată și, mai apoi, acuzată de „compromisuri” cu „lumea”. În vreme ce – pe tot parcursul secolului al XX-lea – clasa politică occidentală s-a solidarizat neîncetat cu elitele laice din Răsăritul Europei, Bisericile

Ortodoxe nu au privit catolicismul ca pe aliatul lor natural în lupta contra efectelor perverse ale modernității. Formulată în acești termeni, chestiunea dialogului ecumenic transcende cadrele unei ecleziologii a primatului papal. Ea privește mai degrabă voința și puterea creștinismului postmodern de a participa la construcția europeană, pe baza unui model intelectual mai puțin amnezic.

De mai mulți ani, am încercat să conving opinia ortodoxă cu privire la urgența de a răspândi principiile și practicile unei comunicații sociale creștine de tip occidental. Acest deziderat pios s-ar putea realiza dacă Bisericile Ortodoxe ar colabora cu Biserica Catolică pe terenul unei doctrine sociale menite să le arate laicilor calea de mijloc între asumarea tradiției și modelarea creștină a democrațiilor postcomuniste. Ar fi cazul ca măcar la începutul mileniului al III-lea, teologii și episcopii să iasă din labirintul polemicilor despre „urmașul lui Petru” sau „purcederea Sfântului Duh”, nu pentru că aceste probleme ar fi neglijabile, ci pentru că laicatul creștin de astăzi așteaptă răspunsuri la întrebări de cu totul alt ordin.

Ce ar fi de făcut? Evident, colocviul ale cărui lucrări sunt publicate în prezentul volum are doar menirea de a face inventarul unor dificultăți și de a schița, modest, câteva posibile soluții. Dacă ecoul său va suficient de amplu, ne-am putea gândi la un parteneriat între Consiliul Pontifical pentru Comunicare Socială, Institutul Ludwig Boltzmann pentru Studiul Problematicii Religioase a Integrării Europene și Colegiul Noua Europă. Pe durata mandatului meu ca ambasador al României pe lângă Sfântul Scaun, am avut ocazia de a cunoaște îndeaproape admirabilul dinamism al Consiliului coordonat de Monseniorul Patrick Foley, care a onorat colocviul nostru printr-o contribuție incitantă. O primă expresie a doritului parteneriat ar putea fi traducerea în română a sintezelor și

documentelor apărute sub egida Consiliului. Nimeni nu ne împiedică să imaginăm organizarea, la București, a unui congres dedicat comunicării sociale la nivelul Bisericilor europene. În septembrie 2001, Consiliul Pontifical pentru Familie împreună cu Patriarhia Română au organizat o reuniune dedicată familiei creștine, la care au fost prezenți Patriarhul Teoctist, Cardinalul Lopez Trujillio și principalii demnitari ai statului român. Mi se pare natural să ne lășăm inspirați de succesul acestui precedent. Ca și de speranța că democrația (pe care ne-o dorim) și valorile creștine (în care credem) vor face casă bună în Europa de mâine.

II. EXIGENȚELE LUMII DE AZI

***Exspoliatio Egyptiorum*: Asupra utilizării valorilor adversarului în comunicarea valorilor**

Violeta BARBU

Voi da poporului acestuia trecere înaintea Egiptenilor și când veți ieși nu veți ieși cu mâinile goale, ci fiecare femeie va cere la vecina ei și de la cea care stă cu ea în casă vase de argint, lucruri de aur și haine și veți împodobi cu ele pe fiii voștri și pe fetele voastre și veți prăda pe Egipteni. (Exodul 3: 21-22)

1. Nu există etică în afara ontologiei

Aluzia în acest context la pasajul din cartea Exodului cunoscut sub numele de *Exspoliatio Egyptiorum* nu presupune vreun scop hermeneutic, ci mai degrabă o figură retorică ce ar putea să definească o strategie de comunicare: împrumutarea valorilor adversarului (*exspoliatio Egyptiorum*) pentru ca Biserica să poată difuza mesajul Evangheliei (ieșirea din Egipt a poporului evreu). Cine ar fi așadar adversarul, provocarea sau tentația majoră ce se află astăzi în fața Bisericii, pentru a împrumuta expresia lui Marcel Gauchet? Înainte de evenimentele din 11 septembrie 2001, s-ar fi putut da ușor același răspuns ca și acum un secol: secularizarea progresivă care caracterizează cultura majoritară a spațiului european, altă dată leagăn al civilizației europene. Or, aceste evenimente ne arată în chip clar că vocea Bisericii trebuie să se exprime într-o manieră fermă, mai ales atunci când e vorba de

chestiunea ontologică a Ființei. În legătură cu atentatele teroriste din septembrie, marele maestru german al gândirii politice, Habermas, a declarat cu ocazia decernării premiului Asociației Editorilor Germani:

Alternativa civilizației noastre nu este aceea de a alege între islam și creștinism, ci între o secularizare exasperată și conștiința că omul este chip și asemănare a lui Dumnezeu.

Pentru că acum ceea ce se află în joc nu mai este chestiunea existenței lui Dumnezeu ce frământa lumea de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Omul însuși este pus sub semnul întrebării, iar dușmanii lui sunt așadar și adversarii Bisericii. Din vremea nu prea îndepărtată când André Malraux denunța precaritatea „condiției umane”, iar Agostino del Noce năvăla asupra tentativelor sistemelor filosofice contemporane de a exclude orice referință transcendențială „o gândire slabă” („il pensiero debole”), existența umană nu a încetat să se degradeze. Este suficient să observăm realitatea ce ne înconjoară: escaladarea fanatismelor religioase și a rasismului, expansiunea terorismului, războaie interminabile, subdezvoltarea și mizeria care umilesc o parte crescândă a omenirii. Dar cel mai grav lucru pare să fie dezintegrarea rațiunii de a trăi a persoanelor și culturilor, dezintegrare despre care atacurile din 11 septembrie mărturisesc pe deplin.

Paradox tragic al unei epoci care proclamă, mai mult ca oricând, drepturile omului. Cu toate acestea, există un semn de speranță: aceste tragedii care ne iau cu asalt pe toți fac parte de acum înainte din neliniștea noastră colectivă și ne așază în fața ochilor chipul omului amenințat în însăși umanitatea lui. În fața amplitudinii pericolului, denunțarea morală și socială prin intermediul mijloacelor de comunicare e necesară, dar rămâne insuficientă? Problema care se pune nu

mai este etică sau socială, a devenit ontologică, căci însăși ființa umană și viitorul ei sunt puse sub semnul întrebării.

2. Biserica și spațiul public

O dată stabilită importanța valorii ontologiei, în acest punct al reflecției noastre este legitim să ne întrebăm asupra mijloacelor pe care comunicarea ni le oferă pentru a înfrunta aceste provocări. O recunoaștem cu toții, vocea explicită a Bisericii ca autoritate magisterială sau vocea implicită a judecăților care împărtășesc valorile creștine au o pondere extrem de redusă în mass-media de astăzi. Biserica nu mai este demult cea care modelează judecățile emise în spațiul public. În spațiul public, am ajuns în punctul în care autonomia, diversitatea, pluralismul au triumfat asupra pretenției creștine de a fi o propunere totalizantă.

Cine decide asupra ponderii și autorității prezenței Bisericii în mass-media? Regula democrației, ne spune Marcel Gauchet în cartea sa *La religion dans la démocratie. Cinq tentations dans l'Eglise*. Spre deosebire de totalitarism, care ucide adevărul, democrația îl relativizează, introducându-l în contexte de pluralitate. În consecință, ca instituție, Biserica este tolerată și câteodată, chiar încurajată, dar numai ca un fel de entitate a societății civile care aduce servicii drepturilor omului, asistenței sociale, învățământului, construcției europene, culturii etc. Însă cu toții știm că izvorul acestor opere și al acestui mod de a fi în societate vine din misiunea ei de a spune adevărul despre om, adică de a-l vesti pe Cristos. Cultura mediatică este și ea profund impregnată de această judecată tipic modernistă, al cărei singur adevăr absolut este acela că nu există adevăruri absolute sau că, dacă există, ele nu sunt accesibile rațiunii

umane și, în consecință, neînsemnate. Într-o astfel de perspectivă, ceea ce are importanță nu este adevărul, ci „povestea” (*le récit, the story*).

Persoana lui Cristos este adevărul despre umanitatea noastră:

Isus Cristos îl dezvăluie pe deplin omului pe om și îi descoperă măreția chemării proprii (Enciclica *Gaudium et Spes*, 22).

A rosti acest adevăr înseamnă să introduci în lume o dimensiune totalizantă, pentru că ea este pozitivă și pentru că este purtătoare de sens, de semnificație. Această privire pozitivă pe care creștinii, o rasă umană *sui generis* după expresia papei Paul al VI-lea, o au asupra realității pe care o trăiesc este punctul în care diferența față de alte tipuri de privire, cea a mass-media de exemplu, se percepe cel mai bine. O privire pozitivă vine dintr-o poziție pozitivă față de realitate, dintr-un comportament pozitiv față de real, pentru că în realitatea noastră, fragilă și plină de limite, Dumnezeu a ales să se întrupeze. Departe de a fi optimism facil, privirea pozitivă poartă în ea certitudinea și speranța, este pacificantă și responsabilizatoare. Numai într-o astfel de poziție poți să și denunți, așa cum ne-o indică doctrina socială a Bisericii, răul, minciuna, injustiția, abuzurile, atentatele la demnitatea persoanei.

3. Valorile doctrinei sociale a Bisericii: către o cultură a solidarității sociale în România

3.1. Educația carității și mijloacele de comunicare

Solidaritatea în opere este, pentru creștini, expresia carității, cea mai importantă lege a omului. Acesta este, în principal,

mesajul social pe care Biserica dorește să-l transmită în mijlocul societăților noastre pe care filosofii, politologii și sociologii obișnuiesc să le numească „postcreștine”, „postmoderne”, „postraționale”. Aceste voci, care exprimă în momentul de față maximul de reflecție inteligentă asupra problemei etice, se unesc într-un descumpănitor consens atunci când afirmă „amurgul datoriei” (Gil Lipoveski). Sunt rare astăzi locurile și momentele în care vibrează obligația de a-ți închina viața aproapelui: în timp ce îndemnurile categorice de a face Binele sunt înlocuite de normele dragostei de sine (succes, igienă, frumusețe, ecologie), valorile altruiste au încetat de a mai fi evidențe morale în ochii indivizilor și ai familiilor.

Într-o anchetă europeană din 1989, solicitați să spună două lucruri învățate temeinic de la părinții lor, tinerii de 13-17 ani menționau înainte de toate necesitatea de a munci bine pentru a avea o meserie bună (75%) și capacitatea de a se descurca singuri în viață (45%). Respectul pentru principiile morale nu a fost citat decât o dată din patru. Altruismul și obligația de a-l ajuta pe celălalt apare pe locul 14 din 17 virtuți (valori) la care europenii se gândesc în primul rând, cu mult în urma cinstei, toleranței sau bunelor maniere. „A trăi pentru celălalt”, virtute altădată cea mai de seamă, a devenit o maximă subalternă care nici nu mai este demnă de a fi propusă ca ideal copiilor. În societățile noastre, informațiile, distracțiile, sfaturile privitoare la un trai mai bun, mai comod sunt mai prezente decât exigența de a ne îndeplini datoriile față de semenii. Desigur, acțiunile umanitare ocupă primele pagini ale ziarelor, iar valoarea donațiilor, în țările dezvoltate, atinge cote din ce în ce mai mari. Epoca noastră redescoperă caritatea cu fiorii inimii stârniți de concertele rock și de starurile angajate în favoarea cauzelor nobile. Binefacerea mediatică, altruismul nedureros, anesteziat de spectacolul de varietăți, reafirmă tot o cultură hedonistă,

nu o întoarcere a moralei. Epoca postmodernă a „descoperit umanitarismul”, ca pe o reacție a moralei naturale la cinismul politic, spune un foarte important filosof francez contemporan, Alain Finkelkraut. Alți sociologi numesc acest tip de manifestare „bonism”. Bonismul este o modă pentru că vizează emoția; la fel ca și ea, este trecător, fără respirație, spontan și teatral și, înainte de toate, individual. Mass-media, în epoca noastră, stabilește cauzele prioritare, stimulează și organizează generozitatea și solidaritatea. Ele nu creează, precum celelalte instanțe tradiționale, o conștiință constantă, nu interiorizează comportamente, nu țese solidarități. Adevărul, fie că ne place sau nu, este acesta: mass-media suscită mari elanuri de solidaritate, dar în același timp dezangajează indivizii; sensibilizând inimile care dăruiesc un ban, dezangajează conștiințele care ar trebui să opereze. În felul acesta, nu suntem departe de ceea ce Nietzsche numea „morală milei universale”.

Este această analiză mult prea aspră? Se aplică ea unei societăți precum cea românească în care voluntariatul este în epoca fragedei copilării, iar caritatea-business nu capătă forma spectacolelor mamut, ci numai chipul meschin al unor ONG-uri care își văd liniștite de interese oneroase la adăpostul scopurilor umanitare? Cum putem vorbi de o criză postmodernă într-o societate ce nu s-a modernizat încă, sau de un formalism al structurilor într-o lume nestructurată? Nenumărate sunt bolile noastre și le vindecăm doar atunci când le numim, devenim conștienți de ele, ni le asumăm: o societate civilă fără țesuturi de solidaritate și comunicare, instituții care nu-și definesc încă în mod coerent politici de protecție, de educație, asistență medicală și socială, Biserici care își clădesc abia acum structuri de serviciu public, fie pentru că nu li se permisese acest lucru mai înainte, fie că magisteriul lor nici nu prevedea acest lucru la nivelul operelor și, mai cu seamă, un individualism exacerbant

ca produs paradoxal și ca reacție exasperată la colectivismul totalitar.

3.2. Solidaritatea în operă

În lumina acestor observații, putem să formulăm cu claritate câteva linii de forță ale mesajului Bisericii, parte a doctrinei sale sociale.

1. Solidaritatea în opere nu este un scop în sine, ca bonismul și umanitarismul. Dacă ar fi așa, cine nu s-ar descuraja în fața disproporției dintre oceanul nevoilor și picătura mijloacelor? Solidaritatea în opere este un semn, al apostolatului, al misiunii. Slujind omul, Biserica trebuie să facă transparent temeiul credinței în acțiune, iar din iubirea pentru aproape o experiență la îndemâna oricui, direct comunicabilă. În exemplul acțiunii mântuitoare a Fondatorului ei, Isus Cristos, Biserica găsește fundamentul și oglinda tuturor bunelor sale opere. De aceea, între Ființă și morală nu există ruptură; eticul își are rădăcinile în ontologic.

2. Solidaritatea în opere este răspuns la o nevoie concretă căci este expresia principiului creștin al Întrupării: evenimentul întrupării în timp și spațiu al lui Isus Cristos ne conduce la înrădăcinarea faptelor noastre caritative în circumstanțele concrete ale vieții cotidiene, ale realității pământești pe care o trăim, care uneori este caracterizată de ceea ce Constituția pastorală a Conciliului Vatican II numește „structuri ale păcatului”. Luptând împotriva lor, Biserica nu reduce prin comunicare, conținutul adevărilor sale. Denunțarea publică a „structurilor păcatului”, adică a tuturor formelor de abuz, injustiție, violență, face parte din obligația publică a Bisericii și din obligația de conștiință a fiecărui fiu al Ei. Cu cât acest

denunț este mai bine plasat în spațiul public, cu alte cuvinte, mai mediatizat, cu atât impactul poate fi mai mare.

În apărarea drepturilor omului, Biserica are la îndemână pastorală denunțului profetic. Ea este cea care trebuie să strige, pentru că este vocea celui care tace: săracul, marginalizat, străinul, emigrantul, copilul nenăscut, bolnavul, handicapatul. Cine strigă în România în mass-media împotriva in Justițiilor, în favoarea săracului, împotriva dezmembrării familiei? Strigătul nu este de ajuns, spunea papa Paul al IV-lea: trebuie să cauți cauzele unui neajuns, să analizezi circumstanțele, să propui proiecte, practici bune, într-o atitudine de responsabilitate și solidaritate. În ultimii cinci ani, toate acestea au devenit, în Biserica Catolică din România și între Bisericile și denominațiunile religioase din țara noastră, subiect de dezbatere și ocazie de a împărtăși experiențe pozitive. Seminariile organizate pe tema carității (1997, 1999, 2000), băncile de date, cursurile formative de doctrină socială a Bisericii, destinate laicilor (studenți, tineri militanți din lumea politică, syndicate) sunt tot atâtea inițiative pozitive, urmărite cu un interes mediocru de mijloacele de comunicare în masă, încă ancorate într-un spiritualism pietist și sentimental, în cel mai bun caz moralist.

4. Către o cultură nouă în mass-media din România: comunicarea valorilor familiei

Este legitim să ne întrebăm aici și acum dacă aceasta este și privirea pe care o au îndeobște mass-media și mai ales televiziunea, acest loc de putere, cum îl definea Pierre Bourdieu, un loc în care puterea se organizează și se autoreproduce, un loc în care se omologhează și se impun

valori și modele comportamentale, locul prin excelență în care se plăsmuiește cultura majoritară. Nimic mai ușor decât să diabolizăm în chip moralist mass-media pentru atentatele zilnice la demnitatea persoanei și a familiei prin mijloacele binecunoscute (pornografie, violență etc.). Nu cultivând reacțiile de tip sentimental-irațional vom avea persoane reponsabile, ci proiectând asupra vieții, a realității o privire rațională, care judecă deci realitatea potrivit totalității factorilor ei constitutivi, care aderă la această realitate, pentru că ea este pozitivă. Acesta este realismul creștin, cel despre care Ioan Paul al II-lea spunea: „fiți realiști și cereți imposibilul”. A fi realist înseamnă a identifica și adera la valorile umanității noastre, căci *omnis creatura bona*; toată făptura este bună în primul rând pentru că există, ca semn al Celui care face existența, ca semn al Misterului care este Îndurare: *Dives in Misericordia*. Aceasta este îmbrățișarea ultimă a Misterului, împotriva căreia omul – chiar și cel mai îndepărtat, mai pervers sau cel mai întunecat – nu poate opune nimic, nu poate opune nici o obiecție: poate dezerta, fugind de sine însuși și de propriul său bine, devenind un mort-viu, un nimic umplut cu explozibil, cum am văzut nu demult. Misterul ca îndurare rămâne ultimul cuvânt chiar și în raport cu cele mai urâte posibilități ale istoriei.

Recenta aliniere la standardele europene prin marcarea emisiunilor cu grade de risc pentru minori lasă răspunderea pe seama părinților. Nimic mai ușor decât să diabolizezi și, aș îndrăzni să spun, mai ineficient. Pentru că nu aceste aspecte evident transgresive sunt preocupante, ci modul, din păcate aproape general, în care mass-media instrumentalizează persoana și familia. Familia este, cu toții ne dăm seama, și profesioniștii mijloacelor de comunicare cu atât mai mult, o temă predilectă pentru mass-media, ca și politica. Ce fel de privire ne propun mass-media asupra familiei? Nu putem să nu recunoaștem o majoră implicare a presei, în ultimii ani în

campaniile de sensibilizare a opiniei publice privitoare la diverse aspecte sociale, dintre care unele direct legate de realitatea familiei sau a copiilor în dificultate. Fără ajutorul ei, strângerea de fonduri, schimbarea de mentalitate, solidarizarea nu ar fi fost posibile. În această privință, promptitudinea prin care televiziunea s-a pus la dispoziția inițiativelor Bisericii este remarcabilă. De aceea, observațiile care urmează au ca intenție continuarea acestui parteneriat, în forme însă mai mature, mai profesionale și mai ales, apropiate de criteriile pe care Biserica le pune în joc atunci când judecă realitatea, atunci când cântărește semnele timpului.

4.1. Cultura adopției

O minimă rigoare a analizei ne cere să departajăm dimensiunea informativă de celelalte dimensiuni: promoțională, de dezbateră și divertisment.

Dimensiunea informativă operează, în mass-media din România poate mai mult decât în alte părți, cu o instrumentalizare de tip reduționist-negativ. Prima reducție a familiei, în emisiunile de știri sau în paginile de ziar, este reducția la dimensiunea ei socială și la violența domestică. Din această zonă, am reținut pentru analiza noastră trei tipuri de informații care au ocupat locuri privilegiate în ordinea propusă de diverse canale la emisiunile informative (*coverage*) sau de diverse ziare (*front page*).

Campania împotriva abandonului – deși nu merită pe de-a-ntregul acest nume – a vizat una din cele mai grave probleme cu care se confruntă societatea noastră. Din păcate, majoritatea cazurilor mediatizate reduceau fenomenul la abandonul asociat cu pruncuciderea. Reducția operează aici eliminând categoria tot atât de importantă a abandonului pe

parcurs. Cazul este prezentat smuls din orice context, de obicei sunt intervievați martori, dar nu și mama; aproape niciodată alternativele, ca soluții pozitive, nu sunt aduse în discuție. Dacă din ce în ce mai mult în conștiința publică se încetățenește convingerea că în societatea noastră cultura abandonului a luat forme și proporții alarmante, ni se pare îndreptățit să ne întrebăm de ce nu suntem capabili să transferăm în mass-media elementele unei culturi a adopției, care să o contracareze? Or, aceste elemente există, ele se nasc din experiența operelor de caritate ale Bisericii, ele sunt deja inculturate în societatea noastră. În limbaj politic, ele se numesc practici bune (*good practices*) și acestea sunt teaurizate, puse laolaltă pentru a servi drept model și pildă altora: realitatea caselor de primire a fetelor-mame, care oferă suport și posibilitatea de a găsi o slujbă, figura profesională nouă a asistentei maternale etc. Alte elemente ale culturii adopției ne sunt încă străine și tocmai de aceea ar trebui să constituie subiect de dezbatere publică. Puțini știu că un procent de 40% din copiii abandonați și, ca atare, instituționalizați sunt purtători de handicap, lejer sau grav. Or, câte din familiile din țara noastră sunt dispuse astăzi să se deschidă unui copil cu nevoi speciale, așa cum se întâmplă în alte părți, unde familiile angajate în viața Bisericii și-au creat asociații de sprijin reciproc pentru a duce la capăt un astfel de gest angajând umanitatea noastră într-un mod atât de profund? Ne-am dori ca mass-media să aloce spațiu acestui aspect, căci altfel e lesne de prevăzut că în instituțiile din care copiii pleacă spre adopție se va crea o sălbătică selecție naturală, în care numai cei sănătoși au o șansă. O tăcere mediatică, expresie a indiferenței noastre și a unei jene acumulate de generații în cultura noastră, acoperă realitatea de suferință, dar și de o infinită bogăție afectivă a persoanelor cu nevoi speciale. Familiile îi abandonează sau îi ascund, ca pe o rușine sau ca

pe un fel de pedeapsă. Nimeni nu-i vede, pe stradă sau în școli, și devin o problemă abia acum când una din recente exigențe ale Uniunii Europene impune integrarea lor socială, mai ales în școlile normale. În Carta Drepturilor Omului ei sunt persoane cu o demnitate egală, pentru Biserică însă ei sunt un semn al lui Cristos, un chip din care El strigă. Avem nevoie de un aliat atât de puternic cum este presa pentru a duce această bătălie de educație a unei societăți întregi în conștiința acceptării acestor frați ai noștri.

Din experiența familiilor creștine s-a născut „adopția la distanță”, o formă de susținere materială prin care o familie (de obicei din țările occidentale, în special Italia) ajută o altă familie sau un copil instituționalizat, răspunzând nevoilor lor elementare. Ne-au trebuit ani buni pentru a risipi confunziile din articolele de presă, care tratau aceste forme de solidaritate ca pe „o încercare” de a fura copiii. Acum, această idee minunată a pătruns și în Biserica Ortodoxă, așa cum o arată raportul din mapele-program, iar familiile și copiii orfani care beneficiază de acest tip de suport – o relație umană de prietenie, în fond – se numără cu miile. Ne-au trebuit ani buni, dar acum există și familii din România care oferă un astfel de ajutor, și chiar clase de elevi care „au adoptat” astfel alți copii, de pildă copii români din Transnistria veniți în țara noastră ca să poată învăța în românește. Dacă aceste dovezi de creativitate ale familiilor creștine ar fi stârnit curiozitatea unui reporter, este sigur că mulți s-ar alătura Bisericii într-o acțiune în care, aplicând principiul subsidiarității, izbutește acolo unde statul nu poate să ajungă.

4.2. Cultura voluntariatului

În Parlamentul României se află pregătită legea voluntariatului. Nici o dezbatere și nici o știre nu s-au strecurat

în mijloacele de comunicare în masă. Nu va fi de mirare deci, dacă acest conținut de caritate care își are originea și este viu în Biserică va ajunge o formă fără fond pentru restul societății. Căci educația și cultura voluntariatului presupun convingeri creștine ferme și responsabile: fidelitate și gratuitate. Ca și adopția, voluntariatul nu devine o cultură, adică un comportament larg răspândit, decât dacă este mărturisit ca experiență de către cei care îl practică, decât dacă se educă. Numai o persoană schimbată și fericită de ceea ce face poate convinge pe alții. Este oare absurd să ne dorim, deci, ca din când în când, în locul spectacolului facerii și desfacerii cuplurilor, care a ocupat în vara anului 2001 toate canalele de televiziune, să vedem pe acei tineri care își împart timpul și energia cu copiii din instituții, creează raporturi, se responsabilizează? I-am putea prezenta oricând, pentru că sunt din ce în ce mai mulți, cu condiția ca mass-media să dorească să-i cunoască și, prin ea, să-i cunoască și alții de vârsta lor. Acestora le-ar spune ce descoperire importantă au făcut pentru destinul lor, săvârșind lucruri simple cum e acela de-a vizita regulat în weekend copiii dintr-un leagăn. Au descoperit cât de recunoscători trebuie să fie că ei au o familie în timp ce alții nu sunt atât de norocoși, că nu au nici un merit pentru aceasta, că familia este un har. Iar dacă vor recunoaște aceasta, putem spera că mâine nu-și vor abandona fiii.

Laici angajați sau actori ai comunicării fără convingeri religioase, cu toții trebuie să fie animați de pasiunea pentru adevăr. Căutarea și afirmarea adevărului poate să-i anime în egală măsură pe creștinii și pe necreștinii ce lucrează în comunicare. Important este ca pe calea adevărului, singura posibilă, să se meargă împreună.

Bibliografie

„Predicați de pe acoperișuri’: Evanghelia în era comunicării globale. Mesajul Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea pentru a XXXV-a Zi Mondială a Comunicării Sociale”, în *Actualitatea creștină*, nr. 5, 2001.

„Internetul, un nou Forum pentru proclamarea Evangheliei’, Mesajul Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea pentru a XXXVI-a Zi Mondială a Comunicării Sociale”, în *Actualitatea creștină*, nr. 4, 2002.

Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, Paris, Liber, 1996.

Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Cinq tentations dans l’Eglise* (rom. *Religia în democrație. Cinci tentații în Biserică*), Paris, Gallimard, 1998.

Gil Lipoveski, *Amurgul datoriei*, trad. rom., București, Babel, 1994.

Luigi Giussani, *All’origine della pretesa cristiana*, Rizolli, 2001.

Religie și schimbare socială. Câteva reflecții asupra rolului religiei în societatea contemporană

Silviu ROGOBETE

1. Contra profețiilor... sau în loc de introducere

Intrarea în secolul al XX-lea a fost dominată de un scepticism generalizat atât în privința rolului cât și a viitorului religiei în societatea modernă. A fost perioada în care gândirea europeană occidentală ducea la extrem consecințele pozitivismului epistemologic exacerbant, „profeții suspiciunii” anunțând cu multă emfază caracterul retrograd, inutilitatea și iminenta dispariție a religiei. Puternic influențat de teologia antropologică a lui L. Feuerbach (1841), Marx a fost primul teoretician social care a văzut în religie unul din factorii principali ce se opuneau progresului și schimbării sociale. „Religia este opiumul popoarelor”... „este doar soarele iluzoriu care se rotește în jurul omului atâta timp cât omul nu se rotește în jurul lui însuși”, opina Marx în 1844.¹ Din perspectiva sa, societatea viitorului, a *Omului Nou*, va fi una în care diferențele de clasă și religia vor fi fost eliminate. Mergând mai departe în aceeași direcție, Nietzsche anunța în 1885, prin intermediul nebunului din *Așa grăit-a Zarathustra*, moartea lui Dumnezeu

¹ K. Marx, în introducerea la „A Critique of Hegel's *Philosophy of Right*”, în Marx and Engels, *On Religion*, 1957, Moscow, Progress, pp. 37-38.

și nașterea unui *Übermensch*. Nu cu mult mai târziu, Freud va pretinde a da lovitura finală religiei și omului religios: *Viitorul unei iluzii* (1927), lucrarea în care Freud glosează nemijlocit pe tema rolului și al viitorului religiei, se încheia pe un ton cinic, cu pretenții programatice de acțiune:

Religia ar fi cea nevroză obsesională a umanității care, ca și cea a copilului, își are originea în complexul Oedip, în relația cu tatăl. Potrivit acestei concepții, s-ar putea emite ipoteza că abandonarea religiei trebuie să aibă loc cu inexorabilitatea fatală a unui proces de creștere și că în prezent ne aflăm în mijlocul acestei faze de dezvoltare. Atitudinea noastră față de acest proces ar trebui să se orienteze după exemplul unui educator înțelept, care nu se opune transformării în fața căreia se află, ci, dimpotrivă, caută să o favorizeze, limitând violența irupției.²

Din perspectiva lui Freud, religia era un infantilism psihic, o nevroză obsesională ce trebuia tratată ca oricare altă nevroză. Omul religios urma a fi astfel un candidat pentru instituțiile de recuperare mentală, la un loc cu ceilalți bolnavi. Religia persistentă în modernitate era simptomul unei boli sociale, iar îndepărtarea de religie însemna începutul însănătoșirii. Societatea modernă, angajată în procesul ascendent de dominare rațională a existenței în toate formele ei, era deja pregătită, opina Freud, să opereze și să „favorizeze” acest proces de vindecare. Aceasta nu era altceva decât semnul „maturizării” reale și depline a omului. Societatea modernă se anunța a fi una liberă de religiozitate, autosuficientă, fundamentată pe caracterul eminentemente rațional și autonom al membrilor ei.

² S. Freud, *The Future of an Illusion* (1927), The Penguin Freud Library, Strachey, J., Ed., London, 12: 226-227.

Cât de adevărate au fost aceste profeții? După aproximativ un secol, avem acum posibilitatea de a le testa veridicitatea. Și aceasta devine chiar un imperativ pentru cei veniți din interiorul unui spațiu ce a experimentat și transformat în practică socială pentru o jumătate de secol ideologia marxistă, făcând astfel din eradicarea religiei și producerea *Omului Nou* priorități indiscutabile ale aparatului politic unic aflat la conducerea societății.

Astfel, indiferent cât de ireversibilă ar părea influența lui Marx, Nietzsche și Freud asupra omului modern, o analiză a ultimului deceniu ne arată cu totul altceva. Este ceea ce Anthony Giddens numea atât de elocvent *the return of the oppressed*, revenirea în forță a factorului religios programatic oprimat vreme de atâtea decenii. Virgil Nemoianu, răspunzând la întrebarea „crește sau scade religiozitate în lume?”, confirma recent același lucru.³ Sondaje din ultimii ani revelează faptul că peste 90% din populația României este religioasă (86% aparținând Bisericii Ortodoxe), peste 60% participă la servicii religioase cel puțin cu ocazia marilor sărbători, 17% frecventează biserica în mod regulat. Această situație plasează România pe primele locuri în Europa. În mod paradoxal însă, în același timp, România ocupă locuri fruntașe și în majoritatea sondajelor internaționale referitoare la corupție, avort sau criminalitate. Or tocmai acest contrast frapant transformă într-un imperativ studiul religiozității, al impactului ei social precum și al potențialului ei de a fi un agent credibil al îmbunătățirii vieții sociale.

În lucrarea de față ne propunem să oferim câteva reflecții legate de rolul, posibilitățile, provocările și capcanele cu care se confruntă omul religios și diferitele instituții religioase

³ V. Nemoianu, *Jocurile Divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, Iași, Polirom, 2000, p. 189 și urm.

contemporane. În acest scop, vom analiza două teorii sociale referitoare la modernitate și la postmodernitate. Astfel, vom începe cu o prezentare și o evaluare a perspectivei pe care o are sociologul american Peter Berger asupra fenomenului modernității și a modalităților în care aceasta afectează viața religioasă a individului și a diferitelor comunități religioase. Apoi vom prezenta o descriere a societății contemporane din perspectiva sociologului britanic Anthony Giddens, care descrie condiția contemporană ca „modernitate târzie”, o continuare exacerbată a modernității clasice. Astfel, el scoate în evidență caracterul eminentemente reflexiv al acesteia precum și implicațiile pentru grupări ce pretind a se revendica din „tradiție”. Vom face aceasta cu scopul de a oferi un cadru teoretic de analiză critică a situației în care se află omul religios și instituțiile religioase din România, cu speranța că ideile prezentate aici ca simple observații vor deveni punctul de plecare al unor dezbateri ulterioare ce vor conduce la o mai responsabilă înțelegere și apropiere a faptului religios.

2. Peter Berger și separarea public-privat. Religia ca sens

Sociolog luteran american, Peter Berger (născut în 1929 în Austria) este preocupat deopotrivă de sociologia modernității și de religie.⁴ Urmărind traseul clasic al teoriilor secularizării, Berger studiază trecerea de la organizarea tradițională la societatea modernă pornind de la iluminismul secolului al

⁴ Lucrările sale cele mai importante includ: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966, cu Th. Luckmann), *The Social Reality of Religion* (1969), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), *The Homeless Mind* (1974), *The Heretical Imperative* (1979), *A Rumour of Angels* (1968), *Facing up to Modernity* (1977) etc.

XVIII-lea.⁵ Este perioada în care rațiunea și experimentul practic au generat gândirea critică autonomă, ce a ajuns să domine treptat toate domeniile cunoașterii. Aceasta a dus la descoperiri fără precedent în domeniul științelor exacte și al tehnicii, conducând la „marea industrializare”. Una din principalele implicații sociologice a fost migrarea populației din mediul rural către mediul urban, un fenomen fără precedent. Aceasta a generat, la rândul-i, o nouă formă de organizare socială. Este ceea ce Berger numește modernizare, contribuția sa originală constând de fapt în prezentarea și analiza implicațiilor acestui fenomen. Din perspectiva sa, urbanizarea (adesea forțată) generează în primă fază pluralizarea lumilor în care i se cere omului să se „deplaseze”. Viața rurală era eminentemente ciclică și de aceea unitară. Lumea în care se mișca omul tradițional era unificată, centrată în jurul anului agrar și al activităților aferente, precum și al festivalurilor religioase identice de sute de ani. Relațiile sociale erau stabile, limitate la comunitatea locală, de cele mai multe ori organizată în jurul parohiei. Posibilitatea de apariție a unor elemente noi în *textura* socială era foarte redusă, aceste evenimente constituind cazuri *extra-ordinare* ce nu afectau caracterul unitar al existenței membrilor comunității. Noțiunea de vecinătate era destul de clar definită, cu granițe precise, adesea trasate de veacuri. Mutându-se în mediul urban, omul intră într-o lume cu totul diferită, organizată pe cu totul alte principii. Dominanta este acum productivitatea muncii, care nu are nimic în comun cu ciclicitatea anului agrar sau cu ritualul religios. Tehnica și linia de producție sunt noile coordonate ale existenței. Lumea omului urban se diversifică, vecinătățile se fluidizează, granițele se largesc treptat, ajungând să nu mai conteze. Textura socială

⁵ Vezi și teoria clasică a secularizării expusă de D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

este din ce în ce mai complexă. Omul este forțat să se *miște* într-o pluralitate de lumi, fiecare cu sistemul ei de valori. Este ceea ce Berger etichetează ca fiind *the heretical imperative*. Este un imperativ „eretic” datorită faptului că mediul urban aduce cu sine pierderea rolului parohiei locale de a conferi individului un sistem unitar de semnificație, societatea intrând într-o fază de secularizare inevitabilă.⁶

Astfel, pluralizarea *lumilor* în care actorul social este forțat să se *deplaseze* aduce cu sine fragmentarea sensului, a structurilor care conferă identitatea. Berger numește acest proces multiplicarea (dez-unificarea) *structurilor de plauzibilitate*, arătând că este însoțit de o profundă criză de identitate. Individul care trebuie să trăiască în interiorul mai multor sisteme de valori sfârșește prin a-și pierde coerența interioară. Este ceea ce Berger vrea să exprime prin sintagma *the homeless mind*:⁷ omul modern ca „străin” în univers. Cum se rezolvă această situație de criză? Berger arată că individul ajunge în mod inevitabil să opereze o scindare radicală la nivelul propriei identități. El separă astfel sinele propriu-zis de rolul/rolurile pe care trebuie să le „jocă”, aceasta traducându-se de fapt în separarea dintre privat și public.⁸ Zona existenței publice este caracterizată de muncă, producție, serviciu, obligație. Ea este dominată de rațional și reprezintă lumea faptelor. În contrast, zona privată este caracterizată de preocuparea pentru consum, relaxare (*leisure*), familie, caracteristica principală fiind nu obligația, ci alegerea. Este zona existenței dominate de sentimente și reprezintă lumea valorilor.

⁶ P. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, 1979.

⁷ P. Berger, *The Homeless Mind*, London, Penguin, 1974.

⁸ Exacerbarea contrastelor public vs. privat, individualism vs. comunitarianism este evident o consecință a modernizării.

Domeniul privat	Domeniul public
Consum	Producție
<i>Leisure</i> (relaxare)	Muncă
Familie	Serviciu
Sentiment	Rațiune
(Feminin)	(Masculin)
Alegere, sens	Obligație, direcție
Lumea valorilor	Lumea faptelor

Această separare contrastantă între public și privat, pe lângă faptul că generează un individualism exacerbat, aduce cu sine și o serie întreagă de probleme în ceea ce privește rolul religiei în viața individului și în societate. Fiind în esența sa o chestiune de valori, religia este forțată să se retragă/restrângă în/la domeniul privat, pierzându-și treptat atât locul cât și relevanța în domeniul public. În modernitate, a fi religios este acceptabil, dar aceasta numai în măsura în care religiozitatea personală nu are pretenția de a depăși granițele lumii private și de a *invada* astfel domeniul public.

Care sunt deci opțiunile pe care le au oamenii religioși și instituțiile religioase în modernitate? Cum se poate menține credința în absolut într-o lume relativă? Din perspectiva lui Berger, prima opțiune (și probabil cea dominantă în creștinismul occidental) este **compartimentalizarea**, una din cele mai comune forme fiind *familismul*.⁹ Religia și familia sunt cele

⁹ Vezi P. Berger, *The Heretical Imperative*. O continuare creativă a acestei teorii o constituie A. Watler, *A Long Way from Home*, Carlsile, Paternoster, 1979. O critică a teoriei lui Berger se poate găsi în S. Bruce, (ed.), *Religion and Modernization*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

două dimensiuni ale existenței ce dau sens omului modern într-o lume fără sens. Domeniul religiosului este restrâns la bisericile care își focalizează învățătura pe predarea moralității individuale și pe promovarea valorilor familiei. Viața publică își are regulile ei, iar religia nu trebuie să fie implicată în ea altfel decât prin moralitatea indivizilor religioși. De aici ostilitatea față de încercările mișcărilor religioase (creștine sau islamice, adesea etichetate drept fundamentaliste) care vor să aducă religia în sfera publică. De aici și ostilitatea religiilor orientale față de *privatizarea* religiozității occidentale. Pe scurt, compartimentalizarea reprezintă adecvarea la modernitate, implicând limitarea rolului religiei la domeniul privat și separarea/izolarea acesteia de teritoriul public al societății contemporane. O a doua opțiune pe care o au comunitățile religioase este **relativismul teologic**. Curent în vogă în Occidentul anilor '60, acum în derivă, relativismul teologic (sau **liberalismul**) înseamnă abdicarea treptată de la normele și valorile religioase și adaptarea acestora la normele și la valorile societăților liberale dominate de relativism. Granițele ce delimitează instituțiile și comportamentul religios de cele seculare sunt tot mai neclare, până la eventualul colaps al religiosului în secular. O altă formă de răspuns la modernitate este **tradiționalismul**, caracterizat prin respingerea sistematică a noului și orientarea cu precădere asupra trecutului. Esențial este să păstrăm intact ceea ce am moștenit prin intermediul tradiției. Ceea ce este nou, atunci când nu este rău, este oricum irelevant pentru viața de credință și de aceea trebuie evitat. Mai mult chiar, tradiția nu trebuie doar păstrată intactă, ci este singura autoritate prin care se poate aborda noul; noutatea trebuie privită prin perspectiva trecutului, astfel încât preocuparea pentru imediat sau pentru o misiune în viitor devine minimală. **Sectarismul**, sau construirea unei lumi

proprii, este un alt răspuns posibil.¹⁰ *The holy huddle*, „sfânta adunare”, e gruparea religioasă separată de lume și autosuficientă, cu granițele foarte clar trasate și înconjurată de ziduri înalte, cu reguli stricte de aderare și la fel de stricte de expulzare. Este religia care-și construiește propria lume socială, cu propria-i cultură alternativă. Sunt mișcărilor care nu au încredere în instituțiile statului, organizându-și propriile școli, afaceri, concerte și spectacole, alternative la cele oferite de lumea seculară. Sunt dominate de o epistemologie simplă, adesea preocupate de aplicarea *ad litteram* a slovei textelor sfinte. Hermeneutica este o unealtă în general demonizată. În fine, o ultimă posibilitate ar putea fi aceea de a conferi religiei rolul de **structură de mediere** între public și privat, o structură asumată personal, care să confere individului modern posibilitatea reunificării proprii identități într-o lume dominată de relativism. Este ceea ce Berger numește „religia ca sens”, religie intrinsecă și conștient asumată, care să afecteze umanul în întregul său: atât dimensiunea privată a valorilor, cât și lumea publică a faptelor. La toate acestea, în special în lumina evenimentelor din ultimele decenii, am mai putea adăuga **fundamentalismul**, care urmărește să elimine complet orice distincție dintre religie și lumea publică, anulând-o pe cea din urmă și militând (adesea chiar în forță) pentru implementarea celei dintâi. Este ceea ce Ayatollahul Khomeini dorea să exprime prin sintagma „religion is politics”. Religia și textele sacre sunt luate *ad litteram* și transformate în agendă pentru acțiunea politică, indiferent de cost. În această paradigmă, nici viața publică nici viața privată a individului nu mai au nici o valoare, ele colapsând în religios.

¹⁰ Sectarismul și liberalismul teologic sunt excelent studiate în paralel de sociologul britanic Steve Bruce în S. Bruce, *Firm in the Faith*, London, Gower, 1984.

Cel de al doilea teoretician al modernității asupra căruia ne vom concentra atenția în cele ce urmează este sociologul britanic Anthony Giddens. După aceasta vom reveni cu câteva considerații generale legate de situația concretă a religiozității în România.

3. Anthony Giddens și modernitatea reflexivă: Religie, „tradiții contrafăcute” și „sectoare-mod de viață”¹¹

Deși nu are lucrări în care abordează în mod direct fenomenul religios, analiza societății contemporane oferită de Anthony Giddens ne furnizează informații esențiale despre contextul în care se desfășoară viața religioasă.¹² Teoria sa socială este astfel relevantă pentru discuția noastră, în special datorită faptului că ne oferă cadrul necesar pentru a reconsidera natura tradiției, așa cum este descrisă și revendicată de discursul religios contemporan.

Giddens numește condiția socială contemporană „modernitate târzie”, considerând-o o „radicalizare” și o „universalizare” inevitabilă a proiectului modernității.¹³ În acest sens, *modernitatea târzie*, ca și modernitatea clasică, este un fenomen dinamic, fundamentat pe reflexivitate. Ceea ce

¹¹ Engl.: *religion, sham traditions and lifestyle sectors*.

¹² Vezi, de exemplu: A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991 (retipărită în 1998). De asemenea, vezi P. Mellor, „Reflexive Traditions: Anthony Giddens, High Modernity and the Contours of Contemporary Religiosity”, în *Religious Studies*, nr. 29, 1993, pp. 111-127. Acest articol reprezintă punctul de plecare al prezentării ce urmează.

¹³ A. Giddens, *The Consequences*, p. 3.

este diferit în raport cu modernitatea clasică este caracterul circular al reflexivității. În modernitatea clasică, crede Giddens, cunoașterea era rezultatul unei angajări reflexive lineare a subiectului cunoscător în interacțiune cu obiectul cunoașterii, această angajare fiind cea care genera atât teoria cât și acțiunea/practica socială. Sintagma folosită de Giddens este aceea de „rațiune providențială”, o cunoaștere secularizată a naturii care ar duce în mod intrinsec la o existență mai sigură și mai *gratifiantă* (engl. *rewarding*) pentru ființa umană.¹⁴ Datorită eliminării treptate a tuturor sistemelor de referință exterioare, ceea ce s-a întâmplat în timp a fost o circularizare a acestui fenomen reflexiv, circularizare ce a generat rutinizarea vieții și dispariția sensului: „thought and action are constantly refracted upon one another... reflections upon reflections” („gândirea și acțiunea sunt în mod constant refractate una asupra celeilalte... reflecțiile asupra reflecțiilor”).¹⁵ Cu alte cuvinte, așa cum corect observa și Mellor, în postmodernitate

reflexivitatea vieții sociale moderne constă în faptul că practicile sociale sunt în mod constant examinate și „reformate” în lumina informației care vine tocmai de la *acele* practici, alterându-le astfel în mod continuu caracterul.¹⁶

În termenii lui Giddens:

Modernitatea este constituită în și prin cunoașterea aplicată reflexiv, însă echivalarea cunoașterii cu certitudinea s-a dovedit a fi greșit concepută. Suntem străini într-o lume care este în profunzime constituită prin cunoaștere aplicată

¹⁴ A. Giddens, *Modernity and Self Identity*, p. 28.

¹⁵ A. Giddens, *The Consequences*, p. 38.

¹⁶ P. Mellor, *Ibidem*, p. 114.

reflexiv, dar în care, în același timp, nu putem niciodată să fim siguri că oricare din elementele ce formează acea cunoaștere nu va fi revizuit.¹⁷

O primă consecință a acestui fapt este, așa cum menționam deja mai sus, dispariția sensului:

Personal meaninglessness – the feeling that life has nothing worthwhile to offer – becomes the fundamental psychic problem of late modernity.¹⁸

Istoria își pierde sensurile, teleologia fiind redusă adesea la ecologie. Realitatea, inclusiv realitatea personală, este în ultimă instanță o realitate construită social, dar nu beneficiază totuși de nici un element constant. Aceasta generează caracterul profund perturbator al contemporaneității, o caracteristică esențială a acesteia fiind ceea ce Giddens numește „radical doubt”, îndoiala radicală.¹⁹ Îndoiala devine instrumentul principal de abordare a întregii existențe.

Astfel, în ceea ce privește tradițiile și credințele, acestea sunt și ele în mod inevitabil puse sub incidența îndoielii, fiind monitorizate și revizuite în mod constant în lumina practicilor sociale care, la rândul lor, se schimbă în mod continuu:

Tradiția este un mijloc de a controla timpul și spațiul, un mijloc ce inserează orice activitate sau experiență particulară

¹⁷ A. Giddens, *The Consequences*, p. 39: „Modernity is constituted in and through reflexively applied knowledge, but the equation of knowledge with certitude has turned out to be misconceived. We are abroad in a world, which is thoroughly constituted through reflexively applied knowledge, but where at the same time we can never be sure that any given element of that knowledge will not be revised.”

¹⁸ A. Giddens, *Modernity and Self Identity*, p. 9.

¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

în interiorul continuum-ului trecut, prezent și viitor, acestea la rândul lor fiind structurate de practicile sociale repetate.²⁰

Modernitatea târzie, la fel ca modernitatea timpurie, are o aversiune funciară față de tradiție. Orientării înspre trecut – caracteristică definitorie a tradiției – i se opune multitudinea de posibilități de schimbare caracteristică orientării înspre viitor a modernității. Caracterul reflexiv al modernității implică în mod necesar „distanțarea vieții sociale de elementele fixe ale tradiției” (engl.: „rolling social life away from the fixities of tradition”).²¹ În aceste condiții, este o iluzie, sugerează Giddens, să mai credem că putem avea acces la o tradiție „pură”, „nealterată”. Ceea ce rămâne este doar o „pretinsă tradiție”, o tradiție falsă (engl.: *sham tradition*). Este o „tradiție” care își pierde caracterul normativ, rămânând un simplu element al realității sociale ce ține de un anumit sector dintr-o multitudine de alte „sectoare de viață” – în termenii lui Giddens: „lifestyle sectors”.²²

Ce înseamnă asta și care sunt consecințele pentru viața omului ce pretinde a adera la o anumită tradiție religioasă? Sinele postmodern este conceput de Giddens, urmându-l pe Goffman, ca un „proiect reflexiv”:²³ noi suntem ceea ce dorim să fim, reorganizând, dezvoltând și ținând împreună o multitudine de *lifestyles* pe care suntem *forțați* să ni le asumăm și să le integram. Astfel, aderența la o religie, la fel ca la oricare din aceste „lifestyle sectors”, nu mai poate pretinde a avea

²⁰ A. Giddens, *The Consequences*, p. 37: „Tradition is a means of handling time and space, which inserts any particular activity or experience within the continuity of the past, present and future, these in turn being structured by recurrent social practices.”

²¹ *Ibidem*, p. 53.

²² *Ibidem*, p. 37-38.

²³ A. Giddens, *Modernity and Self Identity*, p. 75. Vezi și Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London, Penguin, 1969.

un caracter normativ, ultimativ. Ea corespunde inevitabil numai unei anumite zone limitate a existenței noastre. Mai mult, ea este rezultatul alegerilor repetate și al unui exercițiu inevitabil de reflexie, condus în lumina unei cunoașteri care este la rândul ei produsul reflexiei. Cu alte cuvinte, religia este și ea un obiect al monitorizării reflexive a diferitelor alternative existente, astfel că dacă cineva adoptă și practică o anumită tradiție religioasă, aceasta se întâmplă inevitabil în interiorul cadrului general al reflexivității circulare caracteristice modernității târzii. Nu se poate evita trecerea acelei tradiții prin filtrul analizelor repetate și al reevaluărilor constante. Acea tradiție nu poate fi astfel acceptată și apropiată decât dacă a fost „justificată” de o argumentare reflexivă. În acest sens, Giddens afirmă că „justified tradition is tradition in sham clothing and receives its identity only from the reflexivity of the modern”.²⁴ Tradițiile justificate sunt astfel tradiții false, în sensul de tradiții *contrafăcute*, esențialmente moderne indiferent de hainele pe care le poartă. Astfel, ele sunt inevitabil diferite de ceea ce se înțelegea prin tradiție în trecut. Deci, chiar dacă o mișcare religioasă pretinde a fi tradițională, savantul nu o poate percepe ca atare.

În concluzie, o dată cu pierderea structurii normative și a caracterului social normativ al tradiției și o dată cu înlocuirea acesteia cu dominația exercițiului reflexiv circular, tradiția la care aderă omul contemporan devine în mod inevitabil o „falsă tradiție”. Religia este aleasă în mod reflexiv, fiind *forțată* a se restrânge la nivelul unui *lifestyle sector*, la unul din multiplele „sectoare-mod de viață” ce compun sinele reflexiv contemporan. Ce perspective deschide această abordare a vieții religioase preponderent tradiționaliste din țara noastră vom discuta în secțiunea următoare, unde, aducând împreună rezultatele

²⁴ A. Giddens, *The Consequences*, p. 38.

teoretice prezentate mai sus, vom încerca să reflectăm la situația religiozității în societatea contemporană românească.

4. Religie și contemporaneitate în România. Câteva remarci finale

Scopul prezentării preponderent teoretice de mai sus a fost și acela de a construi un cadru în interiorul căruia să aducem împreună câteva gânduri și observații legate de starea concretă a religiozității din România. Dacă am reveni la Peter Berger, prima observație ar fi că, la fel ca și în Occident, și în România pot fi identificate mai toate formele de raportare a religiosului la modernitate prezentate de acesta – evident, în grade diferite. În ceea ce privește confesiunea ortodoxă dominantă, se poate argumenta că formele cel mai des întâlnite sunt tradiționalismul și compartimentalizarea. Conștienți fiind de lipsa de nuanțare caracteristică oricăror generalizări,²⁵ putem totuși afirma că tradiționalismul este evident în majoritatea formelor de manifestare a Bisericii: de la exercițiul teologic teoretic promovat în instituțiile educaționale, până la modurile de raportare la problemele cotidiene ale societății. Absența dezbaterilor teologice relevante,²⁶ care să devină punctul de

²⁵ Nimeni nu poate nega anumite eforturi izolate ale Bisericii de a răspunde provocărilor modernității. Ceea ce vrem să evidențiem în acest studiu este starea generală în care se află Biserica în raport cu această problematică.

²⁶ Prin aceasta nu negăm existența dezbaterilor teologice, ci doar semnalăm tendințele de abordare a prezentului din perspective preponderent „arheologice” în detrimentul unora care să fie inspirate de viitor, de „escatologie”. În acest sens, lucrări precum cele ale teologului german Jurgen Moltmann ar putea fi considerate surse reale de inspirație. Vezi de exemplu J. Moltmann, *Theology of Hope*, London, SCM Press, 1990 (lucrare apărută în 1967).

pornire al unor politici clare și unitare de implicare în domeniul social, este reflectată în incoerența și întârzierea cu care se răspunde la problemele majore atât de evidente ale societății românești. Corupția, infanticidul, abandonul copiilor, neglijarea celor defavorizați social sunt doar câteva din aceste probleme care nu ar trebui să existe, sau cel puțin nu la asemenea cote alarmante, într-o țară declarată creștină în proporție de aproape 100%. Obiectivul acestei lucrări nu este să analizeze nici cauzele nici implicațiile acestei orientări înspre / fixații în trecut (aceasta ar putea deveni subiectului unui studiu ulterior). Ne permitem doar a sugera că o continuare în aceeași direcție nu poate decât să dăuneze pe termen lung Bisericii, aceasta nemaifiind în fond capabilă să-și îndeplinească adevărata vocație. Pentru că vocația Bisericii nu este doar aceea de „prezervare intactă” a trecutului, ci și aceea de a fi „sare și lumină”, de a schimba prezentul în lumina *eschatonului*, a evenimentelor viitoare. Dacă într-adevăr, ca creștini, dorim *venirea Împărăției* – așa cum ne rugăm – aceasta trebuie să aibă un corespondent în prezent, începând aici și acum.

Din perspectiva studiului lui Giddens, am mai putea adăuga și faptul că o orientare preponderent înspre trecut, dublată de o obsedantă preocupare de „a păstra nealterată” tradiția, riscă foarte adesea să fie doar o amăgire. În fapt, așa cum am văzut mai sus, există riscul ca aceea ce se ajunge să se păstreze să fie doar o „tradiție contrafăcută” ce conduce adesea fie la legalism, fie la fundamentalism. Ce ar trebui să se întâmple cu adevărat este o permanentă reconstrucție reflexivă a credinței și practicii creștine, e adevărat, în lumina trecutului – sub inspirația tradiției, însă înrădăcinat în prezent și orientat înspre viitor. Numai aceasta ar mai putea constitui o apropiere benefică, constructivă a tradiției, o reală inserare a acesteia în acele sectoare-moduri de viață care ar avea capacitatea de a conferi

sens ultim omului contemporan. Aici apare și limitarea discursului lui Giddens despre tradiție. Se pare că el nu a înțeles, sau subestimează, potențialul extraordinar al tradiției apropiate reflexiv, potențial de a conferi tocmai acel cadru normativ atât de necesar structurării identității omului contemporan pierdut în multitudinea de roluri, de „sectoare-moduri de viață” pe care trebuie să le integreze. Din păcate însă, Biserica Ortodoxă nu pare a fi pregătită să facă acești pași. Aici exemplele Bisericii Catolice sau ale celor protestante și neoprotestante ar putea fi cel puțin menționate. Liturghiile sau serviciile divine orientate înspre diferite categorii, cum ar fi copiii, familiile, vârstnicii, tineretul; programele de studiu al Sfintelor Scripturi cu diferite categorii de vârstă sau profesionale sunt tocmai rezultatul unei astfel de monitorizări reflexive a tradiției. Nu se cere schimbarea conținutului, însă o adaptare minimală este vitală pentru ca omul modern să poată să se raporteze semnificativ la mesajul Evangheliei. Dacă, așa cum spunea Berger, omul este un străin, un *homeless* în universul social, Biserica ar trebui să-i fie casă.

Compartimentalizarea este o altă formă caracteristică de raportare a omului religios ortodox la modernitate. Totuși, în cazul nostru, cel mai adesea individul nu-și apropiază religia la nivelul privat al valorilor, operând astfel, ca și omul religios occidental, o scindare între public și privat. Ceea ce se întâmplă mai degrabă este o scindare între viața de zi cu zi (care include și domeniul public și pe cel privat) și viața religioasă – care cel mai adesea se reduce la participarea la ritual, la „păstrarea tradiției”. Religia riscă și în acest caz să devină o formă exterioară (religiozitate *extrinsecă*), fără prea mare relevanță, atât la nivel personal cât și în domeniul public, social.

Biserica Catolică, beneficiind de un program teologic și social articulat unitar, are mai multe șanse de a evita tradiționalismul sau compartimentalizarea, putând transforma religia în acel factor unificator atât de necesar societății contemporane și omului

modern. Conciliul Vatican II și toate documentele ulterioare constituie bazele unei reale posibilități de adaptare la modernitate, fără mutilarea esenței tradiției și a învățăturilor evanghelice fundamentale. Este acel gen de *aggiornamento* care, fără a compromite învățătura evanghelică și tradiția creștinismului, creează totuși spațiu pentru articularea unor politici sociale coerente, relevante, care să răspundă problemelor *reale* cu care se confruntă omul modern. Cât de mult au reușit să beneficieze de aceste prerogative bisericile catolice sau unite din România este dificil de cuantificat pentru un *outsider* cum este autorul acestui studiu, însă cel puțin experiența locală a comunităților din Timișoara indică rezultate reale.

Bisericile protestante clasice, cu anumite excepții, par a fi îmbrățișat liberalismul teologic. Cel mai adesea, factorul religios este redus la rolul său de liant cultural și național. Implicarea socială este foarte adesea limitată la comunitatea proprie. Bisericile evanghelice mai noi, așa numitele biserici neoprotestante, sunt caracterizate într-o mare măsură de o atitudine sectară, în termenii lui Berger descriși mai sus. Astfel, fără să respingă modernitatea, ele tind adesea să-și creeze o lume paralelă, o alternativă la lumea seculară. Există asociații profesionale creștine, case de comerț creștine, afaceri creștine, universități creștine, firme creștine de turism, concerte de muzică rock creștină. Bisericile neoprotestante în general nu acceptă sprijin financiar din partea statului. Toate acestea reflectă o lipsă de încredere în instituțiile seculare ale statului. Separarea bisericii de stat este o dimensiune esențială. Regulile de apartenență (incluere, excludere) sunt semnificativ mai stricte decât cele ce guvernează bisericile tradiționale. În același timp însă, în sensul lui Giddens, aceste comunități dau dovadă de o capacitate aparte de reflexie asupra faptului religios și de adaptare a acestuia la lumea contemporană. Astfel, nu este întâmplător că ele au succes la omul contemporan.

Flexibilitatea se reflectă în lejeritatea cu care formele manifestărilor religioase se adaptează la cultura contemporană (vezi de exemplu mișcările *Jesus Movement* din SUA anilor '60, mișcările harismatice ale anilor '90), fără a compromite neapărat conținutul învățaturii Evangheliei (deși riscul există). Implicarea socială, deși adesea (intenționat sau nu) confundată cu prozelitismul religios, este un fapt evident și nu se limitează la comunitățile proprii.²⁷ Riscul acestor comunități însă este acela de a-și cultiva în continuare un sentiment de autosuficiență care nu poate decât să alimenteze izolarea și, în ultimă instanță, să genereze alienarea.

În loc de concluzie la această succintă trecere în revistă a religiozității în societatea contemporană, cred că am putea cădea de acord cu toții asupra unui fapt: religiozitatea, contrar profețiilor modernismului, are resurse excepționale atât pentru a aduce acel echilibru interior mult dorit de omul contemporan bulversat de anxietate și de îndoială, dar și pentru a deveni motorul schimbării sociale, o schimbare în care scopul principal să fie cu adevărat fericirea semenului. Pentru omul religios provocarea care rămâne este, așadar, așa cum spunea Mântuitorul, de a „înțelege bine vremurile”, de „a-și lua crucea în fiecare zi” și de a fi gata să-L urmeze, ducând mesajul Vieții, al Iubirii și al Adevărului unei lumi mult prea adesea lăsată pradă ideologiilor depersonalizante de orice fel.

²⁷ Istoria mișcărilor evanghelice de acest tip, în special în spațiul anglo-saxon, arată clar acest fapt. Vezi de exemplu acțiunile unor evanghelici ca William Wilberforce și „secta Clapham”, grupul de politicieni britanici care a abolit comerțul cu sclavi (1807), Lord Shaftesbury și inițierea legilor de protecție a copilului, sau Armata Salvării, una din cele mai puternice organizații umanitare occidentale. În România contemporană, în cadrul grupărilor evanghelice care reprezintă 4% din populație, există peste 4000 de asociații și fundații cu scop caritabil. Vezi Cartea organizațiilor creștine din România.

Valori false, valori adevărate: Comunicarea religioasă în contextul neopăgânismului contemporan

Christian TĂMAȘ

1. Premisele comunicării

Comunicarea, așa cum este ea reflectată în diversele tipuri de discurs, pare să reprezinte unul dintre dezideratele esențiale ale civilizației contemporane. Totuși, pentru a putea discerne între valoarea sa intrinsecă și aceea indusă, tributară implicării subiective, este necesară plasarea ei în funcție de o serie de coordonate: opinia și certitudinea, adevărul și subiectivismul.

Opinia operează în teritoriul estimării, al aprecierii a ceea ce ar putea să fie sau să nu fie într-un fel sau altul. În consecință, orice discurs referitor la planificarea viitoare a vieții sociale sau individuale nu se poate desfășura decât în categoria opinabilului, dar nu în aceea a unui opinabil cantitativ, de un tip democratic primar (ce ne-am face cu proștii, dacă ar fi majoritari!), ci a unui calitativ. Seneca afirma, deseori, că părerile trebuie cântărite, nu numărate.

Opinieii se opune *certitudinea*, întemeiată pe lipsa de echivoc, pe evidența – manifestare a realității – conclusivă sau mediată. Totuși, finitudinea umană nu poate opera decât rareori cu certitudini conclusive, în majoritatea cazurilor ea fiind nevoită să se îndrepte spre certitudinile bazate pe declarațiile unanime ale martorilor. Altfel, dacă nu am lua în seamă decât

valoarea cunoașterii nemijlocite individuale, viața socială ca atare ar deveni imposibilă.

În ce privește *adevărul*, acesta depinde mai mult de natura lucrului cunoscut, decât de aceea a subiectului cunoscător și, pentru a fi acceptat, este nevoie ca persoana să se plaseze axiologic în ordinea binelui, nu a răului. Adevărul este realitatea și nu are a face cu opinia majorității sau cu numitorul comun al diverselor păreri.

Dacă milioane de persoane au vicii comune – spunea Erich Fromm – acest lucru nu preschimbă viciul în virtute; dacă se află în eroare, eroarea nu devine adevăr, și dacă suferă de forme comune de patologie mintală, nu înseamnă că sunt echilibrate.

Adevărul nu este și nu a fost niciodată un consens social, ci există independent de adevărurile individuale, subiective ale fiecăruia. Numai *subiectivismul* consideră că adevărul depinde de om, nedescoperindu-l în lucruri, ci inventându-l pornind de la ele. Astfel, cadrul de acțiune al subiectivismului este cel al intereselor proprii. Deseori comoditatea, bogăția, puterea, faima sau căutarea unei plăceri pot însemna mai mult decât adevărul.

Numai ținând seama de aceste coordonate, comunicarea își poate îndeplini rolul esențial îndreptat spre îmbogățirea și dezvoltarea armonioasă a persoanei umane, atât la nivel individual, cât și colectiv, sub semnul libertății și al responsabilității.

Din punct de vedere tehnic, în orice discurs referitor la comunicare, trebuie să avem în vedere următoarele elemente: a) mesajul; b) emitentul; c) receptorul și d) transmițătorul. Îndreptarea atenției asupra mesajului trimite la preocuparea pentru *claritatea, veridicitatea și exactitatea* a ceea ce se spune.

În acest sens, trebuie să se aibă constant în vedere scopul comunicării (pur informativ sau educativ), pentru a se vedea dacă la capătul ei se regăsește cunoașterea în sine. Când privește emitentul, se are în vedere sublinierea datoriei etice și morale a acestuia de a se autorefecta în comunicare, condiție esențială pentru evitarea ipocriziei și dobândirea de credibilitate din partea receptorului. În sfârșit, prin focalizarea atenției asupra acestuia se evocă întrebarea dacă tot ceea ce i s-a propus receptarea se îndreaptă spre expansiunea sa interioară și spre o mai mare capacitate decizională; e vorba, în cele din urmă, de a-i furniza, de a reacționa în mod liber față de mesajul comunicării, deoarece comunicarea este autentică numai atunci când devine o posibilitate reală de dezvoltare interioară, atunci când subiectivitatea receptorului își găsește propriul spațiu de dezvoltare în interiorul ei.

În articularea acestor trei elemente, un rol extrem de important îi revine transmitătorului, capacității sale de a prelua informația ca atare și de a o reda fără ingerințe, voluntare sau involuntare, de ordin subiectiv. Neluarea în considerare a acestor parametri sau aplicarea lor în mod greșit are drept consecință manipularea comunicării, prezentarea falsului drept adevăr, a negativului ca pozitiv, a non-valorii ca valoare etc. Iar manipularea nu poate opera decât prin prisma noțiunii de putere exercitată în modul său cel mai pregnant la nivelul immanent al existenței umane, nivel al cărui exacerbare îl îndepărtează din ce în ce mai mult pe om de dimensiunea sa transcendentă. Societatea umană actuală manifestă o înclinație generală spre două tipuri de putere: economică și politică. Ambele, dacă ajung să se absolutizeze, vor folosi manipularea pentru a transforma persoanele în supuși sau în consumatori, în posibili alegători sau cumpărători. Acestor două puteri „orizontale” li s-ar putea opune, în ordine transcendentă,

„puterea” religioasă, însă capacitatea acesteia de a „oferta” mai mult este extrem de redusă, având în vedere orientarea generală a evoluției omului contemporan.

În contextul actual, dominat de o exacerbare a dezvoltării „orizontale” a omului în dauna celei „verticale”, persoana umană este din ce în ce mai dominată de *mitul progresului*, după cum afirma Miguel Delibes cu prilejul discursului rostit în plenul Academiei Regale Spaniole. Delibes remarca în mod pertinent că „societatea noastră pretins progresistă este, în fond, ridicol de meschină”, mai ales din cauza „scandalosului” contrast dintre acea parte a omenirii care trăiește din plin „delirul abundenței” și cealaltă, majoritară, aflată în pragul inaniției. Progresul contemporan „flutură flamura” plusvalorii, iar banul devine măsura oricărui lucru. Astfel, „teocentrismului medieval și antropocentrismului renașcentist îi urmează *obiecto-centrismul* care, eliminând orice sens de înălțare umană, îl face pe om să cadă în abjecție și egolatrie”,¹ egolatrie ce nu este altceva decât expresia culminantă a noii idolatrii pe care se întemeiază neopăgânismul contemporan.

2. Neopăgânismul, rezultat extrem al „secularizării interioare”

Ce este, de fapt, neopăgânismul? În mod cert, un fenomen a cărui definire cunoaște valențe multiple. În sens restrâns, prin dimensiunea sa de adversar *de facto* al diferitelor tradiții considerate perimate și vetuste, acesta circumscrie căutarea unor forme de spiritualitate de factură sincretică prin intermediul

¹ M. Delibes, *Discurso de ingreso a la Real Academia Española*, apud J. R. Ayllón, *En torno al hombre*, Madrid, Rialp, 1998, p. 101.

cultivării unui amalgam de elemente disparate aparținând vechilor civilizații (egipteană, indiană, africană, persană etc.), mimând un front spiritual larg, promotor al unei mari diversități de opțiuni, în stare să împlinească cele mai diverse aspirații umane, de ordin atât spiritual, cât și material. În sens larg însă, neopăgânismul se reflectă în înseși aspirațiile omului contemporan, ancorat într-un realism din ce în ce mai pragmatic, unde transcendentul își găsește cu greu un loc precis. Dintr-un punct de vedere antropologic, asistăm astăzi la o deplasare accentuată a „pietrei unghiulare” a persoanei umane și la o rupere a echilibrului interior al celor două componente constitutive ale sale: spirit și materie.

În urma procesului de reconsiderare a dimensiunii persoanei umane, atât la nivel exterior, cât și interior, inițiat în revoluționarul secol al XVIII-lea, și având de ales între o existență aflată sub semnul paradoxului absolut – intrarea în infinitului în finit, a lui Dumnezeu în istorie – și una aflată sub semnul absurdului absolut – inutilitatea existenței terestre ca atare, o inutilitate alcătuită din mici utilități iluzorii – omul și-a reconsiderat opțiunile și prioritățile din cauza îngustării sau chiar a anihilării orizonturilor sale transcendente. Modelul antropologic creștin este bazat pe educarea și dezvoltarea armonioasă a personalității prin cultivarea spiritului, a inteligenței, a voinței și a dimensiunii culturale, prin cucerirea de către ființa umană a naturii exterioare, precum și a naturii și a libertății sale interioare. Acest model a fost treptat înlocuit de unul dinamicist-biologist, simbolizat de omul „luptător” în stare de a stăpâni arealul înconjurător prin forțe proprii, sursă a libertății și autonomiei complete față de realitatea modelabilă conform voinței sale precum și de modelul marxist asemănător celui precedent prin viziunea dinamicistă asupra realității și prin cea materialistă, conform căruia realitatea, în general, și

cea umană, în special, se află într-o evoluție continuă, rezultat al confruntării și al contradicției. În lumina acestor trei paradigme (premise antropologice ale omului european), asistăm, de fapt, la o reducere a întregului la parte, la o „decădere din drepturi” a completeții structurale a ființei umane.

Deplasarea centrului de echilibru în cadrul „anatomiei” ființei umane spre una dintre cele două părți constitutive ale sale are loc sub imperiul capacității de a alege, adică sub acela al libertății responsabile. În cadrul unui act liber intră în acțiune inteligența și voința, cea din urmă alegând ceea ce a fost cunoscut mai înainte prin cea dintâi. Libertatea îl face pe om *causa sui*, autorul lui însuși. Iar dacă, prin intermediul libertății de a alege, omul este autor liber al unei bune părți a existenței sale, înseamnă că el este, în aceeași măsură, și stăpânul său însuși, deci responsabil, responsabilitatea fiind, în ultimă instanță, o consecință necesară a libertății sale de alegere. Acest lucru rămâne valabil însă numai în cazul absenței unei presiuni exterioare în stare să-i influențeze alegerea. Din această perspectivă, se impun următoarele întrebări: în ce măsură libertatea noastră de a alege este, în cadrul angrenajului existenței sociale, cu adevărat liberă? În ce măsură acționează ceea ce s-ar putea numi „secularizarea interioară” – atrofierea unui sentiment religios clar – asupra libertății noastre? Atrofierea sentimentului religios sau chiar lipsa de spiritualitate nu poate duce decât la o slăbire a potențialului interiorității umane în favoarea ingerințelor și a presiunilor exterioare exercitate prin intermediul puterii economice sau politice, cele două tentații majore ale societății. Deoarece, cu toate că există o libertate fizică manifestată prin capacitatea morfologică a ființei umane de a face uz de propriul corp în scopul realizării unor acte concrete, esența libertății o regăsim în interioritate; omul, chiar

privat de libertatea exterioară, continuă să rămână liber. În schimb, privat de interioritate, libertatea, și așa limitată la toate nivelurile din cauza înseși condiției umane, îl poate reduce la animalitate (a se vedea experimentul comunist îndreptat spre formarea *omului nou*). Omul orientat spre realitatea immanentă și materialistă va cădea cel mai lesne pradă manipulării și va deveni un membru numeric al masei caracterizate printr-un comportament difuz, plasat în afara libertății și a responsabilității reale.

„Pâinea și cirul” Romei antice reprezintă prima încercare de manipulare a maselor încununată de succes. Atunci, ca de altfel și astăzi, surlele și tobele ce anunță largirea ofertei de distracții și de plăceri fac ființa umană să se afunde într-o mlaștină din ce în ce mai greu de traversat. Iar omul devine din ce în ce mai sărac și mai gol în interior, deoarece „hățișurile plăcerii îl împiedică să vadă pădurea plină de posibilități reale a existenței sale”.² Un exemplu tipic de manipulare, de data aceasta contemporană, îl reprezintă manipularea sexualității, aflată la baza unui comerț extrem de rentabil. Prin intermediul revistelor, al ziarelor, al radioului, al televiziunii și, din ce în ce mai mult, al teatrului se impune ideea că plăcerea sexuală, obținută prin orice mijloc și la orice vârstă, este absolut necesară, ea reprezentând unica dimensiune realmente umană și singurul scop autentic al omului. În aceeași categorie de manipulare intră și bunurile „de larg consum” sau „de folosință îndelungată”, avalanșa de articole alimentare sau vestimentare pe care, printr-un adevărat bombardament mediatic, ființa umană este îndemnată să le consume sau să le posedă, pentru „a arăta” sau „a se simți” mai bine.

Grupurile de interes politice sau economice nu sunt străine de acest tip de manipulare, ele fiind preocupate a administra

² J. R. Ayllón, *En torno al hombre*, p. 103.

societății o cantitate suficientă de „carne” în scopul menținerii treze a atenției animalice a masei. Astfel, cu instinctele alimentate în mod artificial, persoana ajunge să își concentreze atenția, voluntar sau involuntar, asupra dimensiunii sale morfo-fiziologice, în dauna celei spirituale. Pentru manipulatorul obsedat de putere, animalizarea societății are un avantaj clar: o turmă este mult mai simplu de condus decât o comunitate alcătuită din individualități libere. Obiectul material, oricare ar fi el, se transformă, sub imperiul manipulării,

într-un fel de jucărie pentru adulți care le influențează profund modul de a gândi. Este, poate, vorba de jucăria modernă cea mai de succes, unic aliment intelectual al unui extrem de ridicat procent de ființe umane³.

Totuși, cea mai clară formă de manipulare este minciuna, regăsită la toate nivelurile comunicării „de masă”. În Franța, de exemplu, campania în favoarea legalizării avorturilor a folosit cifre false. Acest lucru se știa, dar nu a fost recunoscut în mod oficial decât după doi ani de către Institutul Național de Studii Demografice. Realitatea referitoare la numărul masiv de avorturi clandestine, folosită cu succes în campanie, nu exista de fapt, fiind fabricată prin înmulțirea numărului real cu patru, ceea ce avea să ducă la cifre aproape astronomice.

Minciunile cele mai blânde sunt eufemismele: nevăzător în loc de orb, vârsta a treia în loc de bătrânețe (...), fără să mai vorbim de cuvinte ca adevăr, pace, libertate, dreptate, lipsite în cadrul comunicării de un înțeles fix. Larra spunea, în acest sens: „unii le înțeleg într-un fel, alții în altul, în timp ce o categorie destul de largă de cetățeni nu le înțelege deloc. Dar, folosindu-le, nu există discurs care să nu-și atingă scopul,

³ *Ibidem*, p.104.

nu există lucru care să nu poată fi dovedit și nici popor care să nu poată fi convins.”⁴

În timp ce lucruri și tendințe importante, unele chiar extrem de importante pentru umanitatea în ansamblul său, cunosc îndelungi momente de recul sau cad în uitare, tendința manipulatorie rămâne constantă, în măsura în care dorința de putere și de autojustificare rămân constante. Din ce în ce mai dependent de „pâine și circ”, de „drogurile” manipulative ale libertății sale, omul contemporan se afundă din ce în ce mai mult într-un nou păgânism ce îl acaparează prin „frumusețea și strălucirea” idolilor săi. În aceste condiții, el nu mai „este ceea ce este, ci este ceea ce posedă”, iar „secularizarea interioară” devine un motiv de necomunicare în raport cu tot ceea ce scapă unui cadru prestabilit.

3. Răsturnarea valorilor în societatea contemporană

Un rol deosebit de important, în conturarea personalității omului contemporan, l-a avut *liberalismul*. Este evident că orice viziune asupra vieții nu poate deriva decât din modul de interpretare a relației dintre trei elemente cruciale: lumea, omul și Dumnezeu. Ideologia liberală le admite, dar neagă dependența actuală a omului și a lumii de Creator, care nu ar fi altceva decât Arhitectul universal al unei opere realizate cu milioane de ani în urmă.

Liberalismul îl consideră pe om unicul protagonist al Istoriei, libertatea acestuia fiind normă a ei înseși, în afara unor criterii exterioare și obiective. Concepând libertatea ca valoare

⁴ *Ibidem*, p. 106.

supremă, nu este acceptată povara unei responsabilități stabile, deoarece acest lucru ar implica o anumită limitare a acțiunilor viitoare. De aceea, omul liberal se simte îndemnat să realizeze acțiuni libere în toate direcțiile posibile, chiar dacă ar fi opuse și contradictorii, evitând orice fel de obligații.

Nu este greu de remarcat faptul că o astfel de concepție, orientată spre individualism, generează o societate egoistă, unde ideea de bine comun (bunăstarea materială și pacea) se plasează în afara semnificației ei reale. Dar, după cum ne-o arată însăși evidența, pacea și bunăstarea nu sunt suficiente, deoarece plinătatea vieții are nevoie de cunoașterea adevărului despre om, precum și de posibilitatea de a-l pune în practică în mod liber, cu alte cuvinte, de posibilitatea de a adera, în absența oricărei constrângeri, la acele adevăruri radicale plasate dincolo de realitatea acestei lumi și în lumina cărora se configurează întregul comportament personal. Se poate întâmpla ca omul să creadă într-un destin etern care se decide în această viață. În acest caz, nici un act uman nu va fi indiferent, ceea ce va sublinia importanța crucială al celui alt element al binelui comun, valoarea.

Valoarea are în vedere acele calități grație cărora există lucruri și acțiuni plasate în ordinea binelui. Realitatea ei este un aspect al binelui. Iar binele este depozitarul valorii, ceea ce face ca valoarea să fie „bunătatea” a ceea ce este bun. Binele este cel care merită a fi prețuit prin bunătatea sa, prin valoarea sa, iar bunătatea a ceea ce o conține reprezintă valoarea sa corespunzătoare. Așadar, așa cum există diferite tipuri de bine, există și diferite scări ale valorii. În ce privește binele, el se poate prezenta sub trei forme: cinstea (*bonum honestum*), utilitatea (*bonum utile*) și plăcerea senzorială (*bonum delectabile*), unde cinstea este valoarea cinstului (ceea ce este bun în sine, ca scop), utilitatea, valoarea utilului (ceea ce este

bun ca mijloc, bun la ceva), iar plăcerea, valoarea a ceea ce produce delectare simțurilor.

Valorile posedă două caracteristici esențiale: polaritatea și ierarhia (M. Scheler). Polaritatea are în vedere faptul că fiecărei valori date îi poate corespunde o „antivaloare”. Conținutul pozitiv sau negativ al unei valori nu depinde de structura sa formală, ci de conținutul său material și este, din punct de vedere fenomenologic, perceptibil prin intermediul „descărcării” emoționale sau sentimentale pe care o produce: atracție – valorile, și respingere – antivaloriile. Dincolo de polaritate, se află ierarhia. Valorile, pe lângă faptul că se organizează la nivel „orizontal” în perechi de tip pozitiv-negativ, sunt distribuite și „pe verticală” în grade de superioritate. Capacitatea de estimare funcționează bine atunci când ia în considerare aceste două caracteristici, adică atunci când se apreciază valorosul, se disprețuiește nonvalorosul și când se preferă valorile superioare celor inferioare, chiar dacă acestea din urmă nu sunt disprețuite. Chestiunile de valoare nu trebuie, însă, plasate în câmpul sentimentului, al gustului sau al preferințelor personale și culturale. Gustul, deși putând avea o anumită importanță referitoare la valoarea frumosului sau utilului, nu reprezintă un criteriu unic al judecăților de valoare atunci când avem a face cu teme filosofice importante, metafizice, existențiale, etice, politice etc.

Realizarea valorii are nevoie de o libertate responsabilă, dar, în acest caz, întreaga greutate a responsabilității ar cădea asupra așa-numitei *value clarification*, clarificarea valorilor plasată în ordinea gustului. Această metodă a fost generată în ambientul educativ anglo-saxon ca tehnică sau chiar ca terapie de factură psihanalitică, îndreptată spre creșterea capacității de introspecție a unui subiect în scopul creării unui sistem individual de valori într-o manieră autonomă și responsabilă. În acest sens, Allan Bloom afirma:

adaptând o formulă a lui Platon cu privire la zei, nu ne place un lucru pentru că este bun, ci este bun pentru că ne place. Decizia de a aprecia că un lucru este demn de apreciere ne aparține.⁵

Din această perspectivă, comunicarea valorilor prin educație nu ar trebui să aibă în vedere decât prezentarea echidistantă a tuturor opțiunilor valorice posibile, căci, de fapt, contează mai puțin valoarea în sine, cât valoarea subiectivă, subiectul trebuind să aibă libertatea de a decide ce este bun sau rău pentru el. Lăsarea chestiunilor referitoare la valoare la bunul plac al fiecăruia, nu reprezintă doar manifestarea unei mari superficialități, ci și o mare lipsă de responsabilitate, care, nu de puține ori, poate duce la cinism. Subiectul educat după asemenea criterii va deveni mult mai susceptibil de a fi „masificat” și manipulat prin simpla educare a gustului său, într-o direcție sau alta, iar cultura creată de el nu va fi decât o anticultură:

ceea ce se întâmplă, de fapt, într-o anticultură sau într-un stil de viață – dacă înnobilează sau înjosește – are mai puțină importanță. Nimeni nu este obligat să reflecteze asupra practicilor sale. Este cu neputință. Orice ar fi cineva, oricine ar vrea să fie, este bine. Ceea ce începe dintr-o căutare, dacă nu a plăcerii egoiste (...), cel puțin a evitării suferinței și a eliberării de ea (...), transformată într-un stil de viață și într-un *drept*, se preschimbă într-un fundament de superioritate morală. Viața confortabilă și liberă de constrângeri devine moralitate.⁶

⁵ A. Bloom, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza & Janés, 1988, p. 204.

⁶ *Ibidem*, p. 245.

Cu toate că acest lucru pare din ce în ce mai mult un deziderat al omului contemporan, nu trebuie uitat că legile logice sau etice nu pot fi reduse la legile psihologice. În aceeași ordine de idei, nu trebuie nici să punem pe același plan valorile cu valorizările, se întâmplă în cadrul *clarificării valorilor*. Valorizările sunt fapte, dar nu și valorile; acestea din urmă, în măsura în care sunt autentice, nu pot fi reduse la cele dintâi. Discursul referitor la valorizare poate fi pus sub semnul criteriilor psihologice sau sociologice, fiindcă prin valorizare se judecă percepția estimativă individuală sau majoritară din punct de vedere social. Acest discurs este unul posibil, având un statut epistemologic specific, corespunzător psihologiei sau sociologiei morale, dar nu are a face cu valorile în sine, a căror decideră corespunde criteriilor logice (deontologice) și etice. Promovarea valorizării unui lucru prin intermediul percepției subiective, prin gust, nu prin aprecierea valorii în sine nu face altceva decât să substituie valorii „un alt fel de valoare” sau să răstoarne ierarhia valorică, prin plasarea valorilor inferioare în locul celor superioare și invers. În societatea contemporană, dată fiind orientarea interesului public și individual spre o dimensiune marcată de idealul satisfacerii cât mai rapide și mai neîngrădite a aspirațiilor de ordin material, răsturnarea ierarhiei valorilor devine o practică curentă, acest lucru ducând la adâncirea crizei în care se află persoana umană, din ce în ce mai incapabilă de a distinge între valorile „adevărate” și cele „false”. Spre exemplificare, ne vom referi la o statistică întocmită de un pedagog american în urma unui studiu de caz. Să ne imaginăm curtea unei școli, unde se joacă cincisprezece copii, veseli și lipsiți de griji. În procente, situația membrilor grupului după douăzeci de ani, în condițiile contactului lor firesc cu ambientul social dominat de valorile contemporane, a fost următoarea:

100% au consumat, măcar o dată, droguri în liceu sau la universitate;

10% au avut probleme serioase legate de dependența de droguri sau de alcool;

10% - 20% au avut grave probleme psihologice, în special depresii clinice;

5% dintre cei cu probleme psihologice sau legate de consumul de droguri ori de alcool s-au sinucis;

60% au abandonat complet orice legătură cu religia;

100% au fost expuși pornografiei având probleme legate de sexualitate și de fidelitatea conjugală;

50% au divorțat înainte de împlinirea vârstei de 30 de ani. (James B. Stenson, *Preparing for peer pressure. A guide for parents with young children*, New York, 1988).

Din cauza caracterului vast al problemei, polemica referitoare la valoarea valorii a fost și este în continuare deschisă. Cu toate acestea și în ciuda diminuării interesului public pentru concepția de valoare, nu puțini sunt cei care se văd nevoiți să admită că ridiculizarea sau chiar suprimarea valorilor a atras după sine o problematică de o gravitate acută, manifestată prin catastrofe și violențe personale și sociale, precum și prin alte aspecte negative. În 1990, cu prilejul unei alocuțiuni rostite la Notre Dame University, Indiana, W. J. Bennett, ministru la acea vreme al educației în Statele Unite, afirma, după trecerea în revistă a unor cifre dezastruoase referitoare la sinucideri, asasinat și avorturi petrecute în rândul populației tinere, că situația tineretului nord-american era atât de alarmantă, încât devenea imperios necesar

să se vorbească în mod deschis despre binele moral ca parte esențială a vieții sociale (...), dat fiind că valorile și cultura nu sunt chestiuni secundare (...), ci probleme extrem de reale și de importante, cu extrem de multe consecințe asupra vieții

Pentru o democrație a valorilor

copiilor noștri (...). (Deoarece) nimic nu poate determina la fel de mult comportamentul unui copil ca și credințele sale interioare, ca sentimentul binelui și al răului.

Acele persoane și acea societate pentru care valoarea și-a pierdut sensul adevărat vor considera drept unic scop al existenței bunăstarea materială și toate acțiunile lor, atât individuale, cât și colective vor căuta obținerea ei în cadrul unui sistem artificial, îndreptat nu spre edificare, ci spre distrugere, nu spre plinătatea persoanei umane, ci spre depersonalizarea ei. Einstein spunea odată, cu un umor amar:

Bunăstarea și fericirea nu mi s-au părut niciodată scopuri în sine, deoarece sunt destul de înclinat să le compar cu ambițiile unui porc.

În același sens, atrăgând atenția asupra faptului că devalorizarea valorilor sau răsturnarea lor, înseamnă o devalorizare și o răsturnare a dimensiunii persoanei umane ca atare, C. S. Lewis afirma:

Creăm oameni fără inimă, apoi așteptăm de la ei virtuți și inițiative. Ne fălim cu onoarea noastră, dar închidem ochii la trădătorii de lângă noi. Castrăm, apoi le cerem castraților să procreeze.

4. Comunicarea religioasă

Într-o societate „orizontalizată”, din ce în ce mai superficială, susceptibilă de manipulare și supusă, în mare măsură, gustului în alcătuirea ierarhizărilor valorice, rolul comunicării religioase capătă o importanță deosebită în sensul

încercării permanente de conștientizare a omului cu privire la dimensiunea sa personală, la nivel individual și social. Iar această dimensiune nu poate fi concepută în mod real decât prin reconsiderarea viziunii sale asupra vieții.

După cum afirmam mai înainte, orice viziune asupra vieții are la bază modul de interpretare a relației dintre lume, om și Divinitate, ca ecuație completă a existenței (în ultimă instanță, este vorba de relaționarea celor două dimensiuni esențiale ale persoanei umane, interioritatea – relația cu sinele – și exterioritatea – relația cu lumea – prin raportarea lor la dimensiunea transcendentă). Rațiunea de a exista a umanității nu se poate regăsi, ca scop în sine, în omul supus relativității și finitudinii. În absența unei recunoașteri *de facto* a transcendentalității sale, omului îi rămâne numai aroganța hrănită din propria sa afirmare, aroganță transformată, astfel, într-un simplu gest megaloman. După cum afirma Millán-Puelles, omul devine în acest fel prizonierul autosuficienței sale imanente, rezultate, în special, în urma cuceririlor tehnologice.

O dată cu dezvoltarea științei și a tehnologiei, raporturile omului cu Dumnezeu și, de aici, cu lumea s-au schimbat în mod radical. Lipsa, din ce în ce mai pregnantă, a unui sentiment transcendent bine definit a dus și duce inevitabil la mutații importante în cadrul relației cu celălalt, cu urmări grave pentru umanitate în ansamblul său.

Omul contemporan devine din ce în ce mai mult „sclavul” libertății sale, considerate forța motrice a progresului atât individual, cât și colectiv. Dar al cărui progres?

Europa și Statele Unite cheltuie, în prezent, multe mii de milioane de dolari pentru distrugerea produselor alimentare în exces (...), sumă ce depășește cu mult totalul ajutorului umanitar oferit Lumii a Treia. În 1990, în lume s-au produs cereale suficiente pentru hrănirea unei populații de 18

miliarde de locuitori (planeta are doar 5 miliarde), în timp ce 35 de milioane de persoane mor de foame în fiecare an (...). (Iată) câteva dintre „avantajele” progresului: puteri nelimitate, necesități inutile, distrugerea mediului înconjurător, situații de mizerie extremă. Întregul continent african consumă aproape la fel de multă benzină ca orașul New York, iar nivelul de consum a 400 de copii etiopieni echivalează cu nivelul de consum al un singur copil american. Trăim pentru progres, fără să ne gândim la regresul periculos, care ne impune să ne gândim dacă măsura în care avansăm o justifică pe aceea în care dăm înapoi. Am ajuns pe Lună, dar organizarea noastră socio-politică este în continuare bazată pe exploatarea omului de către om și pe anularea individului de către Stat. Înțelegem progresul ca bunăstare, dar înțelegem bunăstarea ca bani. Cu bani se produc și se cumpără lucruri ce se „demodează” imediat. Jocul constă în a produce și a consuma cu frenezie. Progresul nedefinit și nelimitat, prin intermediul științei, a fost scopul Luminilor. Revoluția Franceză a vestit fericirea și pacea veșnică și mulți s-au angajat cu trup și suflet în această misiune în secolele următoare, anunțând pacea mondială grație căii ferate, armonia socială grație electricității, și uniformizarea culturilor și a religiilor ca o consecință a uniformității produselor tehnice. Dar amăgirea s-a plătit curând. Secolul al XX-lea, prin cele două conflagrații mondiale, a arătat oamenilor că viața înseamnă și suferință și moarte, că omul nu este Dumnezeu. Progresul tehnico-științific ne-a demonstrat că fulgerul nu este o armă a zeilor, ci o descărcare electrică, dar nu a reușit să atenueze, dacă nu să transforme, animalul din om, făcându-l să nu maiucidă, să nu mai violeze, să nu-și mai umilească semenul.⁷

Progresul a devenit marele mit al epocii moderne, o iluzie construită pe baza confuziei dintre două procese: unul

⁷ J. R. Ayllón, *Desfile de modelos – Análisis de la conducta ética*, Madrid, Rialp, 1998, p. 144.

tehnologic, mereu supus acumulării, și altul psihologic, îndreptat spre fericirea persoanelor. În acest sens, singurul lucru dorit a fost echivalarea logicii previzibile a progresului tehnic cu logica imprevizibilă a psihologiei umane. Nivelul capacităților de producție energetice, de exemplu, poate crește pe o scară aritmetică de la 1 la 1 000, dar aceasta nu înseamnă că Einstein este o personalitate de o mie de ori superioară lui Newton sau că are de o mie de ori mai multe posibilități de fericire. Cunoaștem deja că progresul tehnic și creșterea industrială, ambele de natură materială, nu aduc numai bunăstare, iar viața cotidiană aduce cu sine destule „subdezvoltări” de ordin psiho-afectiv, precum și extrem de multe suferințe. Binele merge mână în mână cu răul, deoarece se reflectă în om, instanța manifestării amândurora. Omul fiind măsura tuturor lucrurilor, de el depinde păstrarea echilibrului în lumea care i-a fost încredințată, de acest fapt depinzând însuși progresul sau regresul ființei umane. Progresul material va induce regresul spiritual atâta timp cât se va tinde spre exagerări și spre absolutizări utopice.

În astfel de condiții, caracterizate prin dezechilibre majore atât la nivel spiritual, cât și material, rolul religiei, mai bine-zis al Bisericii ca instituție, devine crucial, iar comunicarea religioasă, o necesitate absolut imperioasă într-o societate contemporană aflată sub semnul contradicțiilor, alimentate de tendințele autosuficienței, precum și de o serie de „mituri”: progresul, globalizarea, fericirea immanentă, libertatea.

Trăim într-o lume a pluralismului și a comunicării, unde toate tipurile de mesaj își găsesc un loc și o justificare. Însă, unde se oprește adevărul și unde începe minciuna? Să nu uităm că marile discursuri încep și se termină cu vorbe mari: dreptate, libertate, democrație, toleranță, pace. Până și numele lui Dumnezeu beneficiază de asemenea abordări retorice care,

toate, au un numitor comun: lipsa unui sens fix și prezența, dincolo de mesajul comunicării, a arbitrarului relativist.

În condițiile acestei situații complexe, comunicarea religioasă întâmpină destule dificultăți de transmitere și de receptare, cauzate de ignoranță, de indiferență și, nu de puține ori, de rea-voință. Prin însăși esența lui, mesajul religios, ca expresie a valorii absolute însumate în persoana absolută a lui Dumnezeu, se opune la nivel imanent în mod aprioric, tuturor celorlalte tipuri de mesaj, cu excepția celui educațional, dacă bineînțeles, acesta se plasează la nivelul cunoașterii în sine și a desăvârșirii persoanei umane.

Însă, mai mult decât orice alt tip de comunicare de factură educațională, comunicarea religioasă se referă la adeziune și la conformare, nu numai la simpla înțelegere. Or, acest lucru vine, în majoritatea cazurilor, în contradicție cu orientarea generală a unei existențe, individuale și sociale, îndreptate spre cultivarea unui alt sens al vieții, plasat sub semnul autosuficienței și al hedonismului. În secolul al XX-lea, cultul plăcerii, până atunci apanajul exclusiv al unor minorități, a dobândit valențe nebănuite și s-a extins asupra unor societăți întregi, fiind legitimat, diversificat și stimulat de acestea.

În democrațiile avansate, eroziunea (absolutului) continuă în mod irezistibil evoluția valorilor individualiste. (Construim) o nouă civilizație care nu se mai preocupă de învingerea și de dominarea dorințelor, ci de exacerbarea și dezvinovățirea lor: plăcerile prezentului, templul „eu”-lui, al trupului și al comodității s-au transformat într-un nou Ierusalim al timpurilor (moderne).⁸

Adeziunea la mesajul religios și conformarea la el par, de cele mai multe ori, un atentat direct la adresa libertății umane

⁸ *Ibidem*, p. 41.

și a noilor sale valori întemeiate pe cultivarea unei stări de bine „obiecto-centriste”, condiție a fericirii și a echilibrului interior. Având în vedere aceste lucruri, nu ne este greu să ne dăm seama de dificultatea, dacă nu de imposibilitatea acceptării unui discurs edificat pe renunțarea la realitatea palpabilă, întemeiat pe „încredințare”. Obiectivul unui asemenea discurs ar fi atingerea unei realități transcendente bazate pe credință, pe un ansamblu de valori etico-morale deseori percepute ca tentative de îngădire a dezvoltării ființei umane. Apropierea de mesajul religios înseamnă, printre altele, ieșirea individului de sub incidența masificatoare a societății, prin:

- respingerea unei viziuni pur instrumentale asupra realității;
- dobândirea libertății interioare și cunoașterea sau recunoașterea dimensiunii transcendente, a legăturii intime și profunde cu Dumnezeu;

- cultivarea sentimentului de autodisciplină;
- educarea capacității de discernere;
- cultivarea alegerii și a adevărului responsabile.

În acest context, pentru a putea avea rezultate, comunicarea religioasă trebuie să dea dovadă de două calități esențiale, *adaptabilitatea și dinamismul*, atât la nivelul codurilor „directe”, cât și al celor „indirecte”, câtă vreme dimensiunea sa educativă depășește cadrul pur informativ.

Din punct de vedere formal, mesajul direct, aidoma oricărui tip de mesaj de altfel, trebuie să aibă în vedere preocuparea constantă pentru claritatea, veridicitatea și exactitatea a ceea ce se comunică. În acest sens, rolul cel mai important îi revine *adevărului* conținutului, fără a-l denatura, la posibilitățile concrete de receptare a lui de către receptor. Dar mesajul direct care are în vedere obiectul exclusiv al informației va fi prea puțin productiv în cazul comunicării religioase, dacă nu va fi însoțit de „dublare”, de aplicarea sa în practică, de comunicarea

„indirectă”. Acest tip de comunicare este singurul capabil să capteze atenția unui receptor strivit sub o avalanșă de comunicări „directe”, emise prin intermediul mijloacelor mediatice. În general, un educator autentic comunică, în mod indirect, prin pasiunea care îi însoțește acțiunile, dar, mai ales, prin interesul exprimat față de natura umană ca atare, precum și prin energia interioară emisă în momentul „dublării”.

Educația devine, în acest fel, o adevărată artă, putând fi practică în diferite moduri, în conformitate cu situațiile și subiecții, o artă dificilă și în permanentă mișcare, având în vedere că obiectul ei se constituie într-un subiect al libertății. Persoana supusă educării nu poate fi constrânsă să îmbrace moduri de existență formale. Din această perspectivă, este necesar ca mesajul educațional să aibă în vedere o coerență și o consecvență maxime, îndepărtându-se de retorică și de enunțarea de principii, pentru a deveni practică de viață. În plus, exprimarea existențială a mesajului educațional diminuează mult necesitatea comunicării directe, a discursului propriu-zis, făcându-l să evite astfel, măcar într-o oarecare măsură, presiunile exterioare alienante ale condiției umane.

În societatea contemporană, marcată de superficialitate și de puternice tendințe egolare, persoana umană este educată mai mult să „pară” decât să „fie”. În aceste condiții, adaptabilitatea și dinamismul devin aproape o condiție *sine qua non* a păstrării Bisericii, a discursului religios, în sfera educării omului contemporan în și pentru valoare, iar „dublarea” existențială efectivă, singura cale de a-l sustrage fie și într-o mică măsură, diverselor tendințe manipulative exercitate asupra conștiinței sale. Obiectivul educației este, astfel, de a sprijini omul să se formeze în spiritul echilibrului dintre dimensiunea sa imanentă și transcendentă, în spiritul adeziunii și al conformării față de valoarea universală a crucii – depozitara autenticei umanități – al cărei punct focal este.

III. PRESA BISERICESCĂ

Antena bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine

Radu PREDA

1. Schimbarea de context

Căderea comunismului a însemnat pentru Bisericile din Europa de Est reluarea discursului public. Majoritatea acestora a continuat și pe durata regimului ateu să fie o voce, dar ceea ce ea comunica liturgic și spiritual nu își găsea amplificarea dorită în spațiul larg al societății. Acoperind metode diferite, de la toleranță interesată la combatere pe față, politica religioasă a comunismului est-european a avut un element constant: menținerea mesajului creștin în limite parohiale. În România, acest fapt nu a împiedicat dezvoltarea teologiei și apariția, chiar dacă în tiraje reduse,¹ a unor lucrări de mare valoare în reviste și edituri bisericești de o anumită ținută. Este suficient să amintim aici continuarea publicării ediției românești a *Filocaliei*, în tâlcuirea Părintelui Stăniloae, apariția celor cinci volume despre arta creștină în România (inițiativa aparținând directorului de atunci al Institutului Biblic și de Misiune, Arhimandritul Bartolomeu Valeriu Anania), inițierea colecției Părinți și Scriitori Bisericești (abreviere uzuală: PSB), tipărirea *Cursului de ascetică și mistică* precum și a *Dogmaticii* aceluiași Părinte Stăniloae, a unei serii neegalate până acum de manuale

¹ Calculate în funcție de numărul parohiilor, ceea ce însemna în medie 10.000, tiraje uriașe pentru piața de carte actuală.

pentru seminarii și institute teologice. În toată această perioadă, înfruntând nemiloasa dar și stupida cenzură a Departamentului Cultelor (unde termenul „teleologie” era înlocuit sistematic cu cel de „teologie”!), au apărut cu regularitate o seamă de reviste precum *Studii Teologice* sau *Ortodoxia*, citite cu interes din două motive: erau diferite față de publicațiile de propagandă ale regimului – și aceasta în ciuda inevitabilelor accente laudative din articolele introductive – și ofereau găzduire unor autori incozi din punct de vedere ideologic și care nu mai aveau acces la spațiul tipografic al publicațiilor laice. Nu este mai puțin adevărat că, la o privire atentă, multe pagini din cele publicate înainte de 1989 nu mai rezistă astăzi și sunt chiar jenante. Să ne gândim la textele protocroniste sau la cele în care se încerca comunizarea mesajului creștin prin teme de genul „munca și pacea la Sfinții Părinți”. Puse toate la un loc însă, încercând un bilanț sumar și comparându-l cu evoluția de după 1989, scrisul teologic din anii regimului comunist poate fi considerat, în ciuda slăbiciunilor evidente datorate nu în ultimul rând contextului, unul surprinzător de dinamic și pe alocuri chiar profetic. Este motivul pentru care, atunci când vorbim despre dimensiunea jurnalistică a discursului public de azi al Bisericii Ortodoxe Române, nu trebuie să ocolim deceniile dintre 1948 și 1989.² Aceste decenii se înscriu în istoria mai largă a presei bisericești românești și vor trebui să facă obiectul unor sinteze istoriografice viitoare.³

² Pentru considerații pertinente pe marginea scrisului teologic și a protagoniștilor acestuia înainte și după 1989, vezi D. Ciachir, *Cronica ortodoxă*, ediție definitivă, Iași, Editura Timpul, 2001.

³ Pentru perioada secolului al XIX-lea și începutul celui următor, vezi lucrarea lui O. Ghibu, *Ziaristica bisericească la români. Studiu istoric*, Sibiu, 1910. Scurte trimiteri de ansamblu la evoluția presei bisericești românești, vezi mai cu seamă în lucrările istoriografice de sinteză ale Pr. Acad. Prof. dr. M. Păcurariu, cum ar fi cea mai recentă: *Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002.

Nu este mai puțin adevărat că, la mai bine de un deceniu de la căderea Zidului Berlinului, scrisul teologic-bisericesc trebuie măsurat după alte criterii. Ceea ce înainte putea fi îngăduit și scuzat de circumstanțe, performanța fiind realizată de regulă în ciuda opreliștilor de tot felul, provenite inclusiv din mediul uman al Bisericii, este astăzi supus altor exigențe. Astfel, o publicație bisericească actuală nu mai este receptată ca alternativă la discursul oficial, ci trebuie să se constituie, pe fundalul unei vieți culturale complexe, într-o alternativă la alte propuneri, să între, că vrea sau nu vrea, într-o emulație ce nu dă pace și care contrazice mulțumirea de sine de până acum. Cum teme teologice tratează și alte reviste, iar uneori chiar cu competență, responsabilii publicațiilor teologice propriu-zise nu trebuie să se mire că acestea nu mai sunt citite cu același interes de odinioară. Mai mult, deschiderea geografică a adus cu sine accesul mai larg al publicului interesat la publicații similare din străinătate, iar ca urmare comparația s-a transformat în instrument de evaluare a producției autohtone. Or, la o comparație cu aceste publicații, inclusiv cu cele editate de către Bisericile Ortodoxe locale din diaspora europeană și americană, se vede că tocmai lipsa spiritului (auto)critic explică în bună parte întârzierea enormă cu care presa bisericească de la noi înțelege să răspundă la întrebările timpului. Această *forma mentis* a fost intuită, încă din primii ani ai deceniului nouă, drept principala cauză a stării nesatisfăcătoare a presei bisericești actuale. Pentru schimbarea acesteia avea să se pronunțe și o întâlnire asupra căreia am dori să ne oprim în cele ce urmează. Este un *memento* necesar reconstruirii, fie și numai parțiale, a drumului parcurs până acum și care se poate constitui, la fel de bine, în cheia unei hermeneutici prospective, în punct de reînnoit start.

2. Dinamica Evangheliei

În zilele de 17-19 mai 1994 avea loc la Cluj, sub auspiciile revistei *Renașterea* a Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului, primul seminar dedicat presei bisericești ortodoxe.⁴ Organizat în colaborare cu Academia Evanghelică de Presă de la Frankfurt am Main, seminarul „Presa bisericească într-o societate post-totalitară” pleca de la constatarea discrepanței dintre menirea acestui tip de presă și ceea ce ea oferea și oferă încă. Textul-întâmpinare formulat atunci constata că în România anului 1994 nu există, cu mici excepții, o presă bisericească pentru lume, ci pentru ea însăși. Mai departe, scurta privire asupra presei bisericești⁵ regreta lipsa unei gândiri de perspectivă precum și absența voinței de a aborda un alt stil și un alt registru:

Același aer atemporal, în care doar pastoralele de Paști și de Crăciun ne indică în ce anotimp suntem, aceleași articole în care se exaltă „corabia vieții”, ce plutește pe „oceanul ispitelor”, aceleași relatări despre „minunea” descinderii ierarhului locului în nu știu ce sat, aceleași sfaturi morale date cu aceeași lipsă de realism etc. (...) Nelucrând cu precădere cu știri sau informații, așa cum lucrează presa laică,

⁴ Lucrările seminarului au fost publicate în limba germană de către Evangelische Medienakademie/ cpa, *Dokumentation. Kirchliche Presse in einer post-totalitären Gesellschaft – Die Rumänische Orthodoxe Kirche diskutiert Chancen der kirchlichen Berichterstattung*, Symposium vom 16. bis. 19. Mai 1994 in Cluj (Klausenburg), Frankfurt am Main, 1995.

⁵ R. Preda, „Scurtă privire asupra presei bisericești din România anului 1994”, în: *Renașterea* 5 (1994) 3. Textul a fost preluat și de *Vestitorul Ortodoxiei* 117 (1994) 6. Seminarul de la Cluj a fost prezentat pe larg de către Mitropolitul Nicolae Corneanu al Banatului în editorialul „Presa bisericească” din *Înviearea* 14 (1994) 1-2.

presa bisericească are la bază speciile genului discursiv teologic, întemeiate toate pe coerență dogmatică și libertate teologumenală (acolo unde Biserica nu s-a pronunțat încă). (...) În clipa în care semnatarul unui articol destinat presei bisericești nu uzează de această libertate, cantonând în irealitate și imobilism, în gravitate morbidă alterată cu sentimentalism dulceag, presa bisericească se face pe sine, prin astfel de articole, purtătoare de secularizare; ea acreditează o imagine falsă a Bisericii și alimentează o periculoasă luare în deșert a numelui lui Dumnezeu.

Tocmai pentru a arăta legitimitatea unei astfel de analize lucide, faptul că exercitarea spiritului critic nu este sinonimă cu atacul sau acuza, seminarul de la Cluj își plasa demersul sub semnul distincției făcute de Origen:

Chiar dacă este adevărat că „prin multă vorbire omul nu-i scutit de păcat” și dacă e tot așa de adevărat că Solomon n-a păcătuit când a scris mult și nici Pavel n-a păcătuit când și-a prelungit vorbirea până la miezul nopții, atunci va trebui să cercetăm ce înseamnă de fapt multă vorbărie, iar după aceea vom trece la cheștiunea „să nu scrii cărți multe”. Într-adevăr, tot Cuvântul lui Dumnezeu, care la început era la Dumnezeu, nu înseamnă vorbă multă, întrucât nu sunt mai multe cuvinte, căci Cuvântul lui Dumnezeu este unul singur, cuprinzând doar mai multe idei, dintre care fiecare este o parte a cuvântului întreg. (...) Așadar, putem zice că orice vorbitor care spune lucruri străine de cinstirea adusă lui Dumnezeu face vorbărie, pe când cel ce spune Adevărul, chiar dacă vorbește despre toate ideile posibile, așa încât să nu lase de o parte nici una dintre acestea, spune mereu un singur Cuvânt.⁶

⁶ Origen, *Scrieri alese*, Partea a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 337-338.

Ducând mai departe concluzia lui Origen, putem spune că, indiferent de câte mijloace de comunicare folosește, Biserica propovăduiește unul și același Cuvânt. Este în esență și mesajul Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului de la deschiderea lucrărilor seminarului dedicat presei bisericești. Acesta sublinia dimensiunea dinamică a Evangheliei pe care o pune în lumină implicarea Bisericii în viața cetății prin mijloacele de comunicare în masă:

Tema „Presa bisericească într-o societate post-totalitară” sau rolul mass-media în Biserică pare foarte nouă și aproape revoluționară pentru mentalitățile noastre ortodoxe, noi fiind obișnuiți să credem că modalitatea de răspândire a Cuvântului lui Dumnezeu prin radio, televiziune și ziare aparține altor confesiuni. (...) Este extraordinar zelul pe care îl depun în special neoprotestanții în a-și expune învățătura de credință prin posturile de radio și televiziune. De aceea, să nu (...) acceptăm ideea că mass-media creștine reprezintă o chestiune ce aparține numai „celorlalți”. (...) În privința aceasta, va trebui să ne aducem aminte de dimensiunea dinamică a Evangheliei și să părăsim, dacă cumva am avut, acel concept de Evanghelie statică. (...) În acest context, ar fi bine să se dezbată modul – nu nou, dar înnoit! – de a regândi noțiunea de Tradiție în Biserică și trăirea ortodoxă. Problematika mijloacelor de comunicare creștine este o excelentă ocazie pentru aceasta.⁷

În cele de mai sus se observă nu numai dorința de a da mărturiei creștine un sens pe măsura timpului, ci, aplicat la chestiunea presei bisericești ca parte a mass-media, de a reabilita scrisul jurnalistic creștin. Îndemnul Arhiepiscopului Clujului vine în întâmpinarea unei constatări mai generale în

⁷ Bartolomeu al Clujului, „Tradiția din mers”, în: *Renașterea* 8 (1994) 9.

cea ce privește o neglijență gravă a teologiei ortodoxe în domeniul hermeneuticii și, implicit, al comunicării rezultatelor acestui efort interpretativ. În prefața la volumul său *Puterea cuvântului. O introducere în hermeneutica ortodoxă*, John Breck nota:

Una dintre datoriile cele mai urgente ale Bisericii (ortodoxe, n.n.) de azi este regăsirea viziunii patristice asupra calității dinamice a Cuvântului ca instrument prin care Dumnezeu Se descoperă și Se comunică.⁸

Revenind la seminarul de la Cluj, concluziile acestuia au fost formulate în termenii următori:

1. Pornind de la constatarea că nu s-a ajuns să se precizeze statutul presei bisericești și al jurnalistului bisericesc, participanții la seminar și-au exprimat dorința ca autoritatea bisericească să încurajeze eforturile de găsire a unui loc bine stabilit presei bisericești în structura actuală a Bisericii.
2. Biserica va trebui să încerce să vadă în presa bisericească o cale de activare a dimensiunii sale profetice, să abordeze prin ea semnele timpului, să redeschidă canalele de comunicare între diferitele structuri și segmente ecleziale, mai precis între cler și ierarhie, ierarhie și credincioși, credincioși și teologi.
3. Mai departe, presa bisericească ar trebui să devină un virtual liant în spațiul credinței românești într-un moment în care fărâmițarea pe plan social e mai mult decât evidentă.
4. Prin tematica pe care o abordează, de la explicarea vieții Bisericii, în ansamblul ei, până la lecturile teologice făcute temelor de mare actualitate, presa bisericească este datoare

⁸ J. Breck, *La puissance de la parole. Une introduction à l'herméutique orthodoxe*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 11.

să îndeplinească o funcție formativă. Din acest punct de vedere ea va trebui să devină un activ factor catehetic și misionar.

5. În fine, se impune ca presa bisericească să nu fie un simplu spațiu auctorial, ci unul al mărturisirii, al diaconiei. La rândul său, jurnalistul bisericesc să fie în primul rând un mădular al Bisericii, iar nu doar un redactor sau reporter fără identitate.⁹

În afara acestor concluzii cu caracter general, participanții la întâlnirea dedicată presei bisericești au mai făcut o seamă de recomandări practice precum: repetarea unor astfel de întâlniri, colaborarea mai intensă a redactorilor diferitelor publicații ale Bisericii, receptarea intereparhială a presei bisericești, schimburile de texte și teme, colaborarea mai strânsă cu Biroul de Presă al Patriarhiei, încurajarea de către cei în drept a teologilor ce doresc să se specializeze în jurnalism.

3. Adecvarea la actualitate

Ecourile seminarului de la Cluj au fost puține și, cu tot realismul necesar în analiza unor fenomene ce au nevoie de timp îndelungat pentru a se contura, se poate spune că sămânța aruncată atunci a dat roade. Poate prea puține în raport cu așteptările – ale inițiatorilor de atunci, dar nu mai puțin ale cititorilor de ieri și de azi – roadele se văd mai cu seamă la nivelul tehnoredactării, al punerii în pagină, al deosebirii dintre articol și studiu, al preluării unor genuri jurnalistice precum editorialul, interviului, știrii, portretului și, mai rar, reportajului. În ceea ce privește acest ultim gen, este semnificativă frecvența lui foarte rară atâta vreme cât un reportaj adună

⁹ Apud *Vestitorul Ortodoxiei* 117 (1994) 1-2.

în sine virtuțile mai tuturor genurilor jurnalistice și presupune un grad evoluat de creativitate, dar și de specializare.

Aceste evidente îmbunătățiri structurale ale unor publicații bisericești au darul de a scoate și mai mult în evidență, prin contrast, deșertul tipografic al altor publicații ce nu au făcut până acum nici un efort minim de adaptare constructivă la orizontul de așteptări al propriilor cititori și mai cu seamă al celor virtuali, „cuceribili” numai prin formule pe măsură. Or, dacă păstrarea tiparului cu plumb poate fi justificată economic și uman (tipografiile formați la această școală nu mai găsesc loc de muncă într-o breaslă ce a trecut deja de mai bine de un deceniu la tiparul *offset*), de nejustificat rămân alte aspecte. Așadar, dacă evoluția este în cazul unor publicații bisericești atât de evidentă la nivelul formei, în vreme ce la altele nu s-a mișcat mai nimic, nu același lucru se poate spune despre conținutul propriu-zis. Între mediu și mesaj persistă încă o discrepanță periculoasă. Astfel, fără a da exemple nominale, este cultivată în continuare imaginea unei prese bisericești care se concentrează exclusiv pe figura ierarhului locului și, în consecință, abundă fotografiile ale acestuia. Nu este de mirare, în acest context, că avem deja un curent „iconoclast” în rândul cititorilor. Mai departe, se perpetuează din păcate formula ziarului „oficios”, plin de cuvântări și declarații, în care practic efortul jurnalistic se reduce la intercalarea, uneori, a subtitlurilor. În rest, publicațiile respective oferă un spațiu secund, ultimele pagini, articolului propriu-zis, cel care justifică în fapt numele de revistă. Nu în ultimul rând, este tristă absența temelor cu adevărat actuale, tratate cu competența asigurată numai de un cerc de colaboratori, clerici și laici, cultivat cu discreție și eficiență. Fideli principiului că identificarea sursei unei boli este primul mare pas către vindecare, să încercăm lămurirea originii acestor atitudini.

Una dintre explicațiile profunde rezidă în neîncrederea sau chiar disprețul unora dintre diriguitorii eclesiastici față de actul jurnalistic în general. Chiar dacă este de cele mai multe ori întemeiată, distanța față de jurnalismul practicat mai ales la noi, caracterizat prin subcultură și tendențiozitate, nu trebuie să fie extinsă la toate formele de expresie ale acestuia, cu atât mai puțin asupra aceluia jurnalism militant creștin ce doar cu mare greutate își impune și păstrează locul în paginile cotidianelor. Or, este o evidență faptul că, dacă vocea Bisericii se mai face auzită în mijloacele de comunicare în masă, aceasta se datorează angajamentului unui număr relativ restrâns de laici. Cum presa laică este greu de controlat, gândirea ierarhică nu dorește să lase libertate propriilor publicații și, în contraponderă, le discreditează pe cele existente în afara sferei directe de influență. O atitudine păguboasă ce explică în parte eșecul programat al încercărilor de până acum de a înființa o publicație de tiraj mare a Patriarhiei, un cotidian sau cel puțin un săptămânal de atitudine și comentariu creștin în care să se recunoască toate segmentele spirituale și culturale ale Bisericii.¹⁰

Pe lângă această neîncredere, față de jurnalism și față de laici deopotrivă, mai funcționează un clișeu mental potrivit căruia articolul de ziar nu este demn de luat în seamă, nu este ceva serios și cu atât mai puțin ceva durabil. Pe scurt: nu face parte din „operă”. Se uită aici, de pildă, că un „teolog nespecialist” precum Nae Ionescu a lăsat posterității mai cu seamă articole, cu nimic mai prejos decât volumele doldora de redundanțe și note de subsol, singurele care, atunci ca și

¹⁰ Absența unui „cotidian creștin sau a unui săptămânal menit să cântărească ziua din perspectiva eternității” este regretată și de T. Baconsky, *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, București, Editura Anastasia, 1999, p. 82 ș.u.

acum, par să crediteze scrisul teologic serios.¹¹ În celebrul articol *Pentru o teologie cu „nespecialiști”* din primul număr al revistei conduse de G. Racoveanu, o publicație cu un subtitlu scurt dar acoperind un întreg program: *Revistă de critică teologică*, Nae Ionescu puncta lipsa adecvării teologiei la orizontul de întrebări al epocii, o lipsă care trimitea, fie și indirect, la absența unor publicații care să încurajeze acest exercițiu de actualizare:

Ceea ce caracterizează teologia rumânească de azi – și mă gândesc anume la teologia oficială – este, între altele, incapacitatea ei de a gândi și expune problemele teologice în termeni actuali. (...) Literatura teologică rămâne încă uscată, goală de sens și de actualitate, ea pornind deocamdată aproape exclusiv din lumea facultăților de teologie, ale căror contacte cu viața de iubire a obștei Bisericii sunt așa de incidentale. (...) „Nespecialiștii” ar putea să aducă – în anumite condițiuni – o prospețime și o nouitate de formulare, pornită din trăirea directă a valorilor religioase, de cari teologia de școală este prin însăși natura ei actuală categoric incapabilă.¹²

Nimic nu ne împiedică să vedem în acești „nespecialiști” pe gazetarii creștini, pe cei care, „în anumite condițiuni”, pot aduce un plus de culoare într-un peisaj abandonat de prea multă vreme celor care se pricep să mânuiască doar negrul și

¹¹ În ceea ce privește calitatea și impactul unor articole teologice, avem exemplul strălucit, în ciuda perioadei scurte de existență, a *Predaniei*. Un gest admirabil de recuperare a memoriei jurnalismului bisericesc-teologic și al profilului lui Nae Ionescu ca inspirator al acestui mod de articulare a credinței îl reprezintă volumul *Predania și un Îndreptar ortodox cu, de și despre Nae Ionescu teolog*, antologie prefăcută și realizată de diac. Ioan I. ICĂ jr, Sibiu, Editura Deisis, 2001.

¹² *Predania...*, pp. 19-20.

albul. La rândul lui, pentru a lua și un exemplu din grădina teologiei de școală, pe cât de copleșitor pe atât de obligant, Părintele Stăniloae a scris un număr copleșitor de mare de texte-efemeride. Trei sferturi din bibliografia lui este formată din genul scurt al articolului sau comentariului de gazetă bisericească ori revistă teologică.¹³ Nu întâmplător îi încredința Mitropolitul Bălan tânărului profesor de la Sibiu conducerea *Telegrafului* și nu întâmplător acesta avea să acorde atenția cea mai mare imprimării unei direcții vii și actuale venerabilei publicații ardelenene. Plasate în contextul lor precis și înțelese pe măsură, articolele Părintelui Stăniloae din epoca sibiană sunt o lectură obligatorie pentru redactorii publicațiilor bisericești. Văzute măcar și ca spații de formare a stilului, ca poligoane de încercare a temperamentului teologic, aceste texte au meritul de a demonstra că esențialul poate fi exprimat și nepretențios, fără note de subsol, spontan, în grabă chiar, așa cum suflă Duhul.

Mai mult, se uită deseori faptul că Sfinții Părinți – a căror operă este formată mai cu seamă din scrisori și tratate scurte ca răspuns la întrebări punctuale – au făcut uz în mod constant de instrumentele comunicaționale ale vremii lor. Fie că vorbeau în agora, fie că mergeau din comunitate în comunitate, trimiteau mii de scrisori sau vorbeau de la amvon altor mii de oameni, ei concretizau zilnic acea dimensiune dinamică a Evangheliei

¹³ Vezi *Bibliografia Părintelui academician profesor dr. Dumitru Stăniloae*, alcătuită de Prof. Gh. Angheliescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993. O prezentare succintă a activității jurnalistice a Părintelui Stăniloae la Sibiu oferă textul lui D. Abrudan, *Pr. Prof. D. Stăniloae, redactor la „Telegraful Român” – un patronaj de excepție*, în: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, Editura și Tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, pp. 68-73.

de care amintea Arhiepiscopul Bartolomeu. Motiv pentru care, împreună cu Dan Ciachir, se poate afirma în cel mai autentic spirit patristic înțeles în cheie modernă:

Dacă ar fi trăit mai aproape de noi, Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Ioan Gură de Aur și-ar fi dat la tipar predicile care sunt niște strălucite articole.¹⁴

Referitor la îndreptățirea mai profundă, teologică, a actului jurnalistic creștin, a articolului de ziar ca pandant interpretativ al articolului de credință, Teodor Baconsky nota în continuarea celor afirmate de semnatarul „Cronicii ortodoxe” de la *Cuvîntul*:

Se pune întrebarea temeiului unei prese creștine. Unii s-ar grăbi să o excludă, fiindcă editorialul nu e un gen patristic, sau fiindcă Dumnezeu și Mamona nu pot fi slujiți laolaltă. Alții ar spune că, la capătul experienței comuniste, nimeni nu mai suportă maximalismul etic, fie el tradus prin dădăceli acre, normative îmbufnate sau admonestări victoriene. Îi înțeleg pe agnosticii libertarieni: o mână de intelectuali urbani, preumblați și pretențioși, care nu vor decât pacea autonomiei. Nu înțeleg însă pasivitatea creștinilor față de lipsa unei prese care să confere sens și substanță crezului lor afixat. Eu unul am naivitatea de a crede că orice refuz al lumii (excepție făcând monahii) divulgă o gravă carență a iubirii.¹⁵

¹⁴ D. Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Editura Institutul European, Iași, 1994, p. 108.

¹⁵ T. Baconsky, op. cit., pp. 83-84. De același autor vezi și un text scurt, dar alert, tratând condițiile unei prese creștine (și implicit bisericești) pe măsura timpului, uitat poate chiar de acesta, „Însemnări de renaștere”, în: *Renașterea* 1 (1994) 10. Rețin un pasaj sugestiv pentru articularea sensului istoric cu temeiul teleologic: „(...) acolo unde vocile profane se adaugă vacarmului actual, presa ortodoxă trebuie să redefinească ideea de ‘tranzizie’ în raport cu Absolutul pe care îl slujește”.

4. Câteva direcții

Coordonata fundamentală pe care ar trebui să evolueze de acum înainte presa bisericească este pe cât de simplă, pe atât de inconsecvent pusă în aplicare până azi: înțelegerea legitimității actului jurnalistic creștin, asumarea misiunii Bisericii într-o lume ce continuă să fie secularizată metodic tocmai prin intermediul mijloacelor de comunicare puse în slujba ideologiilor de tot felul. Nu este oare cel mai trist paradox ca Biserica, instituție divino-umană a comunicării întru comuniune, să fie devansată permanent de forme pervertite de comunicare?¹⁶ Unii diriguitori eclesiastici de la noi ar putea, înarmați cu statisticile și sondajele de opinie din ultimul deceniu, să argumenteze senin că, de fapt, Biserica nu are nevoie de o implicare mai accentuată în câmpul comunicațional modern, că ea are alte forme de comunicare, mai subtile și mai profunde (ceea ce este în bună parte adevărat), că presa bisericească, cu toate scăderile ei, este suficientă pentru numărul celor care o citesc, că, la urma urmei, banii ce ar trebui investiți în astfel de mijloace de comunicare pot fi dați săracilor etc.

Tuturor acestor argumente pentru a nu face nimic sau prea puțin le poate servi drept răspuns îngrijorarea unor Biserici și confesiuni, precum Catolicismul și Protestantismul, care se confruntă de secole cu spiritul autonom și care, în duh ecumenic, ne atrag atenția asupra pericolelor presupuse de aderarea inevitabilă a țărilor est-europene la modelul democratic pluralist. În vreme ce un document recent al Consiliului Pontifical pentru Comunicare Socială atrage atenția

¹⁶ Vezi în acest sens și articolul lui R. Schmidt-Rost, *Kommunikation*, în *Evangelisches Soziallexikon*, Neuauflage, Hrsg. von Martin Honecker ș.a., Stuttgart-Berlin-Köln, Verlag W. Kohlhammer, 2001, col. 862-864.

asupra părților negative ale Internetului și îndeamnă în același timp la o prezență mai activă a mesajului creștin în cea mai mare rețea de comunicare a lumii,¹⁷ un text mai vechi cu doar câțiva ani redactat de un grup de teologi și jurnaliști evanghelici din Germania trage un semnal de alarmă în ceea ce privește adaptarea mijloacelor de comunicare din Occident la regulile profitului și împărțirea treptată a lumii în două noi categorii: țări „bogate informațional” și țări „sărace informațional”.¹⁸

Aceste accente critice nu se mulțumesc doar să identifice pericolele, ci oferă sugestii privind modalitățile de diminuare a influenței negative a mijloacelor de comunicare în masă și descriu strategii de convertire a acestora prin infuzarea lor cu mesajul creștin. Concluzia este dublă: 1. nu putem lupta cu secularizarea dacă nu îi cunoaștem instrumentele de propagare și 2. cea mai eficientă formă de neutralizare nu este simpla combatere, ci transformarea, „convertirea”, așa cum Sfinții Părinți vor fi convertit în epoca lor filosofia greacă, identificând în aceasta elemente ce anunțau întruparea Fiului Omului. Unei apologii a răului nu i se poate răspunde decât tot apologetic: retorică pozitivă vs. retorică malefică. La aceasta se adaugă, să nu uităm, asistența permanentă a Sfântului Duh.

Insistând pentru o clipă asupra argumentelor pentru a nu face (mai) nimic, faptul că Biserica Ortodoxă Română se bucură de mai bine de un deceniu de cea mai mare încredere din partea populației, nu trebuie să ne lase orbi față de evoluția

¹⁷ Conseil pontifical pour les communications sociales, „Ethique et internet”, în *L'Osservatore romano* (ed. fr.) 12 (19 mars 2002) 8-10. Traducerea în limba română este în curs de apariție în revista *Renașterea*.

¹⁸ *Mandat und Markt. Perspektiven evangelischer Publizistik, Publizistisches Gesamtkonzept 1997*, Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt am Main, Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, 1997.

mai largă. Așa cum o subliniază și semnalele din Apus, o democrație funcțională și o prosperitate economică (încă inexistente ca atare la noi) aduc după sine nu numai binecuvântări. Ar fi suficient să ne gândim, de pildă, la conflictul politico-mediatic dintre Biserica Ortodoxă a Greciei și guvernul Simitis.

La noi, tranziția prelungită a dovedit din plin că aproximațiile morale prosperă într-o atmosferă de aproximație deontologică în materie jurnalistică. De un deceniu asistăm la atacuri succesive, având pe rând alte motive, împotriva Bisericii majoritare: fie că este vorba despre chestiunea patrimonială a greco-catolicilor, de persecutarea unor minorități sexuale, de sectele nedreptățite și lezate în libertatea lor de manifestare, de mult citatul colaboraționism al Bisericii cu regimul comunist și poliția lui politică, de corupția unor slujitori ai altarului sau de orice alt motiv, real sau închipuit, presa noastră post-decembrișă nu a făcut economie de epitete, presupuneri nefondate, născociri și calomnii. Tuturor acestora nu a fost cine să le răspundă. Au încercat, cu riscul marginalizării în cercurile culturale, unii laici mărturisitori care, culmea, au fost întâmpinați de diriguitorii eclesiastici mai curând cu neîncredere sau cu o teribil de jenantă senzație că sunt cultivați atâta vreme cât pot fi utili. În rest, întrebarea Părintelui Stăniloae adresată Părintelui Anania la începutul anilor '90, pe vremea Grupului de Reflecție pentru Înnoirea Bisericii – „unde sunt intelectualii care să apere Biserica?” –, a rămas fără un răspuns concret. O încercare de răspuns a fost dată de Conferința laicului, o inițiativă eșuată lamentabil prin concursul ierarhiei neîncrezătoare în bunele servicii și intenții ale mirenilor și prin cel al laicului însuși, ros de orgolii.

Cu toate acestea, multe deficiențe s-ar fi putut îndrepta prin veghea și prezența de spirit a oamenilor Bisericii. În secolul al

XXI-lea deja, după experiența de până acum, am fi așteptat ca măcar o parte din învățămintele acesteia să fi fost trase. Practic, fiecare eparhie are acum câte un Birou de presă și relații cu publicul. Tot în practică, lucrarea acestor oficii este redusă la trimiterea pe fax a comunicatelor de presă reactive. Nici urmă de inițiativă mai amplă, de strategie bine gândită și riguros aplicată. Nici măcar grija pentru imagine nu mai convinge pe unii diriguitori eclesiastici să dea mână liberă implicării comunicaționale a eparhiilor pe care le conduc. În acest context de însușire doar exterioară a simbolurilor epocii în care trăim, calculatoare și reportofoane, nu miră faptul că proiectele sociale ale Bisericii, nu puține la număr și presupunând eforturi financiare deloc modeste, nu sunt suficient cunoscute, așa cum necunoscute rămân și alte pagini pozitive din cronica recentă a vieții bisericești. Pe scurt, Bisericii îi lipsește încă o antenă, așa cum îi lipsește acea sinteză între propovăduire și imagine (în sensul cât se poate de larg al termenului) care să o replaseze în circuitul mediatic de pe alte poziții decât cele ale unui subiect asupra căruia revin mereu alții și cu mereu alte acuze sau clișee reîncălzite.

5. Pașii următori

În final, să vedem, pe scurt, care sunt posibیلی și necesarii pași spre remedierea deficitului comunicațional al Bisericii noastre. Aceasta nu înainte de a aminti că recent, în zilele de 7-9 iunie 2001, s-a desfășurat la București, din inițiativa grupului redacțional „Viața religioasă” din cadrul Societății Române de Radiodifuziune, prima ediție a Simpozionului Creștin al Oamenilor de Presă (S.C.O.P.). Organizat în formulă ecumenică, S.C.O.P. din 2001 a încercat să facă bilanțul presei

creștine din România de azi, imaginea rezultată nefiind, din păcate, simțitor mai bună decât cea rezultată din discuțiile purtate în 1994 la Cluj. În ciuda acestui fapt sau poate tocmai pentru că lucrurile se prezintă așa și nu altminteri, cred că avem datoria de a relua, de fiecare dată când este posibil, catalogul opțiunilor minime în materie. Așadar, iată câteva puncte de plecare:

1. Se impune (re)descoperirea urgentă a Internetului. Așa cum sugerează și documentul pontifical citat, acest mediu de comunicare instantanee este o șansă și un blestem în egală măsură. De aceea, depinde în bună parte de noi dacă un sens va predomina pe celălalt. Trebuie să pricepem și să facem înțeles faptul că, așa cum Reforma lui Luther este inseparabilă de tiparul lui Gutenberg, tot astfel, în mileniul al III-lea, misiunea Bisericii este de negândit fără uzul Internetului. Nu sugerăm prin aceasta că propovăduirea „clasică”, de la persoană la persoană, nu ar mai fi de actualitate sau destul de eficientă. Dimpotrivă. Tot ceea ce Biserica realizează la nivel interpersonal rămâne de referință. Ceea ce Biserica poate realiza prin Internet este însă contactarea unei păături sociale și culturale, mai ales formată din oameni tineri, care altminteri este greu de identificat în aglomerațiile urbane ale secolului al XXI-lea.

2. În ceea ce privește angajamentul deja existent al Bisericii în domeniul comunicațional modern, posturile de radio ortodoxe de la Iași, Cluj-Napoca și Alba Iulia vor trebui să colaboreze mai intens între ele și să ajute concret inițiative similare în alte părți ale țării. Absența unui post de radio similar în Capitală rămâne până azi una dintre cele mai grave curențe pastorale-misionare ale Bucureștiului.

3. Cu măsură și fără triumfalism, Biserica ar trebui să schițeze scenariul unei posibile implicări viitoare și în domeniul comunicării prin imagini. Un post de televiziune, pe lângă costurile enorme, este și un alt tip de provocare mediatică. El trebuie să aibă o anume agresivitate pentru a se impune. Or, cu cât mergem mai departe, către sfere comunicaționale mai sofisticate, cu atât vedem mai limpede care sunt limitele implicării Bisericii. Motiv pentru care un post de televiziune creștin ar trebui să aibă, ca și posturile de radio amintite deja, un caracter accentuat cultural-social. În orice caz, experiența radiofonică va putea într-o bună zi să fie de folos unui proiect TV.

4. Un deziderat neîmplinit în mod satisfăcător între 1994 și 2001: formarea unei bresle de jurnaliști creștini. Precizez în acest context că, tot la Cluj, începând cu anul universitar 2002-2003 se va testa o nouă secție în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai”: Teologie - Științele comunicării.

5. Chiar dacă persistă încă o seamă de tensiuni, reale sau alimentate din varii pricini, este momentul să alcătuim proiecte mediatice cu deschidere ecumenică, comunicarea și filantropia fiind două zone în care, dincolo de diferențele dogmatice, Bisericile și confesiunile istorice pot colabora. Fără sincretism, dar și fără false baricade.

6. Am lăsat la urmă conceptul generic de „presă creștină” și, mai precis, cel de „presă ortodoxă”. Pentru că aminteam de întâlnirea S.C.O.P. din 2001, am să citez, inclusiv sub formă de concluzie, cele spuse de Răzvan Codrescu în marginea acestui simpozion:

E un adevăr stânjenitor că astăzi, în România, avem mai degrabă o seamă de publiciști creștini – mai mult sau mai puțin înzestrați – decât o adevărată presă creștină de larg impact. (...) Ar fi de dorit ca Biserica Ortodoxă Română (în calitate de Biserică majoritară, n.n.) să se implice mai mult (inclusiv financiar și logistic), asigurând „presei creștine” acel „spate” care îi lipsește și întinzând „laicatului ortodox” o mână mai puțin circumspectă, zgârcită și șovăitoare decât până acum. Dacă nu un cotidian, atunci măcar un săptămânal creștin central – și nu strict „popesc” – ar fi urgența mediatică a anilor următori. Altminteri, „presa creștină” va rămâne o sublimă amăgire (sau o vor face, în felul lor, anumite grupări neortodoxe, pe „spatele” cine știe cui va fi înțeles adevărata „miză” pe care o reprezintă *mass media* în pragul mileniului trei). Cine are urechi de auzit, să audă!¹⁹

¹⁹ R. Codrescu (semnat: V.A.M.), „S.C.O.P. - Un colocviu național al presei creștine”, în: *Puncte cardinale*, 7 (2001) 2.

Timișoara Fabric-Vest. Un buletin parohial pe înțelesul tuturor

Constantin JINGA

În materialul de față vom încerca să prezentăm un periodic timișorean, *Timișoara Fabric-Vest*, deosebit prin aceea că este editat în cadrul unei parohii ortodoxe, din inițiativa privată a unor enoriași dornici de a contribui la bunul mers al vieții comunitare. Ne propunem ca, mai întâi, să prezentăm publicația în discuție, pentru ca apoi să urmărim câteva dintre implicațiile acesteia în mediul care, putem spune, a generat-o, dar și într-un spațiu mai larg, anume în acela al unei comunități urbane pluraliste.

Am socotit util să aducem în discuție o inițiativă lipsită de orice caracter spectacular și, la prima vedere, prea puțin importantă pentru a fi luată în considerare într-un astfel de cadru. Totuși, după cum se va putea remarca fără dificultate, ea este interesantă pentru că oferă imaginea unei strategii comunicaționale benefice, actuale, realizată prin voluntariat activ, într-un mediu complex și divers așa cum se prezintă cartierul timișorean unde *Timișoara Fabric-Vest* apare. Considerarea unui periodic minor, lipsit de altă țință decât transmiterea entuziastă a mesajului evanghelic, poate evidenția scăderile unei întreprinderi marcate mai degrabă de amatorism, dar totodată va pune în lumină calitățile necesare pentru a o duce la capăt cu succes și, fără îndoială, sperăm să insuflă un duh optimist aceluia dintre noi prea ispitiți de scepticismul postmodern.

Încă de la bun început trebuie să precizăm că intervenția noastră se dorește a fi una în primul rând ilustrativă la cele discutate deja în cadrul acestui colocviu. Vom prezenta, așadar, date mai degrabă factuale, fără a alcătui totuși o monografie. Prin urmare, după un scurt istoric al buletinului parohial în discuție, vom efectua o descriere a acestuia, pentru ca în final să reliefăm dificultățile întâmpinate în activitatea noastră, dar și chestiunile ce ar putea fi enumerate, fără falsă modestie, ca realizări. Considerăm că editarea unui buletin parohial poate fi luată în discuție ca strategie de comunicare religioasă benefică în mediul urban, tot mai divers și mai pluralist al României de azi.

1. Istoric

Desigur, este pretențios să vorbim despre istoria buletinului parohial *Timișoara Fabric-Vest*. Dar, chiar dacă scurtă, povestea publicației este vrednică de relatat.

Primul număr din *Timișoara Fabric-Vest* a apărut în urmă cu aproximativ doi ani, mai precis în data de 18 iunie 2000, cu ocazia praznicului Pogorârii Sfântului Duh (Rusaliile), care coincide cu hramul bisericii din cartierul timișorean Fabric-Vest. Cartierul Fabric-Vest este parte dintr-o zonă mai amplă a Timișoarei, numită Fabric, locuită până relativ recent de mici meșteșugari sau angajați ai fabricilor din împrejurimi. Situația a cunoscut modificări importante o dată cu sistematizarea, pusă în practică în anii '80, când în locul vechilor locuințe familiale demolate și al atelierelor se înălțau deja blocurile ceaușiste, populate atât cu foștii proprietari ai caselor, dar și cu oameni veniți din toate colțurile țării sau chiar cu timișoreni din cartiere diferite. În ciuda acestor schimbări, cartierul și-a păstrat un

caracter preponderent muncitoresc, multietnic și pluriconfesional.

Biserica din Fabric-Vest, cu hramul Pogorârea Sfântului Duh, se află încă în construcție. Piatra de temelie a fost pusă în prima jumătate a deceniului trecut, de către Pr. Simeon Lugojan, preotul paroh de atunci. La ora actuală, enoriașii au reușit să finalizeze turla principală, urmând ca, probabil, în cursul anului 2002, slujbele să se poată desfășura în naos. În prezent, serviciul divin se desfășoară încă în subsol. Cu toate că este vorba despre o biserică pe cale de a se naște, comunitatea nu este una în formare. Până la începutul anilor '90, activitatea pastorală se desfășura într-o biserică din vecinătate, cunoscută în Timișoara sub numele de „Biserica de la Vârful-cu-Dor”, după numele străzii pe care se află. Cum însă acea clădire a fost retrocedată Bisericii Greco-Catolice, comunitatea ortodoxă a fost nevoită să-și construiască un alt locaș de închinăciune.

Deloc întâmplător, apariția buletinului parohial a coincis și cu numirea în funcția de preot paroh, la această biserică, a Pr. Dr. Eugen Jurca, cleric cu o experiență liturgică și academică deosebit de interesante, la care se adaugă o capacitate extraordinară de a coagula în jurul său tineri și de a le da imboldul necesar pentru a-și afla un rost aducător de roade în viața Bisericii. Părintele Jurca nu se afla la prima experiență publicistică de acest gen. În perioada când activa ca preot în Reșița, la începutul anilor '90, sfinția-sa a editat, împreună cu un grup de tineri enoriași, o publicație similară intitulată *Antimis*. În aceeași perioadă, Părintele a pus și bazele unei fundații omonime.

Buletinul parohial timișorean a fost intitulat *Timișoara Fabric-Vest* pentru a sublinia legătura dintre biserică și toți locuitorii din cartier, mai degrabă decât relația dintre biserică parohială și enoriașii ei, de confesiune creștin-ortodoxă. În

cartierul Fabric-Vest, după cum am spus, conviețuiesc oameni de confesiuni și de etnii diferite. În plus, lucru din păcate de la sine înțeles astăzi, un număr însemnat dintre credincioșii care se declară creștini-ortodocși nu frecventează slujbele bisericii decât ocazional, iar alții preferă să participe la servicii religioase în alte parohii sau la Catedrala Mitropolitană. Pe aceste considerente, membrii primului colegiu de redacție au socotit important ca buletinul parohial să vizeze, chiar prin titlu, întreaga comunitate a cartierului Fabric-Vest, indiferent de orientări sau preferințe religioase.

Într-o primă fază, *Timișoara Fabric-Vest* a apărut într-o formă destul de rudimentară: primele 30 de numere au fost editate cu ajutorul unui computer personal și multiplicare, ulterior, prin fotocopiare. Din luna noiembrie 2000 s-a început o colaborare cu editura Marineasa din Timișoara, care s-a angajat să tehnoredacteze și să multiplice săptămânalul în condiții modeste, dar totuși profesionale. Un eveniment deosebit de important a avut loc în luna octombrie 2000, când numărul 17 al publicației a fost difuzat și pe Internet. De atunci, cu doar câteva sincope, *Timișoara Fabric-Vest* poate fi citit în fiecare săptămână prin subscriere gratuită la o listă de distribuție a fundației „Antimis”.

Echipa editorială a periodicului a cunoscut, în tot acest răstimp, câteva modificări pricinuite cel mai adesea de evenimente care au afectat persoanele angajate în acest proiect. Astfel, din redacția prezidată de către Pr. Simeon Lugojan au făcut parte Pr. Dr. Eugen Jurca, Pr. Octavian Blaga, Pr. Mircea Szilagy, Ioan Andoni, Constantin Jinga. La ora actuală, buletinul este realizat de către Pr. Dr. Eugen Jurca, Ovidiu Ianc și Florin Doboș. Chiar dacă nu în mod deliberat, aceste modificări au atras după sine unele schimbări de structură și conținut.

2. Structură și conținut

Buletinul parohial *Timișoara Fabric-Vest* apare săptămânal, într-un tiraj de 500 de exemplare și se distribuie gratuit, duminica, la sfârșitul Sfintei Liturghii. Cheltuielile de imprimare și de multiplicare sunt acoperite prin donații. Periodicul este alcătuit din patru pagini care, până la volumul 2, numărul 7 (57), conțineau rubrici fixe.

Pagina întâi cuprinde o scurtă rugăciune, preluată de obicei din textele liturgice din duminica respectivă. Aceasta era urmată, inițial, de un scurt rezumat al pericopelor biblice ale praznicului și de o meditație parenetică în marginea acestora. Scurt timp după trecerea de la formatul fotocopiă la cel tipărit, s-a decis renunțarea la rezumatul pericopelor biblice și înlocuirea acestuia cu un mic tabel care conține coordonatele lecturilor din Apostol și din Evanghelie pentru fiecare zi din săptămâna în curs. Pentru prima pagină, această structură a rămas neschimbată până în prezent.

Conținutul celei de-a doua pagini a variat, probabil, cel mai mult. Inițial, aceasta oferea spre lectură următoarele: o rubrică „Dicționar”, unde, săptămână de săptămână, era explicat pe scurt câte un termen liturgic sau dogmatic mai dificil; un tabel cu coordonatele lecturilor din Apostol și din Evanghelie pentru fiecare zi din săptămâna în curs, tabel mutat ulterior în pagina întâi; o prezentare a vieții unui sfânt prăznuit în săptămâna respectivă sau a unui praznic împărațesc, dacă era cazul, prezentare concepută în așa fel, încât să facă relevantă viața sfântului ales sau tâlcul praznicului pentru viața de zi cu zi a enoriașilor; în fine, texte felurite primite din partea enoriașilor sau scurte compuneri, poezii, cugetări scrise de copiii din parohie. Uneori, rubrica „Dicționar” era înlocuită cu citate pilduitoare din operele Sfinților Părinți sau ale altor gânditori, iar locul tabelului cu coordonatele lecturilor din

Apostol și din Evanghelie pentru fiecare zi din săptămână era luat de o rubrică intitulată „Pagini din istoria creștinismului”, iar mai apoi de rubrica „Răbojul lunii ...”, aceasta din urmă prezentând o cronologie de evenimente, adeseori inedite, importante pentru istoria noastră. Structura paginii a fost radical modificată în numerele din perioada 1-14 aprilie 2001, când s-au publicat selecțiuni din reacțiile la gestul Părintelui Eugen Jurca de a recunoaște public că, în perioada de dictatură comunistă, a colaborat cu Securitatea. În prezent, pagina a doua găzduiește câte două eseuri scrise pe teme de actualitate, cu scopul de a atrage atenția asupra legăturii dintre viața de zi cu zi și mărturisirea de credință creștină, precum și un colț destinat copiilor.

Structura paginii a treia a rămas nemodificată încă de la primul număr. Aici se publică un eseu mai amplu, pe o temă de actualitate, sau cateheze prin intermediul cărora se încearcă prezentarea într-un limbaj contemporan a unor aspecte diverse din problematica creștină.

Ultima pagină a rămas, de asemenea, neschimbată în format. Aici apar diverse informații de interes pentru enoriași, cum ar fi programul liturgic al săptămânii în curs, numele preotului de serviciu, programul oficiului parohial, anunțuri diverse legate de evenimente organizate în cadrul parohiei și o „recomandare” – un text care îmbie spre lectura unei cărți, invită la un spectacol, discută un eveniment cultural accentuând, întotdeauna, câștigul pe care un creștin l-ar putea afla, dacă ar da curs invitației cu pricina.

3. Astăzi, după 18 luni ...

Spuneam la începutul acestei prezentări că subscriem la ideea conform căreia editarea unui buletin parohial poate fi

considerată ca o strategie de comunicare religioasă benefică, poate mai ales pentru mediul urban al României de azi, tot mai divers și mai pluralist.

Desigur, ca orice activitate pe termen lung și necesitând un anumit tip de angajament, bazat cel mai adesea pe generozitate și voluntariat, un asemenea demers întâmpină dificultăți și conduce, înainte de toate, la conștientizarea unor lipsuri ținând atât de viața comunitară a parohiei, cât și de cea personală. De pildă, trebuie notat că eforturile echipei redacționale de a depăși o oarecare inerție, o lipsă de implicare sunt necesare permanent. În urma unor discuții, s-a ajuns fără dificultate la concluzia că situația rezidă în faptul că această activitate tinde să fie inclusă, de către colaboratori, în sfera timpului liber, a *loisir*-ului. De aici provine ispita de a considera, bunăoară, că termenele de predare a materialelor sunt deosebit de largi, că un angajament cât se poate de serios nu este strict necesar sau, nu în ultimul rând, că în alcătuirea articolelor este îngăduită o ușurătate ceva mai mare, dat fiind că publicația s-ar adresa unui public mediu, iar aria ei de răspândire ar fi redusă.

Astfel, inerția molatică a obligat redacția să facă apel la ceea ce am putea numi colaboratori externi, adică la persoane din afara parohiei, dar dispuse să scrie cu o oarecare regularitate, și, într-o vreme, chiar să preia materiale din alte periodice sau din diverse surse de pe Internet. Sunt câteva numere, în colecția buletinului parohial, alcătuite într-o proporție excesivă din astfel de articole. Din această pricină, imaginea publicației s-a îndepărtat considerabil de ceea ce se dorise inițial a fi, adică un soi de „ogindă a parohiei”. În proiectul inițial, săptămânalul urma să fie alcătuit din materiale produse exclusiv de către enoriași. În felul acesta, ar fi trebuit să se constituie ca o publicație realizată în spirit amator,

neprofesionist, dar fidelă enoriașilor. Acest lucru nu a fost posibil. Însă, chiar dacă marcăm această chestiune cu semnul minus, trebuie să spunem că ea a avut și o consecință pozitivă deloc neglijabilă, asupra căreia vom reveni mai jos.

Pe de altă parte, opinia preconcepută a colaboratorilor, cum că este lucru ușor a scrie pentru o publicație destinată unui public mediu, s-a dovedit a fi total eronată și a condus la rezultate negative, anume la realizarea unor numere care nu s-au bucurat întotdeauna de aprecierea destinatarilor. Acest fapt a ajutat redacția să-și conștientizeze responsabilitatea față de publicul cititor și să realizeze că la celălalt capăt al canalului de comunicare se află un interlocutor exigent și, în realitate, mult mai dornic de lectură decât îl anticipau așteptările inițiale. Într-adevăr, *Timișoara Fabric-Vest* este un periodic fără pretenții, un buletin parohial și nimic mai mult, dar cu un public cititor fidel și atent, care trebuie respectat ca atare.

Într-o oarecare măsură, această deficiență a scos la iveală o alta, grăitoare în ceea ce privește sănătatea relațiilor interpersonale dintre membrii comunității parohiale în general. La început, aceasta s-a manifestat sub forma unei carențe de comunicare între colegiul de redacție și enoriași. De pildă, în primul număr al buletinului parohial s-a publicat un mic chestionar, la care enoriașii erau invitați să răspundă în decurs de o săptămână. Ei bine, la această invitație nu s-a primit absolut nici un răspuns. Apoi, vreme de câteva luni de zile, din partea comunității parohiale nu s-a înregistrat nici un fel de reacție cu excepția celei de surpriză. Cu toții își manifestau bucuria pentru faptul că în biserica lor a fost posibilă o asemenea inițiativă. Reacțiile critice sau alte contribuții cu adevărat utile pentru realizarea publicației au sosit de-abia după câteva luni, dar enoriașii care le-au formulat au preferat să discute aceste lucruri în particular fie cu Pr. Simeon Lugojan, fie cu Pr. Eugen Jurca, mai degrabă decât cu oricare altul dintre membrii

redacției. Oricum, constatarea acestei deficiențe a fost un câștig pentru responsabilii parohiei, mai întâi. Pentru că, în urma unor discuții pe această temă, ei au putut realiza cât de puțin se cunosc enoriașii între ei și cât de firave sunt relațiile dintre aceștia. Majoritatea consideră suficient să participe la slujbele Bisericii, pe care le frecventează fără a mai considera necesar să acorde atenție vecinului. Sunt reticenți în a-și exprima opinia, chiar și atunci când sunt invitați să o facă, și mai degrabă rezervați în relațiile interpersonală, cu toate că majoritatea sunt de acord că o prietenie înfiripată în sânul bisericii și pe baze creștine poate fi ziditoare de suflet și prilej de multă bucurie spirituală. Este aceasta o stare de fapt deloc neglijabilă și important de remediat fără întârziere, scoasă în evidență, aici, cu ajutorul buletinului parohial.

Ne vedem nevoiți să recunoaștem, până la urmă, că *Timișoara Fabric-Vest* și-a jucat totuși rolul de „oglină” a parohiei, dar altfel decât s-ar fi așteptat membrii echipei editoriale. Și, în bună măsură, rezultatele pozitive ale acestui efort publicistic s-au putut înregistra abia după constatarea lipsurilor. De exemplu, prin intermediul buletinului parohial a fost acuzată cel mai clar starea de inerție a comunității, iar ulterior s-au transmis primele imbolduri de risipire a acesteia. La fel, după cum remarcam și mai sus, același mediu a fost și este folosit în continuare pentru realizarea de legături mai trainice între enoriași. Pe de altă parte, faptul că s-a făcut apel și la colaboratori din afara parohiei a contribuit într-o anumită măsură chiar la extinderea ariei de răspândire a periodicului. Este drept însă că un aport esențial la aceasta îl au chiar enoriașii care, bucuroși de ceea ce se întâmplă în parohia lor, obișnuiesc să solicite mai multe exemplare, pe care le oferă rudelor, prietenilor, cunoscuților. În repetate rânduri am avut surpriza de a constata că buletinul parohial ajunge în cele mai îndepărtate colțuri ale orașului, reușind să transmită mesajul

evanghelic celor aflați în imposibilitatea de a participa la slujbele bisericii, precum și celor mai puțin credincioși sau care nu găsesc, încă, drumul spre Biserică. Mai mult, exemplul a fost urmat și de alte parohii timișorene. Până la ora actuală avem cunoștință de cel puțin trei biserici parohiale care editează periodice similare.

4. Un final deschis

În prezentarea de față ne propunem să aducem în discuție buletinul parohial *Timișoara Fabric-Vest*, ca un exemplu de strategie locală de comunicare religioasă cu rezultate pozitive atât în contextul parohiei unde apare, cât și în cadrul mai larg al unei comunități urbane pluraliste. Putem conchide că la ora actuală a devenit posibil în România, cu mijloace accesibile unor persoane private, elaborarea unor medii de comunicare modeste, dar constructive mai ales la nivelul unor comunități mici, parohiale. Dacă este asumat cu entuziasm și bună știință, amatorismul poate preschimba haina mediocrității în veșmânt de nuntă și, nu în ultimul rând,, poate ajuta la dezvoltarea adevăratelor rosturi ale spiritului parohial: ele nu limitează, ci deschid spre o mai bună învecinare cu aproapele și, probabil, nu doar cu el. În definitiv, dacă este să dăm crezare Părintelui Peter Allan CR, Biserica, în general vorbind, trăiește zorii unei revoluții spirituale, una care presupune deschiderea și implicarea voluntară a fiecăruia, preoți și mireni, mai degrabă decât spiritul belicos și ghetozarea creștinilor.¹ Buletinul parohial *Timișoara Fabric-Vest* continuă să apară, săptămână de săptămână.

¹ Cf. Fr. Peter Allan CR writes ..., în „Mirfield Newsletter”, 2001, pp. 8-9.

IV. TRADIȚIA ÎNTRE FIDELITATE ȘI CREATIVITATE

Horia Bernea și Muzeul Țăranului Român. A comunica / a interpreta tradiția

Anca MANOLESCU

S-a spus probabil prea adesea, și câteodată într-un mod prea brutal pentru a nu risca distorsiunea realității și clișeul, că a perpetua tradiția Răsăritului creștin se reduce, în epoca de față, mai ales la *conservarea* ei: tradiția creștinismului răsăritean ar fi concepută de adepții ei ca un mesaj ce trebuie păstrat *neschimb*at, cu fidelitate neștirbită față de un trecut admirabil. „Ne aflăm în spații politico-religioase unde esențială este transmiterea depozitului sacru. Ne aflăm în fața unor oameni care consideră că tradiția nu poate fi decât repetarea lui același”, declara, în numărul din 20 ianuarie 1998 al ziarului *Le Monde*, F. Thual, istoric și sociolog specializat în geopolitica Ortodoxiei, el însuși ortodox francez.¹ O astfel de afirmație reflectă, probabil, în aceeași măsură o problemă reală, cât și punctul de vedere (etnocentric poate?) al analistului care judecă fenomenele religioase est-europene din perspectiva achizițiilor și a parcursului istoric specifice democrațiilor vestice. Tema tradiției – a comunica, a deschide, a face accesibile valorile interne ale creștinismului oriental unor societăți ce sunt pe cale de a asuma modernitatea și postmodernitatea după ieșirea din înghețul comunist –, această temă este într-adevăr resimțită în

¹ Fr. Thual, „Dans le monde orthodoxe, la religion sacralise la nation, et la nation protège la religion”, în *Le Monde*, mardi 20 janvier 1998, p. 13.

România drept o problemă capitală și urgentă. Dacă tradiția Orientului creștin nu găsește „tonul adecvat” pentru a *desfășura* adevărurile esențiale pe care le conservă, ea riscă să devină o tradiție prestigioasă, dar cvasi mută, ceea ce ar echivala, la limită, cu a-și contrazice statutul. Teodor Baconsky, principalul organizator al acestui colocviu, o spunea el însuși:

Dacă *discursul Bisericii* nu-și va găsi tonul adecvat, terminologia justă, deschiderea spre o modernitate până acum ignorată și disponibilitatea față de societatea civilă, atunci el va fi surclasat de amploarea *celorlalte discursuri* emise în agora, iar șansele mereu invocatei „reevanghelizări” se vor împuțina dramatic.²

La ce fel de influență asupra societății largi se poate aștepta creștinismul oriental dacă el se rostește într-un limbaj ce se mulțumește în genere cu afirmarea unor merite incontestabile – spirituale, intelectuale, civilizaționale –, acumulate în durata lungă, fără a oferi totuși o cunoaștere înnoită, activă, creatoare a substanței sale? A-ți admira și a-ți proclama tradiția, având în același timp o atitudine pasivă față de nucleul ei, riscă să conducă la mitificarea tradiției în cauză, ceea ce poate alimenta în plus fundamentalisme de tot felul, inclusiv politice. Consecințele unei asemenea pasivități nu lipsesc de altfel. Andrei Pleșu:

Estul are o conștiință mai curând mitologică a tradițiilor proprii, dar nu și-a creat instrumente suficiente de lucru pentru o cunoaștere reală a acestor tradiții... Esențial ar fi, repet, ca noi să intrăm în posesia riguroasă a tradiției noastre, să-i

² T. Baconsky, „Biserica după alegeri”, in *Ispita binelui*, București, Anastasia, 1999, p. 101.

cunoaștem documentele, evoluția și portretul real, nu cel eroizant în care eșuăm de obicei.³

A comunica tradiția nu e deci o simplă problemă de discurs, ci una de cunoaștere, de responsabilitate intelectuală față de ea.

În sfârșit, pluralismul (iar, la limită, entropia) societăților noastre actuale nu sunt ele o provocare importantă pentru creștinism? A te adresa nu numai comunității credincioșilor, a oamenilor angajați, ci a face prezente reperele creștinismului oriental în spațiul public, sau, mai general, într-o lume în care multi-confesionalismul și multi-culturalismul sunt din ce în ce mai evidente nu oferă oare creștinismului șansa de a pune la lucru universalitatea mesajului lui? E șansa și e provocarea stimulative de a găsi modalități adecvate pentru a-și exprima bogăția mereu actuală – mereu actuală pentru că ține de o actualitate extra-temporală. Considerațiile părintelui și profesorului André Scrima asupra modului în care tradiția e asumată de unii călugări de la Athos ne arată că responsabilitatea în ceea ce privește comunicarea tradiției nu se judecă numai în raport cu destinatarii ei umani, ci, în cele din urmă, în raport cu Donatorul însuși al acestei tradiții:

Mulți din călugării actuali sunt într-o completă ignoranță a ceea ce, cu o înverșunată fidelitate materială, simt că au primit și trebuie să transmită de-a lungul timpului (e vorba despre textele păstrate în bibliotecile athonite n.n.). Nu se anunță încă pentru ei posibilitatea ca, purtați de o dorință duhovnicească arzătoare, să pătrundă în lăuntru acestor depozite... Tenacele atașament la un tezaur a cărui valoare e bănuită mai mult decât realizată de posesorii actuali

³ A. Pleșu, "Pourquoi doit-on sauver les Balkans?", în *Martor* VI, Revue d'anthropologie du Musée du Paysan Roumain, Bucarest, 2001, pp. 72-80.

determină reacțiunile de suspiciune și refuz. Atitudinea e ambivalentă. Pe de o parte, comprehensibilă, aproape înduioșătoare: e dorința de a conserva ceva ce ți s-a încredințat nu atât ca proprietate personală, cât ca un soi de custodie impersonală, peste timpuri și spații. Dar, pe de altă parte, o înverșunare primară: fiindcă aceste texte au fost făcute – esențialmente – în vederea unei comunicări fără margini. Nu există o limitare pentru creațiunea instituită prin cuvânt, pentru hermeneutica, exegeza și reflecția patristică. Ea e ilimitată fiindcă e suscitată de infinitul divin în act. Dacă nu există conștiința acestei surse infinite, intervine restrângerea, îngrădirea și, într-un fel, „arestarea” tezaurului care se transformă într-un depozit ferecat. Or, referința ultimă a tezaurului e Duhul (numit într-o rugăciune esențială a Bisericii răsăritene *thesauros tôn agathôn*, „visterul bunătăților”). Iar revărsarea lui nu cunoaște piedici, limitări, restricții, preferințe.

Comprehensibilă poate, înverșunarea despre care vorbeam e mai ales expresia unei întunecări a înțelegerii, predominantă în momentul actual... Ceea ce se manifestă prin refuzul de a discuta cu un non-ortodox, refuzul de a te interesa de devenirea lumii lui Dumnezeu și de „iconomia” sa, care trece dincolo de măsurile tale și de chipul pe care tu îl cunoști cel mai bine în colțul de lume în care te afli.⁴

Fidelitatea față de tradiție nu înseamnă – ni se spune aici – numai conservarea ei, ci și deschiderea spațiului de sens pe care ea îl perpetuează, pătrunderea în acest spațiu prin interpretare, înseamnă de asemenea „exploatarea” depozitului ei, înseamnă o confruntare vie și personală cu adevărurile ei. Or, acest tip de fidelitate revine la o comunicare reușită: comunicare, în primul rând, cu sursa însăși a tradiției și, pe

⁴ A. Scrima, „Despre Munte”, în *Dilema*, București, nr. 254, 5-11 dec. 1997, p. 11.

cale de consecință, cu mediul uman contemporan, a cărui diversitate, deseori conflictuală, se accentuează.

Dacă am schițat aici un cadru larg și, poate, un pic prea general, al temei „a comunica / a interpreta tradiția”, am făcut-o nu numai pentru a pregăti un fundal avantajos care, prin contrast, să reliefeze subiectul efectiv al contribuției mele: muzeografia experimentată de Horia Bernea (1938-2000) la Muzeul Țăranului Român din București. Am făcut-o mai ales pentru a pune în evidență dificultatea problemei și anvergura ei. Am făcut-o iarăși pentru a menționa orizontul de așteptare ce s-a format în această privință. Or, a situa muzeografia lui Horia Bernea în acest orizont, a socoti muzeografia sa drept un răspuns posibil și valabil pentru această așteptare mi se pare modul cel mai adecvat de a da seamă de calitatea ei foarte specială.

Căci tradiția este în fond materia tratată în acest muzeu – adică modurile de a gândi, de a spune și de a face ale unei lumi tradiționale, moduri ce sunt argumentate și „hermeneutizate”, așa spune, prin intermediul unor obiecte aparținând mai ales lumii țărănești. Însă, prin ele, Muzeul Țăranului se referă la o civilizație tradițională care a fost cea a Europei, o civilizație modelată și impregnată de spiritualitatea creștină, mult timp una. Nu avem totuși de a face cu un demers care încearcă să reconstituie imaginile acestei civilizații tradiționale, nici să-i mitifice manifestările. Ceea ce se urmărește este în primul rând *cunoașterea* tradiției, pătrunderea, dincolo de formele ei, către o înțelegere proaspătă. După cuvintele lui Horia Bernea, demersul lui muzeografic ar fi unul *cool* și în același timp angajat. Conștient de faptul că *formele* pe care tradiția le-a asumat în mediul țărănesc sunt pe cale de a slăbi și de a se dizolva, el socotește că temele și sensul ei pot fi

propuse totuși omului actual într-un limbaj capabil să-l interpeleze. Ca artist și intelectual a cărui cultură vizuală (și cultură pur și simplu) s-au hrănit din atenția pentru ordinea lumii țărănești, pentru arta sacră și temeurile ei teologice, Horia Bernea a avut capacitatea să construiască un nou limbaj muzeal nu numai despre tradiție, ci și, aș spune, *al tradiției*.

Acest muzeu – spunea Andrei Pleșu la împlinirea a zece ani de la refondare, ca Muzeu al Țăranului Român sub conducerea lui Horia Bernea – este un discurs despre *calitatea*, despre *coerența* și despre *rostul* civilizației tradiționale. E vorba despre participarea la un anumit *metabolism spiritual*, care se regăsește în *felul de lucru* practicat aici. Esențial mi se pare faptul că nu este un muzeu *despre* țăranul român. E un muzeu făcut în spiritul acestui țăran.⁵

Dar dacă e făcut „în spiritul acestui țăran”, el nu e mai puțin realizat printr-o dublă și benefică distanțare. Pe de o parte, autorul construiește o rețea de corespondențe și de apropieri pe care o cultură vizuală de profunzime îi permite să le facă între temele tradiției așa cum apar ele tratate în lumea satului și în alte spații spirituale, foarte vechi ori moderne. Tradiția nu este ca atare nici „etnologizată” (supusă unei grile de analiză strict etnologică), nici etnicizată; e mai degrabă universalizată. Varianta sătească a tradiției e asociată, coroborată altor ipostaze ale tradiției, e apreciată în funcție de coerența ei cu alte fețe ale aceleiași categorii. Pe de altă parte, aceeași competență vizuală și intelectuală îi interzice lui Horia Bernea să-și idealizeze subiectul. Mai degrabă criza, crizele lumii actuale

⁵ A. Pleșu, „Muzeul Țăranului Român, un act de participare”, în *Dilema*, nr. 267, 25.02-2.03.2000, p. 11.

și urgența de a-i face perceptibile valorile unei lumi altfel așezate, dar pe cale de a se stinge, sunt mobilurile care îl orientează în efortul său.

Nu vreau – declara el în momentul deschiderii primei mari secțiuni a muzeului⁶ – să demonstrăm vechimea, puterea, frumusețea, bunătatea, organicitatea unei culturi tradiționale, care aproape că nu mai există ca scop în sine, ci să ne căznim să arătăm coerent și inteligibil frumusețea și bogăția unei lumi care ar putea părea mai săracă decât a noastră. Dacă omul actual va înțelege cât de sărac este în comparație cu strămoșii săi, va fi un câștig enorm pentru el. Trebuie ajutat.

Termenii în care se vorbește aici sunt „înțelegere”, „a-l ajuta pe omul actual să înțeleagă”. Intenția nu e de a-i oferi o formulă comodă ori autoritară a Tradiției, ci de a-i da mijloacele și impulsul să descopere pe cont propriu sensul, consistența, valoarea ei. Discursul muzeal e construit în așa fel încât să disloce enunțul univoc și clișeul, să provoace mirarea și să-l determine pe vizitator să devină *activ*, participativ. Când analizează tipul de muzeologie practicat aici, Gérard Althabe îl caracterizează în termeni de libertate.

Nu există aici itinerar liniar. Vizitatorul e obligat să revină pe propriile sale urme, să-și compună liber traseul, să se miște ca într-o casă, ca într-un soi de apropiere progresivă în cursul căreia ansamblul se descoperă, se oferă privirii și percepției.⁷

⁶ H. Bernea, „Le musée? Une opération de connaissance libre” (notes et réflexions sur sa muséographie recueillies par Irina Nicolau lors de plusieurs dialogues), în *Martor I*, 1996, pp. 194-210.

⁷ G. Althabe, 1993-1994, „Une exposition ethnographique (Roumanie): le plaisir esthétique, la leçon politique”, în *Journal des anthropologues* 53-54-55, pp. 133-146.

Pentru omul modern și postmodern, acest mod muzeografic e atrăgător, e familiar, e expresiv. Pentru că e un mod muzeografic ce permite lecturi personale și multiple ale unei teme care rămâne să fie sesizată, ori „construită”, în actul însuși al interpretării fiecărui vizitator. Fiecare vizitator se află față în față nu cu o „expunere”, ci cu o *problemă*, căreia muzeul îi trasează datele, reperele.

Tipul de libertate care i se propune aici vizitatorului nu are totuși nimic de a face cu o autonomie fără repere, care ar accepta orice fantasme și capricii interpretative. Ești confruntat aici cu o libertate exigentă pentru că ea semnalează și trimite la coerența lumii tradiționale, a oricărei lumi tradiționale, guvernate în toate aspectele ei de o normă ce decurge dintr-un principiu transcendent. Acest tip de libertate încerca Horia Bernea să-l pună în spațiu, un tip de libertate pe care el îl asocia mai ales cu zona și spiritul Mediteranei și pe care l-a văzut din plin la lucru cu prilejul călătoriei sale la Athos:

Te afli în spații unde arta liturgică e la vârfurile sale. Chiar dacă, brusc, un burlan trece printr-un candelabru, fiindcă au așezat o sobă în mijlocul bisericii. Sau conductorii electrici merg nonșalant peste fresce, peste sfinți: dar ajung unde trebuie, au și ei să-și împlinească o datorie și o fac. Sunt incredibile semnele astea de firesc, tipic ortodoxe așa zice, care vin cu precădere, mi se pare mie, din lumea, din tipul de libertate a lumii Mediteranei. Stilul Muzeului Țăranului se regăsește la Athos, e acolo în plină acțiune. Ceea ce am încercat la Muzeul Țăranului e un fel de marcaj care să schițeze o stare ideală, așa zice, un fel de sinteză a tipului ăsta de trăire: firescul unei tradiții, o decontractare stăpânită, ținută sub control – dacă acceptăm asemenea alăturări de termeni – care, tocmai ea, e născătoare de frumusețe.⁸

⁸ H. Bernea, „Athos: un lieu contrariant”, în *Martor*, VI, 2001, pp. 87-104.

Omul actual, atât de sensibil la tema libertății (mai ales în țările din Estul Europei) – temă căreia îi reduce de altfel prea adesea sensul la comoditățile unui individualism agresiv –, poate întâlni aici un alt chip al libertății: o libertate orientată, operând pe verticală, o libertate care – tocmai pentru că operează pe verticală – s-a putut dovedi secole de-a rândul uimitor de inventivă și creatoare. Spațiul mediteranean este, pentru Horia Bernea, spațiul emblematic unde creștinismul a fost în stare să utilizeze experiența a numeroase alte culturi și tradiții, să se hrănească din depozitul lor *asimilat* și reinterpretat cu vigoare pentru a-și desfășura propriul mesaj.

Ar mai fi de remarcat ceva. Materia tratată fiind mai ales *spiritualitatea* creștină, Horia Bernea nu încearcă să o expună, ci să-i sugereze conținutul infinit de bogat, ce se revarsă peste limitele oricărui discurs explicativ ori dogmatic, și pentru care *simbolul* e vehiculul cel mai adecvat. Iar, în acest demers, el se simte motivat și ghidat de o „atitudine teologică”, de la care își împrumută de altfel termenii:

Muzeografie negativă, apofatică... Teologia apofatică definește, prin excludere, cele ce nu pot fi spuse și definite. Termenii teologici reflectă foarte bine tipul meu de lucru, realitatea mea muzeografică... Excluderea evidentului, a explicitului, excesivului; negarea apropiierilor obișnuite, a locurilor comune... Povara tradiției nu povara poncifelor.⁹

Faptul că demersul muzeal e solidar și impregnat de un asemenea tip de perspectivă teologică este deja un lucru prețios și singular. Pentru că, dacă acest demers muzeal izbutește să

⁹ H. Bernea, 1996, „Le musée? Une opération de connaissance libre” (note și reflecții culese de Irina Nicolau în cursul mai multor dialoguri de pregătire a expunerii „Crucea”), în *Martor* I, pp. 194-210.

capteze publicul, atunci avem de a face cu o teologie într-adevăr aplicată, „întrupată”, trăită, pusă în spațiu, activă, iradiantă. Asistăm la unul dintre felurile în care lucrează efectiv o atare, foarte subtilă, teologie. Putem afla ceva despre felul cum modelează ea *Weltanschauung*-ul Răsăritului creștin.

Aș vrea să menționez rapid metodele și temele acestui demers. Parterul muzeului este un eseu muzeografic despre cruce, care, de-a lungul sălilor-teme încearcă să trezească atenția, și dacă e posibil apetitul interpretativ al vizitatorului asupra unor aspecte și funcțiuni simbolice ale sale. Numele sălilor: „Frumusețea crucii”, „Puterea crucii”, „Crucea – Pomul Vieții”, „Fast”, „Reculegere”, „Moaște”, „Ferestre”... Nu e vorba despre ilustrarea unor rubrici de dicționar teologic ori de simboluri, nici exclusiv despre semnificațiile religioase ale crucii. E o încercare de a deschide atenția către sensurile universale ale acestui semn, așa cum au fost ele înțelese și trăite de civilizația creștină tradițională.

Ce i se oferă publicului în acest scop? În primul rând compoziții de obiecte expresive din punct de vedere simbolic (ele sunt de asemenea „compoziții estetice” foarte puternice, după G. Althabe – *op. cit.* –, „care fac din expoziție o operă de artă”). Apoi relația – foarte elaborată – între spațiu, obiecte și fotografii, cele din urmă spunând călătoria obiectelor din lumea lor de origine până în muzeu (cea ce pune în evidență o primă etapă a actului interpretării). În sfârșit, texte – organizate pe mai multe niveluri de complexitate. Nu sunt explicații, sunt fie citate (spuneri și acte ale lumii țărănești), fie scurte sentințe teologice ori filozofice, istorii de obiecte, reflecții ale lui Horia Bernea legate de demersul muzeal și întâlnirea sa cu obiectele. Cabinetele de studiu propun imagini legate de temă și de realizarea sălii, literatură (istorie, etnografie, teologie, antropologie asupra temei), informații asupra obiectelor. Le poți

citi în trecere sau te poți așeza ca să rămâi o vreme printre obiecte, imagini și texte. Vizitatorul primește astfel materia (vizuală în primul rând), materia de studiu, așa spune – o materie care cere interpretarea pentru că își exhibă intenționat caracterul plural.

Saloanele „Fast”, „Reculegere”, „Moaște”, „Ferestre” constituie o înlanțuire hermeneutică asupra temei sanctuarului. Prima conține o sugestie a vestigiului asimilat. Ea evocă urmele culturale stratificate pe care spațiul eclezial din lumea mediteraneană le-a înglobat în cursul istoriei sale. Horia Bernea încearcă să dovedească faptul că, de la lumea paleo-creștină și până la cea țărănească, un același tip de fast dăinuie, cel al unei maxime simplități. Sala următoare, „Reculegere” tratează centralitatea și axialitatea spațiului eclezial: o verticală, figurată de un stâlp de casă țărănească, e înconjurată de strane și obiecte liturgice. „Moaște”, în fine, este structură – dezgolită – a acestui spațiu. O mică biserică de lemn e instalată aici, aproape în starea în care se găsea în locul ei de origine, abandonată de țărani când și-au construit o biserică nouă. E ceea ce a mai rămas din ea: o puternică osatură, despuiată de învelișuri, un schelet esențial.

A muzeifica starea obiectului reprezintă deja o opțiune muzeografică curajoasă ce ține de discernământul profesional. Dar cultura spirituală a lui Horia Bernea i-a îngăduit să facă mai mult: așa cum e prezentat și pus în spațiu, abandonul obiectului se schimbă ca semn și valoare. Carcasa devine *vestigiu*, scheletul devine *relicvă*. Or, sanctuarul este *într-adevăr*, din punct de vedere simbolic, *vestigiu*, el este *relicvă*. El este *vestigiu* pentru că e urmă, spațiu-vector către o realitate transcendentă. Este *relicvă* pentru că moaștele așezate în temelia altarului arată starea spre care biserica îi conduce pe fideli: aceea de corpuri spirituale incoruptibile. Același tip

de abordare domină sala următoare: a asocia crucea ferestrei revine la a sugera capacitatea crucii de a face să comunice lumi radical diferite, de a deschide privirea către dincolo. Discursul teologic stabilește toate aceste analogii și asocieri simbolice: le spune prin cuvinte. Credinciosul instruit ori motivat le cunoaște, le meditează sensul, le trăiește chiar. Însă, expunând aceste analogii și asocieri în limbaj muzeal (și într-un limbaj al frumuseții), Horia Bernea le poate propune înțelegerii unui public mult mai larg decât cel angajat religios. În plus, genul acesta de limbaj – care refuză enunțul univoc („puse în formulă, lucrurile își pierd energia latentă” spune el) și vizează să sporească „numărul de conexiuni ce se produc în momentul receptării unei imagini”,¹⁰ acest tip de limbaj e foarte adecvat pentru a actualiza simbolul: el nu îl expune, îl face operant.

Analizii fenomenului religios remarcă în ce măsură omul european actual este înclinat către soluții sincretice. Când încearcă să caracterizeze tendințele recente ale religiosului, specialiștii vorbesc despre „religiozitate difuză”, „structuri alternative”, „bricolaj”, „improvizație”, „comportamente religioase suplă”.¹¹ Or, la fel ca și în ceea ce privește libertatea, Muzeul Țăranului poate părea atrăgător și expresiv unui public înclinat să-și „combine” o rețetă religioasă proprie din elemente disparate. Însă, în fapt, asocierile de teme și de obiecte pe care muzeul le desfășoară cu atâta vervă nu rezultă dintr-o simplă alegere individuală, nu sunt doar construcții ale unui artist extrem de dotat și inventiv. Horia Bernea este, dimpotrivă, foarte atent să descopere și să urmeze logica internă a tradiției,

¹⁰ H. Bernea, 1996, „Le musée? Une opération de connaissance libre”, *Ibidem*, p. 204 și 202.

¹¹ Fr. Champion, „Spirit religios difuz, eclecticism și sincretism”, în *Religiile lumii* (vol. colectiv coord. de J. Delumeau), București, Humanitas, 1996, pp. 700-728 (*Le fait religieux*, 1993, Paris, Arthème Fayard).

prezentă în tot ceea ce produce ea. „A asculta ce spune obiectul”,¹² a auzi și înțelege ceea ce spune el – iată, după Horia Bernea, atitudinea adecvată. Iar, apoi, a crea un context muzeal care să poată amplifica mesajul recepționat.

Am putea spune, rezumând, că Horia Bernea încearcă să ne „rectifice” ori cel puțin să ne împrăspăteze privirea și inteligența punându-le cu insistență față în față cu un cu totul alt tip de *libertate* și de *asociativitate* decât cele obișnuite pentru omul actual, pentru omul postmodern: un tip de libertate și de asociativitate care lucrează în lumile tradiționale. Aceeași „transmutare” e de observat în felul cum utilizează fragmentul și fragmentarul, teme atât de postmoderne. A exploata posibilitățile simbolice ale *vestigiului*, ale *fragmentului*, ale *urmei* devine pentru el (am menționat-o) o tehnică muzeală atent elaborată, pusă foarte des la lucru în discursul muzeal. Teodor Baconsky menționa în acest sens tocmai capacitatea lui Horia Bernea de a uni contrariile, de a face să colaboreze elemente primate îndeobște ca reprezentând mentalități opuse:

S-a produs, sub ochii noștri, un scurt-circuit între modernitatea fragmentului și mesajul generic al Tradiției.¹³

Tema fragmentului, amplu dezvoltată, a fost reluată de altfel în dialogurile romane dintre cei doi, dialoguri unde se întrebă între altele despre modalitățile de a asuma substanța tradiției cu instrumentele omului modern – o admirabilă, somptuoasă carte-album (*Roma. Caput Mundi. Un ghid subiectiv al Cetății eterne*, București, Humanitas, 2001). Totuși, dacă în această carte Horia Bernea se simte înclinat să facă „elogiul

¹² H. Bernea, „Le musée? Une opération de connaissance libre”, p. 208.

¹³ T. Baconsky, „Icoanele lui Horia Bernea”, în *Ispita binelui*, București, Anastasia, 1999, p. 256.

fragmentului”, el nu o face dintr-o dispoziție ludică. Virtuțile fragmentului sunt folosite pentru a face vizibil interiorul, dezvăluit, al lucrurilor, pentru a trasa o cale spre centrul lor:

Se vorbește foarte mult astăzi de tendința spre fărâmițare, de un cult al deconstrucției. Or, în cazul nostru, nu e vorba despre o demontare a obiectului. Se produce tocmai contrariul. Obiectul devine mai puternic, mai pregnant, mai evident: osatura obiectului, de obicei ascunsă, devine vizibilă, frapantă. E ca o dezvelire a interiorului, ca un ecorșeu.¹⁴

Redus la fragment, obiectul se deschide spre spectator, lasă să i se vadă structura ascunsă, modul în care a fost nu numai făcut, dar poate și modul cum a fost conceput. *A prezenta obiectul în stare de deschidere*: această alegere nu constituie ea oare o bună metaforă pentru actul imperativ care este „a comunica/ a interpreta tradiția”?

Muzeul Țăranului Român a primit în 1996 *European Museum of the Year Award*, acordată de un comitet aflat sub egida Consiliului Europei. Ceea ce dovedește, după mine, că discursul său muzeal a reușit să treacă, să convingă profesioniști exigenți, dar pentru care spiritualitatea creștină orientală nu este familiară. E o dovadă de comunicare reușită. Mai mult, cred că modul cum Horia Bernea a construit muzeul poate constitui o lecție de comunicare ce depășește un interes strict muzeal. Mă mulțumesc să enumăr câteva beneficii ale acestei lecții.

¹⁴ H. Bernea, „Un objet total. Eglises en bois du Musée du Paysan Roumain”, în *Martor*, IV, 1999, pp. 11-36.

Horia Bernea și Muzeul Țăranului Român. A comunica / a interpreta...

E vorba în primul rând despre o abordare care își eliberează subiectul de povara sensului unic, a accețiunii livrate de-a gata, a interpretărilor regionale ori confesionale exclusiviste și care îl repune în contextul marii culturi și al universalului până la urmă. E vorba, apoi, despre un demers în care competența intelectuală (și artistică) și angajarea spirituală colaborează, stimulate de convingerea că tradiția înseamnă creativitate. Aceasta e lecția pe care autorul încearcă să o transmită publicului. Iar acesta este, la rândul său, invitat, stârnit să devină creator.

Cred – spune Horia Bernea – că merită să dai obiectului șansa de a exista într-un spațiu activ, un spațiu cultural deschis care să-l smulgă din somnolența conotațiilor simbolice și emoționale obișnuite.¹⁵

Obiectul, ca și publicul primesc această șansă...

E vorba deci despre un demers care incită la *o lectură comună și plurală a tradiției*, un demers care solicită inteligența și colaborarea publicului. Or, a propune, a pleda pentru, a suscita o interpretare comună și multiplă a fenomenelor revine, din punctul meu de vedere, la a ajuta omul actual nu numai să înțeleagă frumusețea lumii tradiționale; revine la a-l ajuta să practice valorile mentalității democratice, să accepte legitimitatea și bogăția diferențelor armonizabile.

¹⁵ H. Bernea, „Le musée? Une opération de connaissance libre”, în *Martor* I, 1996, p. 208.

Heraldul bisericii. Diaconie și diaconat în lumea creștină contemporană

Miruna TĂTARU-CAZABAN

Οι δε δίκονοι ἐν τῷ ποιν τῆν ἡγγελικῆν δυυμεων
ταῖς λεπταῖς τῆν λιψῆν Ἰραριων πτφρυξιν
τῆν λειτουργικα πνεῶματα, ἐν διακονφαν
ἡποστελλμενα περιττῆν Λχουσιν.*

Prezent și astăzi în practica liturgică a Bisericii Răsăritene, diaconul este purtătorul unei simbolice ceremoniale elaborate deja în secolul al IV-lea, dar dezvoltate în toată bogăția ei în comentariile medievale siriene și bizantine.¹ Conducând rugăciunea comunitară și răspunsurile corului, având grijă de buna participare a credincioșilor la serviciul divin, dar luând parte în același timp la slujirea din altar, diaconii răsăriteni

* N. Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca constantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (= Studi liturgici, 1), Grottaferrata, 1912, p. 17, 2-7, apud S. Salaville, G. Nowack, *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale. Etude d'histoire et de liturgie* (= *Archives de l'Orient chrétien*, 3), Paris-Athènes, Institut Français d'Etudes Byzantines, 1962, p. 7, n. 2: „Les diacres figurent les puissances angéliques par les ailes légères de leurs étoles de lin; ils vont de ci de là, comme les messagers spirituels envoyés pour le ministère”.

¹ S. Salaville, G. Nowack, *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale. Etude d'histoire et de liturgie* (= *Archives de l'Orient chrétien*, 3), Paris-Athènes, Institut Français d'Etudes Byzantines, 1962, p. 3.

împlinesc pe pământ o misiune angelică. Într-un compendiu de liturgică scris pentru folosul clerului, N. Bulgaris caracteriza astfel rolul diaconilor:

(...) diaconii în mistagogia divină simbolizează ministerul și slujirea puterilor cerești.²

Interesant este faptul că, deși dominantă, analogia cu îngerii nu a fost singura care a definit rolul diaconului în cadrul ierarhiei bisericești cu trei ordine. Sfântul Ignatie al Antiohiei, în scrierea sa *Către Tralieni*, compară cinstirea diaconilor cu cinstirea lui Hristos, în timp ce episcopii își asumă o funcție corespunzătoare Tatălui, iar preoții se înscriu în descendența directă a Apostolilor.³ Există, așadar, un dublu simbolism al slujirii care se întâlnește la nivelul funcției diaconale: pe de o parte, multitudinea misiunilor practice și cultice reflectă disponibilitatea și ubicuitatea angelică; pe de altă parte, numele acestei slujiri ierarhice corespunde cel mai bine sensului vieții întru Hristos: slujirea, diaconia.⁴ Cu alte cuvinte, avem o dată cu ministerul diaconal – ordinul marcat de o dublă supunere: față de episcop și față de preot – consacrarea demnității imperative de a-i urma lui Hristos: slujirea. Este ceea ce observase, pentru ierarhia bisericească, și Teodor din Mopsuestia⁵ atunci când distingea între un sens general al slujirii

² N. Bulgaris, *apud* S. Salaville, G. Nowack, *op. cit.*, p. 8.

³ Ignatie al Antiohiei, *Tral.*, III, 1.

⁴ Lc. 22:26-27. Despre sensul *diaconiei* neotestamentare, vezi Beyer, art. $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\text{F}\omega$, B, în G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I, transl. G. W. Bromiley, 1995, p. 84 sq.

⁵ A. Rucker, *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus* (= *Opuscula et Textus*, Series liturgica, 2), Monasterii, 1933, pp. 20-21, *apud* S. Salaville, G. Nowack, *op. cit.*, p. 34.

ierarhice (diaconia ca minister hristic) și un sens particular al slujirii asemănătoare celei a îngerilor: supunerea lor, ca și a diaconilor, nu este una servilă, ci o expresie a libertății (simbolizată de orarion, element distinctiv al vestimentației liturgice diaconale). Tocmai prin această simbolică putem ajunge la înțelegerea rolului efectiv al diaconului în Biserica primelor secole. Deși mărturiile biblice invocate de tradiție sunt mai numeroase, se pare că prima afirmare clară a poziției diaconului⁶ are loc în 1 Tim 3:8-13, însoțită de o enumerare a calităților de care trebuie să facă dovadă. Fragmentul despre alegerea celor șapte pentru slujirea la mese (Ac. 6:1-6) trece în tradiția Bisericii drept momentul auroral al diaconatului, o dată cu interpretarea lui Irineu al Lyonului de la sfârșitul secolului al II-lea. Însă oricare ar fi fost situația diaconilor în paleocreștinism, felul în care Biserica s-a raportat la propriile texte fondatoare ne pare mai important pentru înțelegerea sensului acestui ordin. Se poate spune că două condiții stau la baza dezvoltării diaconatului în secolul al III-lea, în formula ierarhică binecunoscută: sporirea bunurilor Bisericii⁷ și necesități de ordin pastoral. Rolul diaconului, prin urmare, era cel de a administra în numele episcopului bunurile comunității și de a-i exercita funcția caritativă acolo unde acesta nu putea fi prezent. Ceea ce trimite în mod evident la instituirea slujirii la mese a celor șapte, la aspectul material al iubirii aproapelui, fără a impune însă o disjunctie radicală între slujirea cuvântului (care ar fi revenit apostolilor și urmașilor lor) și slujirea practică (lăsată în sarcina celor șapte și a urmașilor lor). Definierea acțiunii diaconului doar în raport cu episcopul face din actul personal de slujire deopotrivă unul de reprezentare simbolică. Intervenția

⁶ Cf. A. Faivre, "Origine et réformes. A propos d'un ouvrage sur le ministère de diacre", în *Revue des sciences religieuses* 1 (1997), p. 108.

⁷ *Ibidem*, p. 112.

diaconului nu este înțeleasă doar prin raportare la cel care acționează, la autorul ei, ci mai ales prin invocarea celui în numele căruia se acționează. E o formă exemplară de a trăi smerenia în interiorul unui privilegiu: acela de a ajuta, cu credință, la răspândirea harului divin în comunitatea creștină. Atunci când se ocupă de îngrijirea săracilor, a văduvelor și a orfanilor,⁸ de mângâierea bolnavilor,⁹ de recuperarea sau înmormântarea naufragaților,¹⁰ atunci când îi primește pe pelerini¹¹ sau când judecă la tribunal,¹² când transmite deciziile episcopului și când îi face acestuia cunoscute solicitările poporului, diaconul acționează ca un herald:¹³ milostenia sa este în același timp împlinire și răspândire a Cuvântului, precum și asigurare a unității comunității reprezentate de episcop.

Formele pe care le-a cunoscut slujirea diaconală de-a lungul istoriei Bisericii dovedesc o mobilitate uluitoare a funcției. Totuși, în pofida acestei diversități, am putea distinge câteva grupe de atribuții care conturau asistența sacră diaconală: o funcție liturgică esențială, o consacrare socială energică, plină de bunăvoință și compasiune, însoțirea și reprezentarea episcopului, un rol catehetic și de propovăduire a Cuvântului, o autoritate canonică asupra celor de rang inferior.

Această simplă enumerare a funcțiilor pe care Biserica a hotărât să le consacre în persoana diaconului, sau pe care doar a consimțit a le lăsa să se dezvolte pe baza unei consacrări

⁸ Policarp, *Ad Philip.*, 5; *Const. Apost.*, II, XXXII- III, XIX; Hipolit, *Disciplina Eccl.*, III, 13, 7.

⁹ *Test. Dom.*, I, 31 și 34.

¹⁰ *Ibidem*, I, 34.

¹¹ *Ibidem*, I, 19 și 34.

¹² *Const. Apost.*, II, XLVII, 1.

¹³ Sfântul Ioan Hrisostomul, *Hom. 3 in Eph.*, PG 62, 29.

originare mai restrânse, ne face să ne întrebăm cum a fost cu putință „neutralizarea”¹⁴ acestui ordin, „absorbirea” lui ca treaptă pregătitoare a sacerdoțiului. Este știut faptul că în Biserica occidentală diaconatul a intrat în declin începând cu secolul al IX-lea, și că în Biserica orientală „diaconii au fost absorbiți de celebrarea liturghiei”.¹⁵ Explicația acestei atenuări pare a fi dublă: pe de o parte, dezvoltarea fenomenului monahal și a ordinelor minore care au preluat o parte din sarcinile caritative care reveneau diaconilor; pe de altă parte, o creștere și o revendicare abuzivă a unei poziții privilegiate în raport cu sacerdoțiul. Nu ar trebui să diminuăm deloc din acest complex causal tensiunea care se manifesta încă de la început între poziția ierarhică a ordinului sacerdotal și privilegiul asistenței episcopale acordat ordinului diaconilor. O tensiune pe care unii savanți o presupun încă din secolul al II-lea¹⁶ și care a dus la apariția unei ierarhii cu trei trepte, în care s-a păstrat privilegiul originar al celei de-a treia trepte. Explicația spirituală a decăderii diaconatului (ce „evoluase într-o direcție care nu mai corespundea statutului său inițial”)¹⁷ rămâne cu totul semnificativă în contextul înțelegerii ierarhiei ca relație dintre autoritate și putere, specifică „epocii constantiniene”¹⁸ din istoria Bisericii: un conflict nu în ordinea harului, ci a puterii ierarhice. Dintr-o slujire a comunității în numele episcopului, diaconatul începuse a fi râvnit doar pentru privilegii.

¹⁴ Mgr. Stephanos, évêque de Nazianze, *Ministères et charismes dans l’Eglise orthodoxe*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988 (trad. rom. de Felicia Dumas, Iași, Institutul European, 1998, p. 68).

¹⁵ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶ Cf. A. Faivre, *art. cit.*, p. 110.

¹⁷ Mgr. Stephanos, évêque de Nazianze, *op. cit.*, p. 69.

¹⁸ Vezi M.-D. Chenu, “La fin de l’ère constantiniene”, în *La Parole de Dieu*, II, Paris, Cerf, 1964, pp. 20-29.

Dimpotrivă, puternica revenire a problemei diaconatului în teologia catolică și protestantă din anii '50 reflectă o schimbare a înțelegerii autorității ierarhice și a relațiilor dintre Biserica sacerdotală și laicat din perspectiva exigențelor pastorale ale lumii moderne.

În 1949, curentul de revigorare a diaconatului este declanșat în Germania de apariția unui articol al magistratului J. Horneff. La un an după aceasta, în cadrul Congresului de la Freiburg, Mgr Teobaldi de Zürich relansează proiectul unei repunerii în valoare a diaconatului. În 1954, Yves Congar publica celebra sa carte *Jalons pour une théologie du laïc*. Într-un mic excurs intitulat „Des 'ordres mineurs' aux laïcs ?”, teologul francez introduce problema diaconatului ca apendice al întrebării mai generale dacă angajarea profundă și permanentă a laicilor în viața Bisericii trebuie urmată de o consacrare specifică ordinelor minore.¹⁹ Din perspectiva unei teologii a slujirii laice în sânul bisericii, întrebarea de mai sus nu-și putea afla decât un răspuns foarte precaut. Doar acolo unde laicii suplinesc funcții care în mod normal revin clerului, consacrarea lor devine necesară. Amintit ca ultimul dintre rolurile posibile ale unui laic, diaconatul ar ridica probleme mai ales pentru că este „exclusiv liturgic”. Astfel, Congar se raportează la statutul de facto al diaconatului roman „devenu a peu près exclusivement une fonction liturgique et une étape du sacerdoce”.²⁰ Pe de altă parte, o privire mai favorabilă se simte atunci când funcția diaconului este definită prin raportare la diaconia creștină: „un devoir imprescriptible dans l'Église”, și prin asocierea celor două aspecte tradiționale: practic și liturgic, slujirea la mese și slujirea la Masa Domnului.

¹⁹ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, coll. „Unam Sanctam”, 23, Paris, Cerf, 1954, pp. 308-313.

²⁰ *Ibidem*, p. 312.

Diaconatul apare ca o formă de consacrare a iubirii creștine și a grijii de aproapele, ca o îmbisericire a temporalului:

c'est pourquoi l'idée d'un diaconat de certains laïcs éventuellement appelés à prendre en charge les sécteurs qu'on vient de dire, nous apparaît comme théologiquement fondée.²¹

Un proiect de restaurare diaconală este susținut în 1956 și de Mgr Van Bekkum la Congresul Internațional de Pastorală Liturgică de la Assisi. După un an, însuși papa Pius XII reia într-un cadru semnificativ (al II-lea Congres internațional consacrat apostolatului laicilor) problema reînnoirii ordinului diaconal:

Nous n'avons pas considéré jusqu'ici les ordinations qui précèdent la prêtrise, et qui, dans la pratique actuelle de l'Eglise ne sont conférées que comme préparation à l'ordination sacerdotale. L'office attaché aux ordres mineurs est depuis longtemps exercé par des laïcs. Nous savons qu'on pense actuellement à introduire un ordre du diaconat conçu comme fonction ecclésiastique indépendante du sacerdoce. L'idée, aujourd'hui du moins, n'est pas encore mûre.²²

Tot în 1957 apar și prolegomenele „dogmatice la problema restaurării diaconatului” ale lui Karl Rahner. Este vorba de formularea unor principii și a unor argumente care să conducă la o decizie practică:

²¹ *Ibidem*, p. 313.

²² *Apud* M.-D. Chenu, „Des diacres en l'an 2000 ?”, în *La Parole de Dieu*, ed. cit., p. 307.

est-il possible de conférer dans l'Église le Diaconat au moyen d'un rite sacramental et d'une façon telle qu'il ne soit pas simplement, du point de vue de sa signification pratique, un « degré » du Sacerdoce, mais une fonction réelle et permanente dans l'Église ?.²³

Slujirea diaconală este definită de Rahner ca o participare propriu-zisă la funcția ierarhică a Bisericii și, deci, la puterea eclezială, dar o participare mai limitată întrucât se supune sarcinilor sacerdotale și episcopale.²⁴ Conținutul acestei slujiri parcurge o întreagă gamă, de la predicare și învățare până la diferite sarcini caritabile, fără ca prin aceasta unitatea ordinului diaconal să fie afectată. Trei ar fi argumentele unei repunerii în valoare a diaconatului: a) argumentul intern: existența unor „aspecte interne și permanente ale funcției ierarhice” ale căror exigențe nu pot fi împlinite în totalitate de preot; b) argumentul Tradiției: diaconatul nu a fost doar un grad pregătitor al sacerdoțiului; c) argumentul vocațiilor: situația persoanelor care participă la apostolatul ierarhic al Bisericii în mod permanent și ca principală activitate. Vocația lor trebuie recunoscută prin dreptul canonic și prin liturghie.²⁵ Dacă Congar insista explicit asupra recunoașterii și încurajării rolului laicilor ca parte activă a Bisericii, Rahner accentuează „caracterul interior al harului diaconatului”, tratând diaconia consacrată mai ales ca o problemă spirituală. Accesul la puterea ierarhică prin revenirea la independența ordinului diaconal nu și-ar atinge scopul fără o asumare autentică a exigenței slujirii. Problema modernă a diaconatului revine într-un articol al lui M.-D. Chenu din 1958:

²³ K. Rahner, *Mission et grâce. Serviteurs du peuple de Dieu*, II, trad. fr. par Charles Muller, Paris, Mame, 1963, pp. 81-82.

²⁴ *Ibidem*, p. 89.

²⁵ *Ibidem*, p. 92.

„Des diacres en l’an 2000 ?”.²⁶ Potrivit lui Chenu, apariția dorinței de revigorare (termenul propus este *reviviscence* în loc de *restauration*, „dont la saveur conservatrice et archéologique serait fâcheuse”)²⁷ a unui ordin al Bisericii primare este solidară cu situația creștinismului într-o lume care are nevoie de un nou apostolat misionar. Există, desigur, și cauze locale: de pildă, aspirația celor care lucrează în organizația catolică germană Caritas spre o sacralizare a slujirii lor ține și de caracterul mai puternic clerical al organizării Bisericii germane față de cea franceză. Oricum, pledoariile practice și teologice pentru o repunere în valoare a diaconatului „nouveau style”, care ar alia funcții sacre cu funcții caritabile, reprezintă doar o tendință de a gândi „les lignes d’incarnation du sacré dans le monde profane”.²⁸ Alături de ea se află tendința de a menține caracterul deplin laic, adică nesacralizat, al servirii celor nefericiți prin care se exprimă o mărturisire eficace a lui Hristos. Biserica se vede pusă în fața acestor două posibilități de a-și articula prezența în modernitate și de a-și redobândi forța persuasivă. Ea trebuie să răspundă acestei oferte care îi vine din interior, care este un semn de vitalitate, dar care nu poate să nu dea naștere la o tensiune. Privit ca un simptom ale cărui manifestări și cauze diverse au fost analizate de abatele P. Winninger într-o carte apărută tot în 1958, proiectul diaconatului pare a trezi la părintele Chenu o reacție prudentă: nu se află în el oare pericolul unei atitudini mai degrabă nostalgice, care ar duce la o nouă clericalizare a Bisericii, în vreme ce acest lucru ar reprezenta tot ce poate fi mai străin de mișcările lumii moderne? Or, teologia Întrupării

²⁶ Vezi n. 14.

²⁷ M.-D. Chenu, „Des diacres en l’an 2000 ?”, în *La Parole de Dieu*, ed. cit., p. 307.

²⁸ *Ibidem*, p. 309.

în lumea modernă a lui Chenu, ca și teologia laicului a lui Congar, vizează tocmai o întemeiere a noilor forme de apostolat, adecvate structurilor și mutațiilor survenite în modernitate. După acest deceniu important pentru reflecția catolică, în urma Congresului euharistic internațional de la München (august 1960) și Freiburg (septembrie 1961), apare proiectul unei lucrări care va vedea lumina tiparului în 1962 sub titlul *Diaconia in Christo*, editată de K. Rahner și H. Vorgrimler. Toate eforturile teologice conduc, în fine, ca la cea de-a treia sesiune a Conciliului Vatican II, Părinții conciliari să voteze în favoarea restaurării diaconatului cu 1588 *placet* contra 525 *non placet*. Astfel, potrivit constituției *Lumen Gentium*,²⁹ diaconatul înseamnă „slujire liturgică, a cuvântului și a carității în slujba poporului lui Dumnezeu”. Diaconul va acționa acolo unde autoritatea îl delegă și îi va reveni un rol special în opera de asistență caritativă a Bisericii. Este recunoscută necesitatea pastorală a restabilirii diaconatului ca grad propriu și permanent al ierarhiei, urmând ca decizia să fie luată la Conferințele episcopale teritoriale. Diaconatul va putea fi conferit atât bărbaților maturi, chiar căsătoriți, cât și tinerilor care optează pentru această slujire o dată cu respectarea „legii celibatului”.

În Bisericile luterană și calvină, titlul de diacon era acordat candidaților la pastorat sau chiar pastorilor auxiliari. Încă de la începuturile Reformei, diaconatul a fost considerat „o funcție organică și esențială a comunității”, care se exprima mai ales ca ajutorare a săracilor. Pentru Biserica reformată, diaconul este un laic care primește din partea comunității o funcție

²⁹ *Constituția dogmatică despre Biserică (Lumen Gentium)*, 29, în *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, ediție revizuită, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2000, pp. 87-88.

referitoare la servicii de natură socială, dar care nu mai are un rol liturgic. Un reviriment cu totul însemnat al diaconatului cunoaște Biserica luterană încă din secolul al XIX-lea. El răspunde unor solicitări urgente venite de la marginea societății și recuperează într-o formă modernă o parte din tipul de prezență original: amenajarea unor cămine pentru prizonieri, a caselor de primire, îngrijirea bolnavilor, a alcoolicilor, îndrumarea tinerilor, „diaconia de campanie” (serviciu sanitar în colaborare cu preoții militari în timpul războiului din 1870-1871).³⁰

Perspectiva ortodoxă cea mai pertinentă este susținută de Prea Sfințitul Stephanos, episcop de Nazianz.³¹ Înnoirea diaconatului în Biserica Romano-Catolică, din perspectiva teologiei laicului și a pneumatologiei corespunzătoare, îi apare episcopului de Nazianz ca un „fapt spiritual și psihologic extrem de important”, pe care îl interpretează după Jean Meyendorff. Acesta din urmă vede în proiectul catolic mai degrabă o adaptare a ecleziologiei profund medievale la exigențele lumii moderne decât o regăsire a originii acestei funcții.³² În Biserica Ortodoxă, ordinul diaconal s-a menținut totuși, dar într-o stare de „latență”. Funcțiile care ar trebui reluate sunt cele pe care le reclamă și teologii catolici: milostenia, cateheza și îndrumarea spirituală, slujirea liturgică. Diferența constă în replierea Bisericii Ortodoxe pe manifestarea sa liturgică și într-o tendință de detașare a aspectului liturgic-doctrinal de aspectul social. Or, pentru a fi „elementul

³⁰ Cf. Mgr. Stephanos, évêque de Nazianze, *op. cit.*, pp. 77-79.

³¹ *Ibidem*, pp. 57-92. Episcopul Stephanos de Nazianz este și autorul unei teze de doctorat despre diaconat susținută la Institutul de Teologie Ortodoxă Saint-Serge din Paris.

³² *Ibidem*, p. 76, cf. J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, Seuil, 1965. p. 139.

unei înnoiri adevărate și autentice”, diaconatul „are nevoie de o condiție esențială, aceea de a sublinia unitatea indivizibilă dintre clerici și mireni atunci când Biserica inițiază o mișcare misionară atât înăuntru, cât și în afară”.³³ În același timp, o reconsiderare a funcției arhidiaconului ar putea duce la desființarea „noțiunii posterioare a unei ierarhii cu trei trepte”.

Din cele notate mai înainte, am putea observa că problema diaconatului este generată și susținută de problema mai generală a diaconiei în lumea modernă. Diaconatul apare ca un indicator, desigur printre multe altele, dar nu mai puțin semnificativ, al mutațiilor petrecute în viața Bisericii din epoca post-constantiniană. Pierzându-și autoritatea socială și politică de care se bucura în creștinătatea medievală în virtutea autorității spirituale supreme, Biserica creștină, cu diferențe sensibile în funcție de confesiune, își definește preponderent prezența în lumea modernă ca slujire a aproapelui în numele lui Hristos. De la ierarhi la laici, implicarea creștină nu poate avea alt sens și altă justificare decât cea pe care o oferă modelul diaconiei supreme a lui Hristos. Însă, pentru o teologie a diaconatului, dificilă nu este atât consacrarea atitudinii sociale în Biserică (aspect dominant în definirea generală a funcției diaconale), și nici chiar refacerea relației esențiale dintre slujirea euharistică și slujirea aproapelui. Dificilă rămâne totuși raportarea diaconatului la sacerdoțiu și delimitarea sarcinilor sale specifice, astfel încât (re)instituirea lui să nu mai fie o problemă de oportunitate, ci o necesitate internă a organizării Bisericii. Oricât de motivate pastoral ar fi misiunile diaconale, ele nu pot fi totuși tratate ca o administrare a absenței preotului, comunitatea creștină fiind definită de centralitatea celebrării

³³ *Ibidem*, p. 81.

euharistice în care rolul principal îi revine sacerdotului. Pe de altă parte, repunerea în valoare a consacrării ierarhice a diaconiei și chiar exigența acestei revalorizări venită din partea laicilor înseamnă că diaconatul este în percepția credincioșilor un loc privilegiat de întâlnire a slujirii ierarhice cu slujirea poporului lui Dumnezeu.

Un aspect al tradiției ni se pare a fi cu totul important pentru conturarea statutului diaconului în interiorul ierarhiei: relația sa esențială cu episcopul. Diaconul nu este definit atât ca un înlocuitor, cât ca un reprezentant, dar nu al sacerdotului, ci al episcopului: el este ochiul, gura, mâna, chiar sufletul episcopului;³⁴ cu alte cuvinte, acțiunea sa constituie o prelungire a grijii episcopale pentru comunitate. Diaconul este mesagerul, iar misiunea sa nu se poate justifica decât ca mesaj. El nu funcționează ca o transparentă, ca o prezență evanescentă, ci ca o instanță hermeneutică: el transmite și, de ce nu, sfătuiește în taină episcopul despre cele la care a luat parte. În relația dintre episcop și comunitatea sa, slujirea diaconală se justifică perfect ca păstrare a unității prin acțiuni care merg de la milostenie la îndrumare spirituală: un mod nu numai de a reprezenta unitatea, ci și de a o face simțită în rândul poporului. Heraldul Bisericii, după cum îl numea Sfântul Ioan Hrisostomul, nu trebuie să aibă nimic din impenetrabilitatea unui „purător de cuvânt”; dimpotrivă, el va îmbrăca cu personalitatea sa fidelă deciziile episcopului în care vede un părinte. Prin urmare, organizarea comunității pe modelul relației filiale nu poate pretinde mai multe justificări decât cele care se întâlnesc în Scriptură. Societatea poate cunoaște astfel o transfigurare prin chiar acțiunile care vin în întâmpinarea nevoilor sale. În Biserica Ortodoxă, revirimentul

³⁴ *Ibidem*, p. 64.

acestei slujiri purificatoare, potrivit distribuirii acțiunilor ierarhice la Dionisie Pseudo-Areopagitul,³⁵ nu ar însemna o reintroducere, ci o înțelegere dinamică și o practică subtilă a tradiției păstrate până acum preponderent la nivel liturgic. Demnitatea specială de ordinul comunicării sociale de care se bucură în principiu diaconul ar putea funcționa ca un filtru hermeneutic pluriform. Discret în prezența sa permanent disponibilă, preluând ceva din grația și caracterul diafan al îngerilor, dar și plin de energie în atenția sa lipsită de fast, diaconul ar asigura Bisericii universale o prezență deopotrivă mai receptivă și mai eficace.

³⁵ Dionisie Pseudo-Areopagitul, *E.H.*, 508 A, cf. René Roques, *L'univers dyonisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983 (1954¹), p. 184 sq.

Dialogul religios și istoria religiilor în opera lui Raimon Panikkar

Eugen CIURTIN

În intervenția de față vom încerca să focalizăm câteva dintre temele seminarului despre contribuția pe care istoria religiilor o poate aduce, într-o manieră convingătoare, scopurilor întreprinderii noastre. Vorbim adesea de comunicarea religioasă fără a alătura acestei tematici profilul său direct istoric care, în zilele noastre, continuă să se manifeste, chiar și camuflat. Urgențele presante ale statutului religiei în societatea modernă și postmodernă au reușit mai bine să departajeze agenții prezenți ai dialogului (biserici, comunități religioase, factori sociali și politici etc.) de tramele lor istorice, dar nu este vorba, cred, de o abolire a istoriei, cel puțin în calificarea unui răspuns pe care comunitatea religioasă îl poate pregăti pentru fiecare clasă specifică de probleme.

Perioada în care religiile au început să comunice este aceeași cu cea a genezei istoriei religiilor ca știință comparativă, iar nașterea istoriei religiilor constituie probă *et stimulus* că diferitele religii și confesiuni din spațiul european sau din afara Europei se pot acompania într-o manieră constructivă fără a trăda nici vocația lor profundă, nici asentimentul tuturor categoriilor de credincioși care le animă. Evident, problema se dovedește a fi considerabil de dificilă, mai ales prin caracterul curajului pe care îl impune. Întrucât a vorbi, în oceanul anarhic de soluții false, despre o întâlnire veritabilă între mai multe

religii, cu alte cuvinte în orizontul profund al soluțiilor transportate de însăși istoria lor, este într-adevăr un act de curaj.

Totuși, dinaintea unui asemenea tip de curaj, este chiar mai periculos să eviți – printr-o activitate misionară lipsită de poziție istorică sau de filologia cea mai austeră – existența unei probleme discrete, dar nu mai puțin vaste, cu marje imprecise și întretăieri dificile, uneori imposibil de stăpânit. Ne interesează mai ales considerarea dimensiunii istorice a fiecărei strategii care trebuie dezvoltată imediat sau în viitor. Astfel, ne-am întreat aici care este semnificația traiectoriei lui Raimon Panikkar pentru comunicarea actuală între diferitele tradiții religioase.

În anvergura istorică a unei religii s-au ridicat multe probleme, cu o abnegație particulară pentru creștinism. De foarte puține ori savanții au încercat să scrie o istorie a religiilor pornind de la nevoile pe care religiile – mai ales confesiunile din spațiul occidental – au știut să le accepte și să le concretizeze în intimitatea lor profundă. Un examen aprofundat al acestui proces ne va permite să discutăm din punct de vedere istoric necesitățile care au determinat Occidentul creștin să plaseze dialogul religios din punct de vedere istoric printre soluțiile istorice esențiale pentru fiecare teologie parteneră. Pentru opera lui Panikkar, chiar mai stimulentă este interdependența dintre sferile filosofiei, religiei și culturii.¹

Opera și personalitatea sa par necunoscute în România, după părerea noastră nesuscitând până acum nici un comentariu particular, în pofida angajării lui, de multă vreme, în probleme care în zilele noastre sunt ridicate cu mai multă vigoare în cadrul peisajului cultural și religios autohton. Credem

¹ Precum în articolul programatic „Religión, Filosofía y Cultura”, apărut la debutul revistei *’Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 1 (1996), pp. 125-148, periodic spaniol editat de Institutul pentru Științe ale Religiilor, condus de mulți ani de către Panikkar.

că este vital să urmărim temele cercetării noastre dialogice corelându-le cu răspunsurile în mod particular decisive – pentru a calibra și orienta mai bine discuțiile noastre viitoare.

Născut în 1918 dintr-un tată hindus și o mamă catolică, Raimon Panikkar a suportat în mod individual și, să zicem, genetic întâlnirea opacă, forțată, dintre două mari tradiții religioase, iar tema dialogului lor i s-a impus de-a lungul vieții cu o vigoare care îi justifică profunzimea. Cursurile de chimie, teologie și filosofie, în Spania, Italia și Germania, i-au transformat problemele într-un metabolism cultural cu ecouri reciproce, mai fertile în rețeaua pe care o degajă; pentru opera sa, interdependența între sferele filosofiei, religiei și culturii în care această rețea s-a constituit este și mai stimulative.

A obținut diploma în chimie în 1941, iar în 1958 titlul de doctor în științe la Madrid, a urmat cursurile spaniole de literatură obținând o nouă diplomă în 1942 și doctoratul în 1946, anul începutului sacerdoțiului său. Este o similitudine certă cu destinul lui Ernesto Sábato și convertirea sa la literatură după supliciu în laboratoarele Curie, căci amândoi au știut să se despartă de științe, polarizându-se fie în jurul *El concepto de naturaleza*,² fie în jurul prezenței demonice a unui personaj foarte real precum Vidal Olmos.

Teza i-a permis să mențină elocvența unei arheologii infinit prețioase pentru evoluția istoriei religiilor în secolul al XX-lea în comparație cu religiozitatea omului modern occidental. Doctoratul în teologie la *Lateranense*, Roma (1961), impactul scrierilor sale în lumea întreagă (mai bine de treizeci de volume traduse peste tot în lumea europeană și americană) și colectarea temelor uitate sau deficitare tratate în paradigma academică constituie ambitusul rigorii sale parsifaliene.

² *Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, CSIC, 1951 (premiul Menéndez Pelayo în 1952).

Retragerea sa contemplativă în regiunea catalană Tavertet (Osona), aproape de Madrid, continuă reverberația asumată a unei personalități unice în istoria intelectuală a secolului al XX-lea. Dar, foarte de curând, savantul însuși a apreciat că opera sa nu este cunoscută și comentată foarte bine în lumea academică internațională – chiar dacă Universitatea din California a instituit un premiu internațional, *The Raimundo Panikkar Award in Comparative Religions*, începând cu 1992, iar în 2001 a primit premiul Nonino pentru întreaga sa operă.

Ultima sa carte are cu siguranță caracteristicile unui punct de vedere sintetic asupra mesajului operei sale, recepția și noile dezvoltări ale înțelepciunii hermeneutice fiind presărate de-a lungul scrierilor sale.³ În pofida stilului său, evident limpid și simplu, opera comportă multe dificultăți, dintre care unele considerabile. O dovedește și o culegere de articole concepută ca omagiu dialogic.⁴ Fermitatea poziției sale este redutabilă: nimic nu justifică în dezbaterile actuale pozițiile de superioritate sau contestările radicale. Importanța scrierilor sale este astfel mai vastă decât se poate ilustra în câteva pagini, anume prin faptul că, astăzi, ansamblul dificultăților de comunicare religioase nu poate fi redus la cadrul istoric și la soluțiile deja schițate în trecut la frontiera ambiguă a mai multor religii.⁵

³ R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, prefațat de Pierre-François de Béthune, Di fronte e attraverso 548, Milano, Jaca Book, 2001.

⁴ M. Abumalham (coord.), *Samâdhânam. Homenaje a Raimon Panikkar*, în *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo VI (2001), Madrid, 2001.

⁵ Michael Stausberg a demonstrat recent într-o carte fastuoasă prin materia investigată (*Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religions-geschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, vol. I-II) că Zoroastru / Zarathuștra și religia iraniană pre-islamică - deficitar cunoscută înainte de Anquetil-Duperron - au funcționat ca un criteriu de demarcare între

Istoricii religiilor au contribuit în mod evident la organizarea unei probleme vitale pentru universul religiilor: totuși, Raimon Panikkar se întrebă cu o claritate singulară care sunt specificitățile introduse de către istoricul comparatist în comparație.⁶

Raimon Panikkar a sintetizat caracteristicile dialogului prin sintagma „întâlnire indispensabilă”, două vocabule cu o istorie foarte lungă și fertilă în istoria hermeneuticii, precum o dovedește și etimologia lor. Pentru el, această întâlnire este „o necesitate vitală”, reperată la „nivel personal”, dar și la nivelul tradițiilor religioase în cadrul lor istoric. Această scurtă caracterizare este suficientă pentru a avansa deja, cu scrupule destul de ferme, exigențele sale de a fi deopotrivă profund deschis și reprezentativ pentru toate membrele susceptibile de a se alătura, cu alte cuvinte pentru totalitatea vie a peisajului religios al lumii, fără a exclude nici un participant, nici chiar religiile considerate epuizate prin absența actuală a credincioșilor.⁷

Dialogul se dovedește a fi un eveniment interior, iar nu o specialitate erudită. Dialogul începe cu o cerință interioară,

mai multe tradiții religioase pentru gândirea occidentală europeană și ca resuscitare a unei religii „barbare”, foarte sincretice dar nu mai puțin importante pentru viitorul comparatism religios; despre această carte, vezi discuția Mihaelei Timuș în *Stvdia Asiatica. Revue internationale d'études asiatiques*, Bucarest, II (2001), 1-2.

⁶ Vezi studiul provocator și aluziv la disimilitudinile dintre teologii și istorii ale principalelor religii intrate în contact non-dialogic în epoca medievală: R. Panikkar, „What is Comparative Religion Comparing”, în G.J. Larson, E. Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 116-136.

⁷ Vezi de asemenea R. Panikkar, „Religión (Diálogo intrareligioso)”, în C. Floristán, J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 1144-1155.

tangentă ea însăși inimii profunde a celor aflați în dialog și poate/trebuie să se instaleze în cele din urmă în inima realității religioase a lumii actuale.⁸

Panikkar nu vorbește nici un moment ca un specialist sau ca un exeget. Mai mult, mesajul său nu poate fi imediat subordonat acelor *humaniora* universitare, dar, în egală măsură, nici nu poate fi catalogat printre versiunile – slabe în multe sensuri – ale eseului cu tematică religioasă. Exemplul său este rar întrucât vorbește fără compromis din interiorul unei tradiții religioase, pe de o parte, și, pe de alta, fiindcă nu s-a restrâns niciodată la considerațiile religioase și teologice concepute dintr-un singur punct de vedere, altfel spus din partea unei singure tradiții religioase. În textele sale publicate în ultimii ani, Panikkar nu a cedat niciodată tentației de a își transforma calea într-o pistă banală pentru a manipula din exterior comorile înțelepciunii sale dialogice.

După părerea noastră, gânditorul spaniol a știut întodeauna să dialogheze într-un mod productiv, chiar dacă neliniștitor la prima vedere, fără a uita disparitatea profundă între materia dialogului – care, fiind religioasă, trebuie să mențină exigențele dialogului – și cadrul în care acesta trebuie să intervină pentru a avea o anumită eficacitate – peisajul cultural actual, secularizat și postmodern în majoritatea cazurilor. Cu alte cuvinte, opera lui Panikkar în nici un caz nu neglijează evidența dificil de manipulat că trecutul ne lasă moștenire, în mod profund, exigența religiei, dar această transmitere trebuie întodeauna negociată probant cu evoluția, mutațiile și rupturile istoriei occidentale și apoi globalizate.

⁸ Vezi R. Panikkar, *L'incontro indispensabile*, pp. 29-38.

În rezumatul său, nimic nu e mai concludent decât lipsa perpetuată a caracteristicilor dialogului interreligios în istoria întâlnirii dintre mai multe, câteodată profund diferite sisteme religioase, cadre mentale, civilizații. Nimeni nu poate mai bine justifica disparitatea dintre obiectivele religioase ale dialogului și recrudescențele istoriei lui decât un istoric al religiilor. De fapt – și aici găsim importanța sa specifică – acest dialog nu a fost decât parțial și de altfel prea recent un act laborios și colectiv într-adevăr înscris în modelul trasat de gânditorul spaniol: nu a fost nici „lingvistic” în sensul bilingvismului echilibrat prin dialog, nici „politic” în sensul unor „practici pline de teorie și cu conținuturi politice”, nici „mitic”, adică trecând prin *logos* și lăsând loc *mythos*-ului pentru a participa la *pisteuma* și a se înscrie într-o dimensiune mitică. În plus, acest dialog nu a fost instrumentat ca dialog religios (pentru Panikkar „dialogul este experiența inadecvării proprii, contribuie la purificarea religiilor și este el însuși un act religios”), nici ca dialog integral, sau ca „o abordare holistică care are o natură liturgică și dezvoltă un rol cosmic”.

Pentru acest manifest, cel din urmă caracter este probabil cel mai ignorat: dialogul nu este „continuu, trinitar, imperfect în mod constitutiv”. Un istoric al religiilor nu are dreptul să uite în nici o situație că magnitudinea dosarelor sale istorice este stratul extrem de mărit al reflexului negativ, abhorat, al acestei curajoase descrieri a unui dialog care reîncepe mereu.

Pentru Raimon Panikkar, dialogul intrareligios, cu toate necesitățile sale urgente, amenajează o problemă actuală care are rădăcini profunde în evoluția fiecărei religii situate acum în contact dialogic cu lumea postmodernă globalizată. Problema și dificultatea dialogului se dovedesc astfel a fi mai recente decât emergența profilului lor religios. În mai multe cazuri, este vorba mai degrabă de o demarcare fertilă a vechilor

probleme de confruntare hermeneutică⁹ și de contactul propriu-zis decât de o nouă paradigmă, născută pentru a răspunde noilor probleme. De altfel, el a demonstrat necesitatea de a transforma, prin intermediul unei hermeneutici echilibrate, anumite forme istorice de expansiune religioasă în noi tehnici de abordare a pluralității religiilor, insistând asupra capacității notorii a creștinismului de a corija greșelile propriei sale istorii.¹⁰ Actualitatea parcursului său este probată de accentul pus mereu pe valorile religioase partenere, și nu doar simplu sau uneori abuziv pe ierarhia valorilor alimentată de o singură religie sau teologie.

În ultimă instanță, pentru Panikkar este imposibil să cunoști ceva dintr-o altă tradiție religioasă fără a intra în primul rând în contact și a dialoga activ cu ea (o atitudine profund diferită în comparație cu cea mai opacă, din punct de vedere istoric, a fiecărei teologii), având astfel în vedere interculturalitatea ca mijloc potrivit pentru aceste forme de dialog,¹¹ dar și

⁹ R. Panikkar, „Verstehen als Überzeugtsein”, în H.-G. Gadamer, O. Vogler (eds.), *Neue Anthropologie : 7. Philosophische Anthropologie*, Teil 2, Thieme, Stuttgart, 1975, pp. 132-167 și cartea sa *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Milano, Jaca Book, 2000.

¹⁰ R. Panikkar, „La transformación de la misión cristiana en diálogo”, *Pliegos de encuentro islamo-cristiano*, 15, Madrid, 1992. Pentru un dosar care dovedește inteligibilitatea istorică a impactului dintre catolicism și lumea chineză în secolul al XVII-lea și originile unei adopții dialogice, vezi Xiaochao Wang, *Christianity and Imperial Culture. Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent*, Leiden, E.J. Brill, 1998.

¹¹ J. Pigem, „Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible”, *Samâdhânam*, Madrid, 2001, pp. 117-131. De altfel, savantul spaniol a susținut o teză de doctorat sub conducerea lui Panikkar, cu titlul *Una filosofía de la interdependencia* (Madrid, 1998). Amintim și o culegere de articole publicată de J. Prabhu, *The Intercultural Challenge of R. Panikkar*, Maryknoll, Orbis, 1996.

transformarea sau transformările unei filosofii a religiei.¹² Nimic mai complicat, dar nimic mai necesar decât dialogul animat cu luciditate și orizont istoric între diferitele religii care, în opera lui Panikkar, nu sunt decât membrii încă nu foarte vizibili, dar pregătiți de multă vreme pentru a întreține și, astfel, pentru a revitaliza propriul lor spațiu, funcția lor naturală și importanța lor pentru structura actuală a omului istoric.

Acest tip de probleme se poate raporta la frontierele foarte recente ale dialogului interreligios. Ravagiile istoriei contemporane au afirmat caracterul nou al existenței și cooperării religiilor. Un eveniment fără dată – sau cu mai multe genealogii – ne confirmă necesitatea și urgența unui dialog mai istoric: momentul când, dacă se construiește și se afirmă o teologie, aceasta se întâmplă de asemenea pentru problemele istorice susținute prin prezența sa între mai multe teologii ca și multiple contestări, unele pline de o vehemență cu totul particulară, ale religiei.

În opera lui Raimon Panikkar surprinde capacitatea singulară de a asimila calea particulară a fiecărei tradiții religioase și de a miza astfel pe vocația interioară pe care fiecare religie și teologie o are pentru a intra în dialog cu celelalte, în compania memoriei lor istorice și a istoriei înseși a întâlnirilor lor anterioare.

Necesitatea unei inteligibilități plurale domină studiile foarte diverse scrise de Panikkar. Pe de o parte, abordarea sa sistematică dovedește o largă cunoaștere a tradițiilor religioase majore în Asia și în Europa, dar și o acribie incontestabilă în

¹² J. Pigem, „Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible”, *Samādhānam*, Madrid, 2001, pp. 117-131. De altfel, savantul spaniol a susținut o teză de doctorat sub direcția lui Panikkar, cu titlul *Una filosofía de la interdependencia* (Madrid, 1998); să menționăm în plus colectaneul lui J. Prabhu, *The Intercultural Challenge of R. Panikkar*, Orbis, Maryknoll, 1996.

ceea ce privește domeniile de utilizat și metodologiile lor. Totuși, scopul său nu este acela de a acumula masse noi de date pentru a cerceta locul religiei în lumea actuală, nici acela de a face expertiza științifică a acestor fapte pentru un cerc academic de inițiați. De altfel, Raimon Panikkar a știut să-și depășească specializarea strictă de istoric al religiilor fără a pierde nici numeroasele sale calificări, nici poziția sa importantă în câmpul științelor umane actuale. Cu alte cuvinte, s-a interesat mai degrabă să salveze calea profundă a tradițiilor religioase, căutând o cale mixtă, dar suplă între modalitățile diverse de abordare, după cel de-al doilea război, a specificității dialogice a religiei. Panikkar arată că este necesar să acționăm în noua lume potrivit exigenței parametrilor culturali deopotrivă noi și vechi, și tocmai aici este punctul prin care credem că opera sa este stimuloare atât pentru lumea academică a studiilor religioase, cât și pentru comunitățile și subiectele religioase.¹³

¹³ În dialogul recent cu istoricul religiilor și islamologul Monserrat Abumalham, Raimon Panikkar a recunoscut că opera sa și mesajul subiacent nu sunt admise și discutate în cel mai fericit mod în cercurile academice. În același timp, autorul a știut să explice într-o manieră convingătoare poziția sa față de evoluția prezentă a cuplului religie - societate postmodernă și filtrele sale științifice: „yo que creo que voy contra corriente en muchas ideas y soy poco popular en ambientes académicos; acaso no diga más que lo que han dicho otros” (și ne putem gândi la Eliade al anilor '60, la Eranos) „puede que de otra manera o tal vez de forma poco oportuna o de aquella forma que en aquel momento considero que es importante. Y desde el punto de vista cultural, yo creo que desde hace quinientos años vivimos en un oscurantismo que nos lleva a la catástrofe, aunque no se trata de mirar con mirada romántica al pasado, ni aquello de que ‘cualquier tiempo pasado fue mejor’. No me quedo en el puro presente, ni tampoco tengo nostalgia del pasado. Una idea que estoy intentando recuperar de la tradición cristiana, aunque en la tradición budista es más corriente, es la *creatio continua*; es decir, de la nada surge

Sto dicendo che la persona matura o contemplativa rinuncia a ogni rivendicazione assoluta. La religione del nostro vicino diventa una nostra questione personale, la diversità delle religioni un problema filosofico (o teologico), la situazione del mondo qualcosa che riguarda profondamente noi tutti. Salvezza, liberazione, beatitudine, realizzazione, illuminazione, redenzione – così come giustizia, pace, pienezza umana o quant'altro – non solo problemi individuali. Essi richiedono collaborazione, solidarietà, una crescente consapevolezza dell'umana e cosmica *interindipendenza*. Il dialogo è il modo di superare il solipsismo e l'egoismo di ogni genere [...] La storia delle religioni mostra, senza eccezioni per quanto ne so, che in nome della religione sono stati raggiunti non solo i più sublimi consuguiamenti dello spirito umano, ma anche le più oscure deviazioni della dignità umana. Il fanatismo è una malerba religiosa ben nota. Il dialogo delle religioni oggi offre un medicamento e rappresenta una purificazione. Le religioni istituzionalizzate troppo spesso sono state ostacolo alla pace

constantemente algo en este mismo instante que es lo que hay que vivir. Vivir que somos una creación continua que sale de la nada en cada instante y que todo momento es una novedad sorprendente" (întâlnire din septembrie 2000, publicată în M. Abumalham, « Presentación », *Samâdhânam*, 2001, p. 13). Nu este o poziție, evident, singulară, cel puțin pentru istorici ai religiilor, chiar dacă nu mulți o susțin până la capăt: în dialogul, bunăoară, dintre Mircea Eliade și Stig Wikander, chiar dacă conceptul de „teroare a istoriei” a făcut epocă printre comentatorii lui Eliade, în mod justificat de altfel, Eliade a balansat mai mult decât o singură dată atitudinea sa: „câteodată, sunt atât convins de puterea *creatoare* și *inovatoare* a istoriei...”, ceea ce ne indică un sens mai mult teologic, forte net justificat, asupra istoriei; vezi, pentru context, cele două scrisori ale lui Wikander și Eliade în jurul cărții *Images et symboles* [1952], în M. Timuș - E. Ciurtin, „The Unpublished Correspondence between Mircea Eliade and Stig Wikander (1948-1977). First Part”, în *Archævs. Études d'Histoire des Religions*, Bucarest, 4 (2000), fasc. 4, pp. 213-219 (în curând în volum).

e hanno benedetto le guerre – anche durante il corso della nostra vita. Il dialogo delle religioni non cerca di abolire le religioni. Non intende ridurre tutte le religioni al minimo comun denominatore o affermare una qualche generalizzata e superficiale religiosità.¹⁴

Aceste concluzii au mult de spus pentru cercetătorul ca și pentru credinciosul de astăzi. În fapt, nimic nu justifică mai bine efortul actual de comprehensiune decât disparitatea istorică între sarcina cercetătorului, instrumentele și metodologiile sale, și condiția secularizată a religiilor, care se găsesc în foarte delicata situație de a-și comunica propriile lor atitudini fără a (mai) prejudicia vocea nici unei alta. Pentru primul, filologia, chiar dacă obligatorie, nu îi este nicidecum suficientă; pentru credincios, peisajul fixat deasupra unui vid al propriei religii nu poate în nici un caz justifica ambitusul istoric al atitudinii sale. De altfel același efort comprehensiv al credinciosului și al specialistului – chiar dacă natura lor e teribil contrară, a fost înregistrat la nivelul noilor studii de istorie a religiilor: a scrie istoria unei religii și a interoga interfața dintre religie, tradiție culturală și formele subterane de religiozitate înseamnă de asemenea a intra în același orizont al dialogului.¹⁵

E de altfel evident că pentru o asemenea operă, racordată profund la evoluția istoriei religiilor și la evoluția culturală a secolului al XX-lea, o voce particular netă a fost exprimată prin prezența tot mai abundentă și mai dificil de înțeles a religiilor

¹⁴ Vezi R. Panikkar, *L'incontro indispensabile*, pp. 60-61.

¹⁵ Două exemple: G. Casadio, „Ugo Bianchi (1922-1995). L'histoire de la religion grecque comme histoire des religions”, *Kernos* 9 (1996), pp. 11-16 și A. Faivre, W. J. Hanegraaf (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995, Louvain, Peeters, 1998.

asiatice, profitul acestei prezențe fiind acela al angajării unor discuții noi asupra întâlnirii dintre religii în lumea de azi. Însă, în pofida unei cunoașteri lărgite, nici o cerere pentru acest tip de dialog nu își poate demonstra eficacitatea. Dimpotrivă, Raimon Pannikar nu riscă nici un compromis cu ignoranța iluminațiilor orientali transportați în Occident, pentru a se prezenta fie captiv, fie (numai) aventurier. O dată mai mult, acestea sunt argumente în mod notoriu abandonate pe parcursul descoperirii religiilor asiatice. Căci mai ales prin exemplul descoperirii religiilor Asiei climatul academic occidental a putut găsi noi căi pentru comparatism, introducând, cu dificultăți, dar și cu mari beneficii, comparatismul teologic.¹⁶ Anumiți teologi au abordat astfel problema pluralismului și au căutat să reintroducă indispensabile întrebări, abandonate în aproape fiecare etapă a confruntării non-dialogice între tradiția creștinismului occidental și tradițiile menținute încă din antichitatea mediteraneeană la statutul de tradiții „păgâne”, forme aparținând unui sacru „păgân” sau „barbar”.¹⁷ În orizontul

¹⁶ Cartea importantă și câteodată contradictorie a lui W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Albany: SUNY, 1988 (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1990²) și complementul său din 1995; cf. de asemenea R. Inden, *Imagining India*, Oxford, Blackwell, 1990; Jacques Dupuis, „La fede cristiana in Gesù Cristo in dialogo con le grandi religioni asiatiche”, *Gregorianum* 75 (1994), pp. 217-240, urmând parțial problemele lui Panikkar (mai ales din *Mysterio y revelación. Hinduismo y cristianismo: encuentro de dos culturas*, Madrid, Editorial Marova, 1971).

¹⁷ Câțiva teologi catolici de largă influență au arătat suficient interes pentru a adopta întrebările și problematizările lui Panikkar, fie câteodată doar de manieră indirectă, în abordarea lor teologică a creștinismului actual. Bisericele care au știut să manifeste transparență față de multiplicitatea tradițiilor au adoptat tema acestui pluralism în centrul gândirii teologice, nu numai ca agrement teologic dincolo de propriile frontiere și, implicit, de propria seriozitate. Cf. de pildă

său istoric, fiecare teologie nu trebuie să fie sau să rămână una intransigentă față de alte tradiții, care tranșează influxul dialogic, de altfel fără a se înscrie într-o teologie locală, propice dialogului interreligios plural.¹⁸

Un singur lucru rămâne totuși sigur pentru dezbaterile care ar putea urma: există o multitudine de probleme religioase în teritoriul istoriei religiilor (așa cum demonstrează un autor de frontieră precum Pannikar), după cum există numeroase probleme istorice în viața lăuntrică a religiilor, la intersecția dintre mai multe religii, confesiuni, teologii. Nici filologia, nici secularizarea – de altfel atât de imbricate – nu au cum să dinamiteze relațiile mereu laborioase, chiar fiind numai enigmatice, dintre comunitățile de credincioși și comunitățile de cercetători. Un exemplu complementar – venind însă exclusiv din zona cercetătorului (sociolog și comparatist) – este cel al lui Hans Kippenberg, care a arătat într-un comunicare a Asociației Europene pentru Studiul Religiilor¹⁹ în ce fel a scrie sau a recepta istoria unei singure religii nu mai e demult decât un proiect naiv, în timp ce Europa ultimelor două secole trăiește,

Jacques Dupuis, „Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut”, *Revue théologique de Louvain* 29 (1998), pp. 484-505 și „Trinitarian Christology as a Model for a Theology of Religious Pluralism”, T. Merrigan, J. Haers (eds.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven, Leuven University Press, 2000, pp. 83-97.

¹⁸ Vezi J. Dupuis, „Méthode théologique et théologies locales : adaptation, inculturation, contextualisation”, *Seminarium* XXXI (1992), no. 1, pp. 61-74. Adaptarea problemelor într-un orizont comun și manevrabil în comun este dovedită, de exemplu, de anchetele „eurasiatice”, pentru a le spune astfel, ale lui Mariasusai Dhavamony (mai ales în *Studia Missionalia*, începând cu anii '70).

¹⁹ H.G. Kippenberg, „The Study of Religious Pluralism in Europe” (unpublished paper for the Meeting of the *European Association for the Study of Religions* held in Messina, March 29th-April 1st 2001).

cu convulsii câteodată, tensiunea dintre Academie și comunitate religioasă, dintre univocitate și pluralism.²⁰ În același timp, exemplul lui Panikkar e acela al unei profunde neliniști, investigate în dimensiunea sa istorică: întâlnirea și dialogul subsecvent dintre diferite religii a părut multă vreme a fi instrumentul cel mai inadecvat pentru a supraveghea apartenența la sacru a omului posterior Renașterii occidentale.

În cele din urmă, o noțiune ca aceea a „întâlnirii dintre religii” este asemenea unei porți care e considerată de fapt un zid: a o atinge înseamnă a trece deja dincolo.²¹ Este nevoie, credem, doar de a pulveriza calea falsă din această parabolă a epistemologilor buddhiști medievali și de a ne fixa asupra deschiderilor pe care ea le face cu puțință – a pulveriza nu în sensul arogant sau exesperat al destrucției, ci în sensul mai franc, dar și mai enigmatic al etimologiei.

²⁰ Pentru spațiul german în general, foarte util e articolul lui O. Freiberger, „Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie”, Gebhard LÖHR (hrsg.), *Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekanntes Disziplin*, Peter Lang, 2000, pp. 97-121.

²¹ G. Bugault, *La notion de « prajñā » ou de sapience selon les perspectives de Mahâyāna*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1982², p. 123 sq. Vezi și intervenția teologului Jacques Dupuis, într-un interstițiu al discuției noastre: „Le dialogue interreligieux dans une société pluraliste”, *Archævs* VI (2002), 1-2, pp. 17-29.

V. FINAL

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”,¹ 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,² Biserica începuturilor creștea orientată de două exigențe esențiale: anunțul Veștii celei Bune a Întrupării și Învierii Mântuitorului,³ mai întâi, și, în al doilea rând, conștiința acută că „vremea s-a scurtat”⁴ 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.

¹ *Apocalipsa*, 22: 20.

² *Fapte* 2.

³ *Fapte* 2: 32.

⁴ *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.⁵

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.

⁵ 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 păgânilor⁶ și, de cealaltă parte, stupoarea – amestec de agresivitate și admirație⁷ – 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

⁶ „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.

⁷ 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”.⁸ 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.⁹ Acest comportament religios era

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

⁹ 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 ambiantă, 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.¹⁰

¹⁰ 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...”.¹¹

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).

¹¹ *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,¹² în gesturi publice sau private aparent neutre, în toate amuzamentele – teatru, jocuri publice¹³ 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 Ieronim¹⁴ – 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.¹⁵

¹² 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.

¹³ Cf.: Tertullian, *Despe idolatrie* XI, 10, p. 75.

¹⁴ *Epist.*, 70, 5, 1.

¹⁵ „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.

Autorii textelor

Arhiepiscop John P. FOLEY, Președinte, Consiliul Pontifical pentru Comunicare Socială, Vatican

Teodor BACONSKY, Director general, Ministerul Afacerilor Externe, București

Violeta BARBU, Cercetător, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București

Silviu ROGOBETE, Lector, Universitatea de Vest, Timișoara

Christian TĂMAȘ, Director, Editura Ars Longa, Iași

Radu PREDA, Asistent, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj

Constantin JINGA, Asistent, Universitatea de Vest, Timișoara

Anca MANOLESCU, Cercetător, Muzeul Țăranului Român, București

Miruna TĂTARU-CAZABAN, Asistent, Universitatea din București

Eugen CIURTIN, Cercetător, Centrul de Istorie a Religiei, Universitatea din București

Marius LAZURCA, Director, Centrul Cultural Județean Arad



NEW EUROPE COLLEGE

Institut de Studii Avansate

Colegiul Noua Europă, un mic „centru de excelență” independent în domeniul disciplinelor umaniste și sociale, primul și – cel puțin deocamdată – unicul de acest fel din România, a fost întemeiat în 1994 de profesorul Andrei Pleșu. În cei câțiva ani de existență ai colegiului, comunitatea de bursieri și alumni din jurul său a ajuns să numere peste o sută de membri. Prestigiul internațional al colegiului a fost confirmat prin acordarea premiului Hannah Arendt, instituit pentru a încuraja eforturi exemplare în domeniul învățământului superior și al cercetării. În 1999 Ministerul Educației Naționale a recunoscut *Colegiul Noua Europă* ca formă instituționalizată de educație permanentă și formare profesională.

Programe

NEC nu este, propriu-zis, o instituție de învățământ, deși participă într-un mod semnificativ, prin activitățile desfășurate sub egida sa, la dezvoltarea învățământului superior din România. Axat pe cercetare la nivelul „studiilor avansate”, NEC

își propune să ofere tinerilor cercetători și universitari din domeniul disciplinelor umaniste și sociale din România și sud-estul Europei condiții de lucru comparabile cu cele ale colegilor lor occidentali și un context instituțional apt să încurajeze dezbateră critică inter- și transdisciplinară. Activitățile organizate de NEC se orientează către sincronizarea cercetării din România și din regiune cu cea a mediilor academice internaționale și intensificarea contactelor specialiștilor români și sud-est europeni cu colegii lor din centre de cercetare din întreaga lume. NEC urmărește realizarea acestor obiective prin următoarele programe:

Bursele NEC

În fiecare an *New Europe College* oferă, pe baza unui concurs public, zece burse pentru tineri cercetători români din domeniile științelor umaniste și sociale. Bursierii sunt selectați de un juriu format din specialiști români și străini și beneficiază de o bursă care se acordă pe durata unui an universitar (octombrie - iulie). Cei selectați își discută proiectele de cercetare în cadrul unor colocvii săptămânale („colocviile de miercuri”). În timpul anului academic fiecare bursier are posibilitatea de a petrece o lună într-un centru universitar din străinătate. La sfârșitul anului universitar bursierii prezintă o lucrare ce constituie rezultatul cercetării efectuate în cadrul Colegiului. Lucrările sunt publicate în anuarul NEC.

Bursele RELINK

Programul RELINK vizează (cu predilecție) tineri cercetători români din domeniile științelor umaniste și sociale care au beneficiat de burse/stagii de studiu în străinătate și s-au reîntors în România, ocupând posturi în

universități sau în institute de cercetare. Urmărind îmbunătățirea condițiilor de cercetare și revigorarea vieții academice în România, programul RELINK oferă anual (pe baza unei proces de selecție similar celui pentru bursele NEC) un număr de zece burse, durata acestora fiind de trei ani. Bursele includ: un stipendiu lunar, un suport financiar care permite fiecărui bursier să întreprindă o călătorie de cercetare de o lună pe an la un centru universitar din străinătate, pentru a-și menține și lărgi contactele cu specialiști străini; un laptop pus la dispoziție fiecărui bursier pentru utilizare individuală; fonduri pentru achiziționarea de literatură de specialitate.

Programul GE-NEC

Începând din toamna anului 2000 Colegiul Noua Europă organizează și găzduiește timp de trei ani universitari un program finanțat de Getty Grant Program. Programul își propune să contribuie la dezvoltarea învățământului și cercetării în domeniul culturii vizuale, prin invitarea unor specialiști marcanți care susțin prelegeri și seminarii în cadrul NEC, în beneficiul unor studenți, masteranzi, doctoranzi și tineri specialiști interesați de acest domeniu. Programul include două burse *senior* și două burse *junior* pe an. Bursierii, selectați în consultare cu Consiliul Științific al Colegiului, sunt integrați în viața Colegiului, primesc un stipendiu lunar și au posibilitatea de a efectua o călătorie de studii de o lună în străinătate.

Programul Regional

Începând din toamna anului 2001, NEC și-a extins programul de burse, incluzând cercetători și universitari din Europa de Sud-Est (Albania, Bosnia-Herțegovina,

Bulgaria, Croația, Grecia, Macedonia, Republica Moldova, Slovenia, Turcia și Iugoslavia). Această dimensiune regională a programului nostru își propune să introducă în circuitul academic internațional savanți dintr-o zonă ale cărei resurse științifice sunt încă insuficient valorificate și să contribuie la stimularea și consolidarea dialogului intelectual între țările SEE. În perspectiva integrării europene, a eforturilor comunitare pentru implementarea Pactului de Stabilitate, aceste țări sunt invitate, astfel, la cooperare, la depășirea tensiunilor prin care, din păcate, s-au făcut cunoscute în ultimul deceniu.

Institutul Ludwig Boltzmann pentru Studiul Problematicii Religioase a Integrării Europene

Din anul 2001 funcționează în cadrul Fundației Noua Europă un nou institut, dedicat studiului problemelor religioase în Balcani din unghiul de vedere al integrării europene. Acest institut a putut lua ființă și își desfășoară activitatea grație sprijinului acordat de Ludwig Boltzmann Gesellschaft din Austria. Constituit ca un mic centru de cercetare în cadrul căruia activează cercetători atașați, Institutul își propune să mijlocească dialogul dintre religii (Creștinism, Islam, Iudaism) și să contribuie la depășirea antagonismelor, promovând colaborarea științifică dintre cercetători din regiune și din afara ei, într-un climat de cordialitate. Institutul susține proiecte de cercetare și publicații, organizează evenimente cu caracter național și internațional și își constituie o bibliotecă menită să permită accesul la contribuții recente din domeniul studiilor religioase.

Colegiul Noua Europă organizează un program permanent de conferințe („conferințele de seară”), susținute de personalități științifice străine și românești, program care nu se adresează doar bursierilor Colegiului, ci vizează un public mai larg, format din specialiști și studenți din domeniile științelor umaniste și sociale. Periodic se organizează, de asemenea, seminarii și simpozioane la nivel național și internațional.

Finanțare

Departamentul Federal pentru Afaceri Externe – Elveția

Departamentul Federal pentru Afaceri Interne – Elveția

Ministerul Federal pentru Educație și Cercetare – Germania

Ministerul Federal pentru Educație, Știință și Cultură -
Austria

Statul român – finanțare indirectă prin scutirea de impozit
pentru burse

Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr – Zug (Elveția)

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft – Essen
(Germania)

Volkswagen-Stiftung – Hanovra (Germania)

Open Society Institute (prin Higher Education Support
Program) – Budapesta (Ungaria)

Getty Grant Program – Los Angeles (SUA)

Ludwig Boltzmann Gesellschaft, Viena (Austria)

* * *

***Fondator al Fundației Noua Europă și
Rector al Colegiului Noua Europă***

- Dr. dr. h.c. Andrei PLEȘU

Director executiv

- Marina HASNAȘ

Director științific

- Dr. Anca OROVEANU

Consiliul Administrativ:

- Maria BERZA, Președinte, Centrul Român de Politici și Proiecte Culturale, București
- Heinz HERTACH, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug
- Dr. Charles KLEIBER, Secretar de Stat pentru Știință și Cercetare, Departamentul Federal pentru Afaceri Interne, Berna
- Dr. Joachim NETTELBECK, Director executiv, Wissenschaftskolleg zu Berlin
- MinR Irene RÜDE, Director, Departamentul pentru Europa de Sud-Est, Ministerul Federal pentru Educație și Cercetare, Bonn
- Dr. Heinz-Rudi SPIEGEL, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, Essen
- Dr. Ilie ȘERBĂNESCU, Economist, București
- Mihai-Răzvan UNGUREANU, Trimis special al Pactului de Stabilitate pentru Europa de Sud-Est, Ministerul Afacerilor Externe, București; Lector, Facultatea de Istorie a Universității din Iași

Consiliul Științific:

- Dr. Horst BREDEKAMP, Profesor de istoria artei, Humboldt-Universität, Berlin
- Dr. Hinnerk BRUHNS, Director de studii, Centre National pour la Recherche Scientifique, Paris; Director executiv adjunct, Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris
- Dr. Iso CAMARTIN, Director, Direcția culturală, Televiziunea elvețiană, Zürich
- Dr. Daniel DĂIANU, Profesor, Academia de Studii Economice, București
- Dr. Mircea DUMITRU, Decan, Facultatea de Filosofie, Universitatea București
- Dr. Dieter GRIMM, Rector al Wissenschaftskolleg zu Berlin; Profesor de drept, Humboldt Universität Berlin
- Dr. Gabriel LIICEANU, Profesor de filosofie, Universitatea București; Director, Editura Humanitas, București
- Dr. Andrei PIPPIDI, Profesor de istorie, Universitatea București; Director, Institutul Român de Istorie Recentă, București
- Dr. Istvan REV, Profesor, Central European University Budapesta; Director, Open Society Archives, Budapesta