

New Europe College *Petre Țuțea* Program Yearbook 2006-2007



ANDREI CUȘCO
AURELIA FELEA
PETRU NEGURĂ
RALUCA PRELIPCEANU
ALIN TAT

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Volum publicat în cadrul unui proiect finanțat de Agenția pentru
Strategii Guvernamentale

Volume published within a project financed by the Romanian Agency
for Governmental Strategies

Copyright – New Europe College

ISSN 1584-0298

New Europe College

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro

Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74



ALIN TAT

Născut în 1975 la Cluj-Napoca, România

Doctor în filosofie, Universitatea din Cluj-Napoca (2002)

Teza : Statutul filosofiei la Sf. Augustin

Lector, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai,
Cluj-Napoca

Bursă SAFE la Ecole Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud (1996-1998)

Bursă de cercetare la Institutul Creștinismului Răsăritean,
Univ. Radbout Nijmegen, Olanda (2004)

Bursă de cercetare la Catholic University of America, Washington D. C. (2006)

Participări la conferințe internaționale

Articole și studii în reviste științifice

Cărți

Études thomistes, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2001

Lecturi contra note. De la Sfântul Augustin la „Omul recent”,
Ed. Galaxia Gutenberg, Cluj-Napoca, 2003

Verus philosophus est amator Dei. *Investigații filosofico-teologice*, Ed. Galaxia
Gutenberg, Cluj-Napoca, 2004

Augustin, Dumnezeu și filosofia, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2007

ALIN TAT

Né en 1975 à Cluj

Docteur en philosophie, Université de Cluj-Napoca (2002)

Thèse : *Le statut de la philosophie chez Saint Augustin*

Maître-assistant, Faculté de Théologie Grecque-Catholique,
Université Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca

Bourse SAFE à l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud
(1996-1998)

Bourse de recherche à l'Institut du Christianisme Oriental,
Université Radbout Nimègue, Pays-Bas (2004)

Bourse de recherche à l'Université Catholique de l'Amérique,
Washington D. C. (2006)

Participation à des colloques et des rencontres scientifiques internationaux
Articles parus dans des revues scientifiques

Livres

Études thomistes, Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2001

Lecturi contra note. De la Sfântul Augustin la « Omul recent » (Lectures contre notes. De S. Augustin à l'Homme récent), Galaxia Gutenberg, Cluj-Napoca, 2003

Verus philosophus est amator Dei. Investigații filosofico-teologice
(*Verus philosophus est amator Dei. Investigations philosophico-théologiques*),
Galaxia Gutenberg, Cluj-Napoca, 2004 *Augustin, Dumnezeu și filosofia*
(*Augustin, Dieu et la philosophie*), Argonaut, Cluj-Napoca, 2007

IDENTITATE ȘI ALTERITATE CONFESIONALĂ ÎN REVISTA *PERSPECTIVE* (MÜNCHEN, 1978-2000)

Monseniorul Octavian Bârlea (1913-2005) se numără printre figurile interesante ale exilului românesc, și nu doar ca sacerdot greco-catolic, ci și prin multele sale scrieri cu caracter istoric, unele de circumstanță, însă înrădăcinate în preocupări cu bătaie lungă, cum sunt identitatea culturii române și vocația la unitate creștină a românilor.

Începând cu anul 1978, el a editat la München buletinul Misiunii Române Unite din Germania, intitulat *Perspective*, care – așa cum a dovedit-o până la sfârșitul vieții – a reprezentat mai mult decât o simplă foaie eclesială, de stil vechi sau nou, cuprinzând în paginile sale contribuții remarcabile la problematica ecumenică din ultimele trei decenii.

Programul *Perspectivelor*

În cuvântul *Către cetitori* de pe prima pagină a numărului de debut (iulie-octombrie 1978), autorul își expune țelul și idealul noii reviste care, „deși e la primul număr, nu vrea să fie un început, ci o continuare. O continuare care-și vrea totuși un drum al său sau mai precis un accent propriu”. Și care este acest accent propriu?

„Au mai fost publicații românești după războiul mondial al doilea, când una când alta, fie aici fie în vecini, și sunt și azi unele cari în domeniul lor rămân necontestate. Idealurile deci nu sunt de azi! Dar corul ziaristicii românești nu va pierde dacă va fi îmbogățit cu o nouă voce, cu o nouă foaie, care vrea și ea să fie proaspătă și să orienteze spre noi perspective fie încercând o nouă sinteză a ideilor din lumea liberă cari stau ca fire de aur în albiile diferitor curente religioase și culturale, fie căutând o distribuire în mic a unor înalte valori cari stau masiv și neprelucrate în marile opere, fie aspirând spre o înțelegere a semnelor vremii.”

Trei sunt, așadar, modalitățile de lucru anunțate în programul noii publicații, care intenționează în primul rând să *orienteze*, să ofere premisele unui discernământ în materie religioasă și culturală prin caracterul de sinteză, popularizarea rezultatelor unor cercetări de valoare și citirea „semnelor vremii” : „*Perspectivile* vreau deci să constituie o mică insulă de certitudini în mijlocul oceanului de incertitudini. Vreau să fie un liman, de pe care să lumineze cât mai departe farul ideilor creștine. Vreau să fie un radar, care să capteze pericolele din depărtare. Vreau să deschidă orizonturi spre îmbunătățirea omului, și așa spre o lume mai bună.”

Iar dacă și-a ținut sau nu promisiunile, cititorul poate judeca singur, parcurgând arhiva revistei müncheneze, care deja de la numărul 3 (ianuarie-martie 1979) oferea o versiune bilingvă, română și germană, articolelor și studiilor de fond. O privire asupra cuprinsului și a listei de colaboratori ai revistei de-a lungul anilor poate sugera modul în care, dincolo de retorica unui program anunțat, acesta a ajuns să se concretizeze.¹

Cele trei modele ale lui Paul Ricœur

Pentru a pune în evidență originalitatea tezelor lui Octavian Bârlea referitoare la relația dintre greco-catolicismul și ortodoxia românească, este necesară o situație a sa în dezbateră mai largă a raportului dintre identitate și alteritate. De aceea, propun în continuare o privire comparativă a ideilor istoricului și teologului român cu poziția teoretică a filosofului francez Paul Ricœur.

La începutul anilor '90 – așadar la scurtă vreme de la evenimentele europene ale anului 1989 – Ricœur a dedicat un studiu fundamentului cultural al construcției europene, intitulat „Care este noul ethos al Europei?”² El aborda atunci problematica identității și a alterității culturale prin prisma a trei modele posibile: cel al traducerii, cel al memoriilor încrucișate și, în sfârșit, cel al iertării. Modelele propuse nu sunt ramurile unei clasificări neutre, ci descriu mersul ascendent al unui raport care integrează tot mai bine părțile aflate în relație.

Voi verifica în continuare relevanța acestei tipologii în zona dialogului interconfesional, mai precis în relația dintre ortodocși și greco-catolici în România. Voi discuta aceste susțineri și voi compara sugestiile filosofului francez cu modelul propus de Octavian Bârlea.

Modelul traducerii

Pentru Ricœur, ideea europeană, care se dorește efectivă și vizează o cât mai deplină reușită în plan instituțional, nu ambiționează ștergerea identităților statale și, subiacent, a culturilor care compun realitatea continentului și istoria sa spirituală. Din acest motiv, un prim model posibil al relației dintre partenerii construcției europene este paradigma *traducerii*. Aceasta descrie nu doar o situație de fapt, ci și posibilitatea oricărei interacțiuni:

„Acest prim model este perfect adaptat situației Europei care, din punct de vedere lingvistic, prezintă un pluralism nu doar imposibil de depășit, dar care este și în cel mai înalt grad de dorit să fie păstrat. Fără îndoială că nu visul de a oferi o nouă șansă limbii esperanto ne amenință cel mai mult, și nici chiar cel de a înlesni triumful, ca unic instrument de comunicare, al unei singure mari limbi de cultură, ci, mai degrabă, pericolul incomunicabilității, rezultat din replierea suspicioasă în propriile tradiții lingvistice. Or, Europa este și va fi în mod inevitabil poliglotă. Din această perspectivă, modelul traducerii comportă exigențe și promisiuni care se extind foarte departe, până în inima vieții etice și spirituale a indivizilor și a popoarelor.” (DT, 46-47)

Autorul nu se întreabă aici dacă ar fi dezirabilă adoptarea unei unice limbi de comunicare în interiorul lumii europene, poate din simplul și fundamentalul motiv al poliglosiei ce caracterizează universul lingvistic avut în vedere. Faptul incontestabil al pluralității limbilor, plasat de istoria culturală între Babel și Rusalii, ar sancționa, cred, fără ezitare orice viziune idealistă ce ar propune *limba unică*. Mai degrabă decât o meditație asupra reducției *ad unum*, este fertilă dezbaterea temei comunicării, mediate lingvistic. Culturile, susținute și exprimate prin limbile care le poartă, vizează atât adecvarea la experiența particulară a unui popor, cât și posibilitatea de a fi universalizate, percepute de alte grupuri etnice sau națiuni, prin intermediul traducerilor.

Astfel, Ricœur formulează chiar un „principiu al traductibilității universale”, ca o condiție *a priori* a comunicării culturale:

„Traducerea este o stare de fapt, traductibilitatea este o stare de drept. (...) Ea [traducerea] presupune mai întâi existența unor traducători bilingvi, deci a unor mediatori în carne și oase; apoi ea constă în căutarea celei mai bune adecvări cu putință între resursele proprii limbii-gazdă și cele ale

limbii de origine; în acest sens, nu merită să prețuim modelul orgolios al «spolierii egiptenilor» pe care-l întâlnim o dată la Sfântul Augustin, ci, mai degrabă, modelul mai modest propus de von Humboldt, al înălțării propriei limbi la nivelul geniului limbii străine, mai ales atunci când este vorba de creații originale ce constituie o provocare pentru limba-gazdă. Ceea ce înseamnă să locuiești cu adevărat la Celălalt, pentru a-l putea apoi călăuzi către tine însuși, în calitate de musafir invitat.” (DT, 48)

Între catolicism și ortodoxie

Observațiile anterioare au o foarte clară aplicabilitate și în domeniul relațiilor interconfesionale. Poziția teologică clasică, atât din punct de vedere catolic cât și ortodox, consideră că adevărul dogmatic se află într-o singură parte, de unde derivă și lipsa de dorință în a-l cunoaște pe celălalt.³ Această lipsă de dorință este, însă, uneori suplinită de un interes secundar în a lua cu asalt alteritatea pentru a o „cuceri”, atât teoretic – prin polemica religioasă – cât și practic – prin câștigarea adeziunii celuiilalt la propria doctrină.⁴

Pe de altă parte, există în istoria creștinismului și un curent de sens contrar, care militează pentru refacerea unității eclesiale pierdute, îndeobște cunoscut sub numele de *ecumenism*. Reluând anumite episoade din trecutul bisericesc al românilor, Octavian Bârlea plasează această preocupare de reazăzare eclesială deja la sfârșitul secolului al XVII-lea, în vremea Unirii Bisericii românești din Transilvania cu Scaunul roman (1697-1701). Contestând anumite aspecte ale dialogului ecumenic purtat în perioada comunismului est-european și sovietic, istoricul își îndreaptă privirea spre secolele anterioare atunci când notează:

„S-a înrădăcinat la mulți convingerea că ecumenismul, ca efort de unire a creștinilor din lume într-o singură Biserică, ar fi un fenomen al secolului al XX-lea ce și-a aflat cea mai înaltă expresie în Conciliul Vatican II. (...) Dar oare nu s-ar cuveni să privim îndărăt, la istoria Bisericii – căci Ecumenismul e de când Biserica! – pentru a afla sugestii folositoare vremilor noastre? Nu se cade oare ca tocmai în spațiul românesc să privim mai deaproape la istoria Bisericii Române Unite – care e toată, începând de la Unirea de la 1700, o istorie a ecumenismului –, ca de acolo să scoatem orientări pentru prezent?”⁵

Voi lua în considerare sugestia lui Octavian Bârlea, dincolo de stilul retoric în care este exprimată și de exagerarea pe care acesta o presupune: greco-catolicismul nu a echivalat în toate segmentele sale cu ecumenismul, deși, încă din actul său de naștere, s-a bazat programatic pe un atare proiect.

Prin a vedea, așadar, în greco-catolicism o interfață între Apusul și Răsăritul creștin trebuie înțelese mai mult decât o observație geografică referitoare la poziția mediană a acestuia în raport cu cele două Biserici sau cu o opinie insuficient informată istoric. Plasarea *in between* se cuvine chestionată ceva mai riguros, atât la nivelul particular al unui studiu de caz, și anume cel al unei comunități a românilor ardeleni în secolele XVII-XX, cât și în datele teologice ale ecuației investigate, între fidelitatea față de o tradiție și exigențele periodice ale înnoirii sau ale influenței latine.

Traducere și separare

Cum s-ar putea transpune categoria traducătorilor bilingvi de pe tărâm lingvistic în zona confesională? Ne-am putea oare imagina existența unui spațiu spiritual median, un fel de *no man's land* eclesial provizoriu, dar care are virtuțile inclusive ale lui *și, și*? Dacă, potrivit analogiei, limbilor le-ar corespunde sisteme dogmatice sau măcar idei și ipoteze teologice, atunci posibilitatea traducerii ar fi oferită de prezumția de nevinovăție și de corectitudine doctrinară a celuilalt. Aceeași premisă ar trebui să includă acceptarea „geniului” religios al fiecărei părți, care face cu puțință uneori ca misterul credinței să fie exprimat într-un mod mai fericit în cadrul teoretic ales și asumat în tradiția complementară. De fapt, acest tip de traducere „religioasă” ar presupune tacit ideea de complementaritate a pozițiilor aflate în raport.

Poate fi considerat că greco-catolicismul se situează în această poziție intermediară? Ocupă el oare, istoric și programatic, locul de frontieră între două lumi, cu avantajele și riscurile ce decurg din aceasta? Sunt întrebări pe care analiza filosofului francez le luminează suplimentar, conferind dezbaterii identitare și demnitatea conceptului *traducerii*. Or, se știe că principalul neajuns al unei traduceri eronate constă în sporirea incomprehensiunii, iar traducătorul nevizat este penalizat de adagiul *traduttore, traditore*.

Putem observa că din punct de vedere istorico-teologic, întreaga dezbateră în jurul greco-catolicismului, și nu numai a celui românesc, se sprijină pe evaluarea Conciliului de la Ferrara-Florența,⁶ derivând ca o consecință a acestuia într-un context de criză.⁷ Problema revizitată aici ar putea fi formulată în același cadru al analogiei cu modelul ricœurian al traducerii. Astfel, comunității greco-catolice de interfață i s-ar cere competență în ambele limbaje teologice pentru a asigura o traducere fiabilă, atât într-un sens, cât și în celălalt :

„[Modelul traducerii] invită mai cu seamă, într-un plan cu adevărat spiritual, la extinderea spiritului traducerii la raporturile dintre culturile înseși, adică la conținuturile de sens vehiculate de traducere. Iar aici avem nevoie de traducători de la cultură la cultură, de bilingvi culturali, capabili să însoțească această operație de transfer în universul mental al celeilalte culturi, în deplinul respect al obiceiurilor, credințelor de bază, convingerilor ei majore, pe scurt al ansamblului reperelor ei de sens. În acest sens putem vorbi de un ethos al traducerii, al cărui scop ar fi să repete în plan cultural și spiritual gestul ospitalității lingvistice evocat mai sus.” (DT, 49)

Modelul schimbului de memorii

Schimbul de memorii este posibil datorită principiului universal al traductibilității, stabilit de Ricœur în cadrul primului său model identitate-alteritate. Dimensiunea memoriei înscrie raportul cu celălalt în trama istorică, cu tot ce aceasta presupune, inclusiv o necesară „relativizare” a propriului punct de vedere, la întâlnirea cu alte perspective asupra aceluiași eveniment. Memoria introduce caracterul construit al identității, face posibilă raportarea la sine ca ființă istorică, una care se „povestește” în termenii temporalității:

„prima diferență care face apel la transfer și ospitalitate este o diferență de memorie, în chiar planul obiceiurilor, regulilor, normelor, credințelor, convingerilor care alcătuiesc identitatea unei culturi. A vorbi despre memorie nu înseamnă însă doar a evoca o aptitudine psiho-fiziologică ce are o legătură cu conservarea și evocarea urmelor trecutului; înseamnă să scoatem în relief funcția «narativă» prin intermediul căreia se exercită în planul public al limbajului capacitatea primară de conservare și de evocare. În plan individual, articulăm și configurăm deja propria noastră temporalitate prin intermediul povestirilor despre ceilalți și despre noi înșine.” (DT, 49-50)

Relația cu celălalt presupune un anumit transfer și o anumită ospitalitate, o ieșire din sine și o descoperire a alterității, posibilitatea ca acest proces să fie efectiv și nu doar plauzibil. Succesul demersului încurajează gândirea identității însăși în termenii narativității, care se dovedește astfel a fi una în devenire, dinamică:

„pe măsură ce acțiunile povestite dobândesc unitatea temporală a unei istorii (*story*) prin așezarea lor într-o intrigă, și personajele povestirii pot fi implicit considerate ca fiind situate în intrigă. Ele sunt povestite în același timp cu istoria propriu-zisă. Această primă remarcă este plină de consecințe, cea mai importantă fiind aceasta: identitatea narativă nu este cea a unei substanțe imuabile sau a unei structuri fixe, ci identitatea mobilă rezultată din combinarea dintre concordanța istoriei, luată ca o totalitate structurată, cu discordanța impusă de peripețiile povestite. Altfel spus, identitatea narativă participă la mobilitatea povestirii, la dialectica ordinii și dezordinii ei.” (DT, 50)

Identitatea narativă

A gândi identitatea în termeni narativi comportă două tipuri de avantaje. Mai întâi, se are în vedere dimensiunea istorică a faptelor culturale investigate și, în al doilea rând, elucidarea de sine se nuanțează datorită planurilor multiple ale povestirii și angrenării în această operație a altor personaje care contribuie la definirea subiectului. Astfel,

„este posibil ca o istorie povestită să fie revizuită ținând cont de alte peripeții sau chiar în urma unei organizări diferite a incidentelor povestite; la limită, este posibil să fie povestite mai multe istorii despre aceleași evenimente (indiferent de sensul pe care-l acordăm expresiei «aceleași evenimente»). Este ceea ce se întâmplă când încercăm să ținem cont de istoriile celorlalți.” (DT, 50-51)

Exigența formulată aici are o evidentă aplicabilitate în istoria religioasă. Modul în care, în România, Biserica Ortodoxă, pe de o parte, și Biserica Greco-Catolică, pe de altă parte, se raportează la evenimente precum Unirea religioasă din Transilvania anilor 1697-1701 sau decretul de desființare a Bisericii Greco-Catolice din 1 decembrie 1948, interpretările pe care istoricii confesionali le alimentează de ambele părți, faptul că nu se ține cont de perspectiva celuilalt asupra unor

episoade dintr-o istorie comună, sunt tot atâtea argumente care pledează în favoarea diagnosticului pus de filosoful francez schimbului refuzat al memoriilor.

O viziune adecvată în relația cu alteritatea confesională depinde de modul în care identitatea se lasă chestionată de istorisirea celui alt. Abia astfel definirea de sine iese din îngustimea unei viziuni exclusiviste și, până la urmă, statice, pentru a permite o reorganizare a planurilor conflictuale în vederea unei interpretări istorice *sine ira et studio*:

„Dacă fiecare primește o anumită identitate narativă de la istoriile care îi sunt povestite sau pe care le povestește despre el însuși, ea se amestecă cu identitatea celorlalți, astfel încât să genereze istorii de gradul al doilea, rezultate din intersecția dintre multiple istorii. (...) Din aceste două evenimente luate laolaltă, cel al constituirii narative a fiecărei identități personale și cel al împletirii vieților și aventurilor personale în istorii conduse de unii și suportate de alții și, mai cu seamă, povestite de unii despre ceilalți, rezultă un model a cărui importanță etică este ușor de întrevăzut și pe care îl numesc modelul schimbului de memorii.” (DT, 51)

Simpla traducere dintr-o cultură în alta sau dintr-un limbaj confesional în altul, se cere suplimentată cu un spor de bunăvoință și cu un efort hermeneutic și narativ. Responsabilitatea apare cu atât mai mare cu cât nu e vorba aici de un joc dezangajat de identificare cu personaje din lumea ficțiunii, de un exercițiu ludic de imaginație, ci de asumarea unui trecut religios conflictual, în speranța înseninării lui:

„Trecerea de la planul ficțiunii la cel al realității istorice implică un angajament mai profund. Sigur că nu este vorba de o retrăire a evenimentelor cu adevărat întâmplare celorlalți; caracterul nesubstituibil al experiențelor de viață face ca această himerică intropatie să fie imposibilă; la un nivel mai modest, dar și mai energic, este vorba de un schimb de memorii la nivelul narativ la care acestea se oferă spre a fi înțelese. Un nou ethos ia naștere din efortul de comprehensiune a împletirii reciproce a noilor povestiri ce structurează și configurează intersectarea memoriilor. Este vorba de o sarcină, de o muncă în adevăratul înțeles al cuvântului, în care am putea recunoaște *Anerkennung*-ul idealismului german, «recunoașterea» considerată în dimensiunea ei narativă.” (DT, 52)

A povesti altfel

Identitatea religioasă se declină adesea în termeni univoci, care nu lasă loc niciunui comentariu sau vreunei nuanțe. Caracterul masiv și sigur de sine al identității confesionale apare în general și în discursul ortodox sau greco-catolic din spațiul românesc. Invers decât în scenariul ricœurian, ospitalitatea și asumarea viziunii celuilalt este înlocuită de definirea prin opoziție. Istoria alterității legitimează, prin contrast, poziția proprie în cadrul unui discurs apologetic și triumfalist.

Filosoful francez pledează, încă o dată, pentru revizitarea senină a trecutului, pentru acceptarea unei perspective complementare asupra identității proprii, pentru posibilitatea revizuirii unor momente glorioase sau traumatice ținând cont de „pretențiile” alterității:

„Identitatea unui grup, a unei culturi, a unui popor, a unei națiuni nu este cea a unei substanțe imuabile, nici cea a unei structuri fixe, ci aceea a unei istorii povestite. Or, implicațiile contemporane ale acestui principiu al identității narrative sunt departe de a fi întrezărite; o concepție încremenită, arogantă, a identității culturale împiedică (...) posibilitatea de a revizui orice istorie transmisă și cea de a face loc mai multor istorii privitoare la unul și același trecut. Or, ceea ce împiedică multe culturi să accepte a fi povestite altfel, este tocmai rolul exercitat asupra memoriei colective de ceea ce numim evenimentele fondatoare, ale căror comemorări și aniversări repetate tind să încremenească istoria fiecărui grup cultural într-o identitate nu doar imuabilă, ci și voit și sistematic incomunicabilă. (...) *A povesti altfel* nu contravine unei anumite pietăți istorice, în măsura în care bogăția inepuizabilă a evenimentului este celebrată prin varietatea povestirilor ce îl povestesc și prin competiția provocată de această varietate.” (DT, 52-53)

Revizitarea momentelor fondatoare se poate face și cu instrumentele cercetării critice, așa cum o dovedește în cazul românesc ancheta asupra istoriografiei Unirii religioase întreprinse de Remus Câmpeanu⁸. Concluziile lucrării sale relevă însă și faptul că această atitudine reprezintă mai degrabă o excepție fericită în raport cu regula – cea a discursului identitar, una bazată pe partizanat și pe o siguranță de sine cvasiideologică.

Ilustrativă pentru o poziție echilibrată, întrucât cuprinde o varietate de narațiuni din tot atâtea unghiuri diferite, este opera lui Zenovie Pâclișanu, mai ales a sa *Istorie a Bisericii Române Unite*.⁹

Acceptarea încrucișării memoriilor demonstrează, dincolo de posibilitatea unei deschideri culturale sau confesionale, atingerea unei

trepte noi în conceperea de sine. Dacă identitatea stă în mod necesar cu fața spre alteritate, care o și constituie, la nivel narativ, pluralismul perspectivelor probează intrarea în modernitate a instanței care le practică. Sau, altfel spus, abia ascultarea narațiunii celuilalt cu privire la istoria mea face posibilă asumarea identității într-un sens modern:

„Capacitatea de a povesti altfel evenimentele fondatoare ale istoriei noastre iese întărită din schimbul de memorii culturale. Capacitatea de a face schimb are drept piatră de încercare voința de a lua parte la nivel simbolic și în deplin respect la comemorarea evenimentelor fondatoare ale celorlalte culturi naționale, ca și la cele ale minorităților lor etnice sau ale confesiunilor lor religioase minoritare. Schimbul de memorii nu implică doar supunerea evenimentelor fondatoare ale culturii onora și altora la o lectură încrucișată, ci și o întrajutorare în scopul de a elibera acea felie de viață, acel segment de reînnoire care au rămas prizoniere ale tradițiilor încremenite, îmbălsămate, moarte.” (DT, 54)

Conceptul tradiției

Tradiția trebuie distinsă mai întâi de tradiționalism, care înseamnă repetiție sterilă a unor idei devenite clișee sau a unor practici atemporale, dovedind astfel închiderea față de problematici noi. Conceptul genuin al tradiției presupune bineînțeles fidelitatea față de valori transmise și receptate, însă nu exclude dimensiunea creativității în interiorul unei matrici date. Mai mult decât atât, Ricœur plasează chiar ideea transmiterii în binom cu inventivitatea, formulând un soi de „datorie” a înnoirii:

„Trebuie să fi trecut prin exigența etică a traducerii – ceea ce am numit ospitalitate lingvistică – și prin cea a schimbului de memorii, care este un alt fel de ospitalitate narativă, pentru a putea aborda fenomenul tradiției în dimensiunea sa propriu-zis dialectică. Tradiție, la singular, înseamnă transmitere, transmiterea lucrurilor spuse, a credințelor profesate, a normelor asumate etc. Or, o asemenea transmitere nu este vie decât dacă tradiția continuă să fie celălalt partener al cuplului pe care îl formează ea cu inovația. Tradiția reprezintă latura datoriei vizavi de trecut și amintește că nimeni nu începe nimic pornind de la nimic ; o tradiție nu rămâne însă vie decât dacă continuă să fie parte a unui proces neîntrerupt de reinterpretare. Aici intervine revizuirea povestirilor trecutului și lectura plurală a evenimentelor fondatoare.” (DT, 54-55)

În planul istoriei Bisericii românești, revizitarea senină a momentului Unirii religioase de la 1700, atât de către istoriografia ortodoxă cât și de cea greco-catolică, la o distanță temporală de trei secole, ar trebui să favorizeze o interpretare mai complexă și echilibrată, la limită acceptabilă de ambele comunități de credință. Dacă pentru unii ea reprezintă un nou început fericit, iar pentru alții echivalează aproape cu o trădare a adevăratei credințe, o relectură plurală care să intersecteze perspectivele ar favoriza o înțelegere mai profundă, capabilă poate să deblocheze anumite stereotipii ale interpretării istorice de până acum.

Filosoful francez apelează aici la conceptul *promisiunii* – împlinite sau nerespectate – care vine să reevalueze evenimente din trecut în funcție de dimensiunea viitorului:

„o latură importantă a relecturii și revizuirii tradițiilor transmise constă în a discerne promisiunile nerespectate ale trecutului. Pentru că trecutul nu reprezintă doar ceea ce este revolut, ceea ce a avut loc și nu mai poate fi schimbat; el rămâne viu în memorie datorită săgeților viitorului care nu au fost slobozite sau a căror traiectorie a fost întreruptă. Viitorul neîmplinit al trecutului constituie partea poate cea mai bogată a unei tradiții.” (DT, 55)

Ideea unui trecut neîmplinit sau aceea a unei promisiuni neținute presupune o viziune asupra istoriei care ia în considerare și virtualitățile, consecințele așteptate ale unor evenimente care însă nu s-au petrecut conform determinării inițiale. Fără a echivala cu o privire contrafactuală asupra trecutului, care ar căuta să înțeleagă succesiuni ipotetice de evenimente, teza filosofului francez accentuează potențialul plural al interpretărilor istorice, îmbogățit tocmai datorită schimbului de perspective. Poziții istoriografice inițial antagonice se pot apropia unele de altele dacă acceptă ideea acestui *admirabile commercium*:

„Eliberarea acestui viitor neîmplinit al trecutului constituie beneficiul major pe care-l putem aștepta de la intersectarea memoriilor și de la schimbul de povestiri. Mai ales evenimentele fondatoare ale unei comunități istorice ar trebui supuse la o astfel de lectură critică, în așa fel încât să fie eliberată încărcătura de speranță pe care o purtau și pe care cursul ulterior al istoriei a trădat-o. Trecutul este un cimitir al promisiunilor nerespectate, ce trebuie înviate precum oasele din valea lui Iosafat, despre care vorbește profeția lui Ezechiel.” (DT, 55)

Modelul iertării

Dacă primul model invocat constituie și condiția de posibilitate a unui raport între doi termeni, intersectarea memoriilor propune deja pași semnificativi în vederea apropierii. Totuși, dincolo de strategia sau de tactica unui atare demers, ideea iertării propune o modalitate radicală de surmontare a oricărui conflict.

Paradigma iertării nu vine însă pe o altă cale, ci, din direcția memoriei, aprofundează actul de rememorare:

„rolul povestirii în constituirea identității narative a indicat poziția a ceea ce am numit revizuirea trecutului ocazionată de modul de a povesti altfel ; or, iertarea este o formă specifică a revizuirii trecutului și, prin aceasta, a identității narative proprii fiecăruia; pe de altă parte, împletirea istoriilor vieții dă ocazia unei revizuirii care nu mai este solitară și introspectivă vizavi de propriul trecut, în care am putut vedea fructul cel mai prețios al schimbului de memorii; astfel încât iertarea reprezintă și o formă specifică a acestei revizuirii reciproce, al cărui efect cel mai prețios îl constituie eliberarea de promisiunile nerespectate ale trecutului.” (DT, 56)

Specificul modelului iertării provine din încercarea de a surmonta caracterul traumatic al unor evenimente istorice, a căror asumare colectivă necesită o privire purificată asupra trecutului. Suferința comunitară, marginalizarea sau chiar demonizarea unor grupuri de-a lungul istoriei, fac parte din moștenirea culturală ce trebuie acceptată pentru a fi depășită. În relația dintre Biserica ortodoxă și cea greco-catolică în România există cel puțin două astfel de momente: Unirea religioasă de la 1700 și desființarea Bisericii Române Unite prin decretul din 1 decembrie 1948. Aceste evenimente sunt privite diferit în general în funcție de orientarea confesională a cercetătorului: dacă pentru comunitatea greco-catolică, actul de la 1700 reprezintă actul de naștere și refacerea legăturilor cu Apusul creștin prin anularea schismei, pentru ortodocși gestul de unire nu își află legitimitatea, fie din motive dogmatice, fie naționale. În sens invers, anul 1948 semnifică pentru istoriografia ortodoxă împlinirea unui ideal de unitate și anularea, prin reparație, a unui act de trădare (1700), în timp ce în optica greco-catolică unificarea este văzută ca un abuz operat prin colaborarea cu o conducere ateistă și prin suprimarea libertății religioase.

Rolul suferinței

Rolul pe care evenimentele fondatoare sau cele memorabile îl aveau în modelul memoriilor încrucișate îl preia în cadrul noii paradigme suferința îndurată. Și nu atât sau nu în primul rând suferința proprie, de care memoria unei comunități este indisolubil legată, ci aceea provocată celorlalți, una de care se poate da seama prin recunoașterea vinovăției. Ricoeur semnaleză cu acuitate pericolul care pânzește, în anul 1990, Europa de est la ieșirea din comunism, și anume neacceptarea alterității etnice și religioase, o privire triumfalistă asupra trecutului propriu și de condamnare a narațiunilor istorice alternative.

Devine obligatorie, din acest unghi, o terapie profilactică în raport cu

„recursul pervers la identitatea narativă, în lipsa unor rectificări importante, adică revizuirea propriilor povestiri, împletirea cu povestirile celorlalți. La aceste rectificări, deloc neglijabile, adăugăm următorul complement : înțelegerea suferinței celorlalți în trecut și în prezent. (...) Schimbul de memorii presupus de al doilea model pretinde, în lumina noului model, schimbul de memorie a suferințelor impuse și îndurate. Or, acest schimb solicită ceva mai mult decât imaginația și bunăvoința. Acest ceva mai mult are de-a face cu iertarea, în măsura în care iertarea constă în *spargerea datoriei*.” (DT, 57-58)

Propunerea unui model bazat pe ideea iertării este cu atât mai adecvată atunci când se adresează unor comunități de credință, care presupun în mod constitutiv exercițiul și practica acestei virtuți. Iertarea religioasă, care în creștinism este cerută cotidian și se aplică în toate sferele vieții personale sau eclesiale, tocmai din acest motiv nu ar trebui să apară drept o cerință exorbitantă nici în relațiile interconfesionale.

Întreaga dezbatere politică asupra practicii iertării are, la Ricoeur, un fundament religios și trebuie discutată cu referire la acest nivel:

„iertarea, în sensul ei plenar, excedează de departe categoriile politicului; ea ține de o ordine – ordinea carității –, care depășește până și ordinea moralității. Iertarea decurge dintr-o economie a darului, a cărei logică a supraabundenței excedează logica reciprocității. (...) În măsura în care ea excedează ordinea moralității, economia darului ține mai degrabă de ceea ce am putea numi «poetica» vieții morale, dacă păstrăm dublul sens al cuvântului poetică: creativitatea în planul dinamicii acțiunii, cântul și imnul în planul expresiei verbale. Iertarea decurge așadar esențialmente dintr-o

astfel de economie spirituală, dintr-o astfel de poetică a vieții morale. Puterea ei «poetică» rezidă în a sparge legea ireversibilității timpului, schimbând, dacă nu trecutul în calitatea sa de antologie a tot ceea ce s-a întâmplat, măcar semnificația sa pentru oamenii prezentului; ea face aceasta anulând acuzația de culpabilitate ce paralizează raporturile oamenilor care acționează și suferă cu propria lor istorie.” (DT, 58)

Două tentații

Practica socială a iertării este eficientă și în raporturile interconfesionale, ea face posibilă continuarea dialogului între poziții teologice, între angajamente spirituale și între comunități de credință. Înainte de a se aplica *ad extra*, iertarea presupune însă o practică în interiorul Bisericii înseși care o clamează și în funcție de care se simte responsabilă. Recunoașterea greșelii este o altă condiție de posibilitate a unui atare demers deși, pe de altă parte, iertarea „nu abolește datoria, în măsura în care suntem și rămânem moștenitorii trecutului, dar anulează sancțiunea datoriei. Aceste considerații nu-și află utilizarea dintâi în sfera politicului, a cărui regulă majoră este justiția și reciprocitatea, și nu caritatea și darul. N-am putea totuși sugera că ordinea justiției și a reciprocității ar putea fi atinsă de cea a carității și a darului : atinsă, adică afectată și, îndrăznesc să spun, plină de afecțiune?” (DT, 58-59)

Dacă iertarea ca metodă de reconciliere socială și-a dovedit de mai multe ori eficacitatea, în abordarea generală a fenomenului trebuie evitate, în opinia filosofului francez, două tentații : uitarea și iertarea facilă. Le vom analiza pe rând.

Mai întâi, iertarea nu trebuie confundată cu uitarea. Aceasta este cu atât mai evident la nivelul memoriei colective, care nici nu poate în mod spontan să se dispenseze de apăsarea trecutului său. Pentru Ricœur, „nu poate fi vorba de iertare decât acolo unde nu există uitare, acolo unde celor umiliți li s-a redat dreptul la cuvânt. Nimic nu ar fi mai reprobabil decât ceea ce Jankélévitch numea iertarea uitucă, fruct al frivolității și al indiferenței. De aceea lucrarea uitării trebuie să se grezeze pe lucrarea memoriei prin intermediul limbajului narațiunii.” (DT, 59-60)

Probabil că acesta nici nu este un pericol iminent în cazul conflictelor interconfesionale sau al tensiunilor existente la un moment dat între comunitățile religioase, ci mai degrabă reversul său, și anume imposibilitatea surmontării antagonismului din cauza unui exces de

memorie sau a unei memorii insuficient purificate prin intersectarea cu narațiunea celuilalt. Exemplul românesc al istoriei Bisericilor ortodoxă și greco-catolică îl confirmă.

A doua aplicare greșită a modelului social al iertării îl constituie iertarea facilă, fără costuri morale și neînsoțită de un proces terapeutic necesar. Acordarea iertării trebuie precedată firesc de cererea de iertare, urmată – uneori – de un timp de așteptare și de reparație:

„cel dintâi raport pe care-l întreținem cu iertarea nu este exercițiul unei iertări lesne acordate – ceea ce duce o dată mai mult la uitare –, ci practica dificilă a exercițiului de a cere iertare. În privința victimelor unor crime imprescriptibile, pe care ele le consideră de neiertat, nu există altă înțelepciune decât așteptarea unor vremuri mai prielnice, când formularea nedreptăților îndurate de cel ofensat își va fi făcut efectul catartic dintâi și autorul ofensei va fi mers până la capăt în înțelegerea crimelor comise de el. Există un timp pentru ceea ce nu poate fi iertat și un timp pentru iertare. Iertarea pretinde o îndelungată răbdare.” (DT, 60)

Justiție și caritate

Probabil, din nou, că rezultatele analizei ricœurului trebuie adaptate în cazul unui raport interconfesional. De această dată nu mai este vorba direct de crime sau de relații marcate de o istorie pur și simplu sângeroasă, ci mai degrabă de un conflict instalat în durata lungă a unei coexistențe relativ pașnice, doar punctată de violențe sporadice. Fractura simbolică dintre cele două comunități a existat de timpuriu, deși însoțită pe întregul parcurs de speranța depășirii ei. Octavian Bârlea a analizat câteva momente semnificative ale încercării de a-i grupa pe toți românii transilvăneni într-o singură Biserică „românească” sub auspiciile Romei.¹⁰

Mai acută, în cazul României postcomuniste, mi se pare a fi articularea modelului ricœurului al iertării cu practica justiției, bazată strict pe ideea reparației. Problemele patrimoniale existente între cele două Biserici, provenite din desființarea în 1948 a Bisericii greco-catolice, urmată de patru decenii de clandestinitate, timp în care bunurile sale confiscate de stat au fost atribuite în mare parte Bisericii ortodoxe și utilizate de către aceasta, nu și-au găsit rezolvarea deplină nici după 18 ani de discuții și pertractări. Apelarea unilaterală la modelul iertării s-a dovedit contraproductivă atâta timp cât ea nu a fost însoțită de semne clare de părere de rău și de asumare a greșelilor evidente din trecutul recent.

Bisericile și practica iertării

Pledoaria lui Paul Ricœur pentru un model al iertării în raporturile dintre comunitățile etnice, lingvistice, culturale sau religioase se încheie, așa cum era de așteptat din partea unui filosof angajat religios în comunitatea creștină, cu sublinierea rolului particular pe care Bisericile îl au de asumat în economia acestor relații identitate-alteritate. Exortația gânditorului francez apare cu atât mai potrivită în încercarea de a înțelege o situație interconfesională nu lipsită de tensiuni și de violență simbolică.

Voi încheia parcurgerea studiului lui Ricœur cu un amplu citat din aceeași lucrare, reținând nu doar aspectele legate de semnificația teologico-politică a creștinismului în istoria europeană, ci și experiența personală a autorului transparentă în aceste concluzii, cea a unui minoritar religios, însă dornic de dialog – ca și Octavian Bârlea: „Confesiunile creștine au fără doar și poate un rol de jucat, în măsura în care au primit ca moștenire cuvântul evanghelic al iertării și al iubirii față de dușman. În acest sens, modul lor de a aborda problemele discutate aici ar trebui să înceapă cu iertarea, așezând sub semnul iertării și celelalte două teme, cea a intersecției memoriilor și cea a traducerii dintr-o limbă de cultură în alta. Comunitățile creștine trebuie însă să plătească și un preț pentru a se face auzite. Acest preț este dublu: pe de o parte, ele trebuie să parcurgă până la capăt drumul renunțării la putere, acea putere exercitată când direct, când indirect, prin intermediul brațului secular, când – într-un mod mai subtil – sporind prin autoritatea lor dimensiunea verticală de dominație caracteristică fenomenului suveranității, în special în cadrul statelor-națiuni, și aceasta pe seama relației orizontale a intenției de conviețuire. Numai în măsura în care comunitățile creștine se vor fi despărțit în mod categoric de un anume «teologico-politic», unde teologicul justifică în mod primordial dimensiunea de dominare în raporturile politice, și în măsura în care ele vor ști să ofere, prin contrast, o șansă unui alt fel de «teologico-politic», în care relația eclesiastică, afirmându-se ca loc al într-ajutorării în vederea mântuirii, va deveni un model autentic de fraternitate pentru toate celelalte instituții – doar în această măsură mesajul Scripturii ar putea avea șansa de a se face auzit la nivelul politicului de la scara mării Europe. Ceea ce ne face să susținem – și acesta este cel de-al doilea preț ce trebuie plătit de către comunitățile creștine – că primul spațiu în care modelul iertării trebuie pus la încercare este cel al schimburilor interconfesionale. Marile comunități creștine trebuie să practice exercițiul iertării reciproce în

primul rând unele față de altele dacă vor să «fractureze datoria» moștenită de la o îndelungată istorie de persecuții, inchiziție, represiune.” (DT, 62-63)

Modelul *Perspectivelor*: Unirea religioasă

Simpla parcurgere a cuprinsului *Perspectivelor* între anii 1978 și 2000 arată că principala contribuție la realizarea revistei o are Monseniorul Bârlea, orientarea sa spirituală fiind împărtășită, în liniile sale majore, și de către ceilalți semnatari greco-catolici ai articolelor și studiilor publicate.

Preocuparea prioritară a lui Bârlea între anii 1978 și 1989 a fost aceea de a readuce în dezbaterea publică și în conștiința exilului românesc soarta Bisericii Române Unite. După 1989, strategia autorului a devenit mai complexă, îndreptându-se însă în aceeași direcție avută în vedere și în anii anteriori, și anume dialogul dintre greco-catolicii și ortodocșii români. În cele două perioade, Bârlea a lansat două apeluri la unitate religioasă, ambele însă fără rezultatele scontate, dar cu ecouri favorabile mai ales printre românii din Occident, atât ortodocși cât și greco-catolici.

Conținutul revistei a cunoscut, de asemenea, de-a lungul anilor o glisare vizibilă de la poziția teologică inițială a unui gânditor oarecum solitar, deși secondat de voci mai puțin proeminente, care propunea o soluție ecumenică proprie, prin formula simplă a unității creștine sub egida episcopului Romei, la o însoțire a dezbaterilor ecumenice și a dialogului bilateral catolic-ortodox, debutat oficial în 1980. Din această perspectivă, revista müncheneză poate fi văzută și ca o cronică românească a ecumenismului, cu atât mai interesantă cu cât este și unica de acest gen în cadrul exilului.

Contribuția Monseniorului Bârlea la dezbaterea interconfesională parcurge și ea același traseu amintit, de la o atitudine teologică specific greco-catolică, potrivit căreia Biserica Unită reprezintă un ecumenism *ante litteram*, la una mai moderată – deși nu radical deosebită de cea dintâi – conform căreia rezolvarea diferendului este legitim transferată comisiei mixte de dialog, la cel mai înalt nivel și cu o reprezentare internațională, între Bisericile Ortodoxe și cea Catolică. Aceasta presupune acceptarea liniei urmate de comisie și a documentelor semnate cu ocazia întâlnirilor, inclusiv a controversatei – altfel – declarații de la

Balamand (1993), care limita explicit relevanța modelului greco-catolic în contextul ecumenismului și a relației dintre catolicism și ortodoxie.

Evoluția amintită a autorului *Perspectivelor* nu invalidează, însă, principala sa teză în materie de ecumenism, și anume idealul Unirii religioase. Cele două apeluri, formulate atât în timpul clandestinității greco-catolice, cât și în vremea libertății confesionale, demonstrează că Monseniorul Bârlea avea în minte, dincolo de orice considerente dogmatice – pe care, fără să le ignore, nu le considera totuși decisive în raportul dintre catolicism și ortodoxie – ceea ce am putea numi un model al Unirii religioase. Iar dacă această concluzie este îndreptățită, rezultă de aici că teologia unionistă a lui Octavian Bârlea reprezintă o formă reelaborată a intuiției ecumenice care a animat valul de Uniri religioase petrecut în timpul așa-zisei Reforme catolice (sec. XVI-XVIII).

Mai mult decât atât, prin erudiția istorică angajată în demersul său unionist – și nu uniatist¹¹ – Bârlea a vizat mai departe decât a făcut-o, de pildă, Paul Ricœur, chiar cu al treilea model al său, deoarece iertarea preconizată în paradigma filosofului francez lasă încă loc unei separări fundamentale. Dacă iertarea propusă și presupusă de modelul radical ricœurian poate fi interpretată într-un sens minimal, ca rămânând încă în sfera eticului și neintrând în mod neechivoc în cea a religiosului, paradigma Unirii apare ca o împlinire a demersului ecumenic, realizată în cadrul unei eclesiologii de comuniune.

Deși Monseniorul Bârlea nu și-a văzut visul împlinit, iar Bisericile Ortodoxă și Greco-Catolică nu au părut să țină cont până acum de apelurile venite de la München, modelul ecumenic și eclesiologic propus și susținut cu consecvență de istoricul și teologul român rămâne, în opinia mea, cel mai pertinent pentru istoria viitoare a raportului dintre identitatea greco-catolică românească și alteritatea sa ortodoxă.

Anexă : sumarul revistei *Perspective* (München, 1978-2000)¹²

Buletinul Misiunii Române Unite din Germania

Nr. 1 (iulie-octombrie 1978)

Către cetitori, p. 1 (OB)

La schimbare de epoci. Dela Paul al VI-lea la Ioan Paul al II-lea, 1 (OB)

La mormântul lui Paul al VI-lea, 3-4 (OB)

Dialog cu Paul al VI-lea (trad. din Jean Guitton), 5-6

Mărturii despre Papa Paul al VI-lea, 7-9 (NT)

Ioan Paul I, 9-11 (OB)

Ioan Paul al II-lea, 11-14 (OB)

2 (1978)

Între trecut și viitor, 1 (OB)

„Ceasul plinirii vremii”, 1-5 (OV)

Biserica Română Unită și problema națională, 6-14 (OB)

3 (1979), *bilingv în continuare*

Sub semnul unității, 1 (OB)

Vizita Cardinalului Joseph Ratzinger la Misiunea Română Unită din München cu discursurile lui OB, Viorel Mehedințu, Card. Joseph Ratzinger, 2-13

4 (1979) Biserica Română Unită. Situația ei de azi și perspectivele ei de mâine, 1-21 (OB)

5 (1979)

Vizita Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea în Polonia, 1-4 (OB)

Drumul libertății trece azi prin Roma, 4-6 (AM)

Enciclica *Redemptor hominis*, 6-7 (OB)

Semicentenarul Episcopiei Ortodoxe Române din America, 8 (OB)

Mai există alți „uniți” pe glob ?, 8-9 (OB)

6 (1979)

Praznic luminos, 2-4 (OB)

Cristos pe pământ : bucurați-vă!, 4-6 (AM)
Crăciunul la români, 6-17 (ID)

7 (1980)

Criza familiei, 2-5 (OB)
Familia, 5-12 (ID)
Din învățămintele Papei Paul al VI-lea, 12-16 (NT)
Ideile conducătoare ale poporului român, 17-20 (OV)

8 (1980)

Ziua Învierii, 2 (OB)
Spre unirea Bisericilor, 3-27 (OB)
Dialog în libertate, 27-33 (AM)

9 (1980)

Pe drumul unirii, 2-3 (OB)
Înființarea Metropoliei Române Unite la jumătatea secolului al XIX-lea și politica orientală de atunci a Austriei, 3-22 (OB)

10 (1980)

Inițierea dialogului teologic dintre Bisericile Ortodoxă și Catolică, 3-5 (OB)
„Uniat” și „unit”, 6 (OB)
False dialoguri, 6-8 (OB)
„Duh” și „Spirit”, 16-21 (OB)

11 (1981)

Greci „ortodocși” și greci „uniți”, 2-23 (OB)
Libertatea religioasă la conferința dela Madrid, 24-28 (AM)
Istoria bisericească din România de azi și de mâine, 28-32 (OB)

12 (1981)

Învierea Domnului, 1-2 (OB)
Paștile la români, 3-23 (ID)
Sărbătorirea Sfințelor Paști în Biserica Română Unită, 23-25 (OB)

13 (1981)

Atentat împotriva Sfântului Părinte, 2-3 (OB)

Ecumenisme la margini de Ecumenism – Sinoade și Pseudosinoade, 4-19 (OB)

14 (1981)

Ecumenism și antiecumenism în presa Bisericii Ortodoxe Române – Dela întrunirile ecumenice la Andrei Mureșanu, Gheorghe Șincai și Simeon Bărnuțiu, 3-40 (OB)

Spre o altă formă de ecumenism, 41-46 (AM)

15-16 (1982) Între Roma și București – Unirea românilor, 1-88 (OB)

17 (1982)

Sesiunea Comisiei Teologice dela München, 2-11 (OB)

Țară fără țară ?, 11-20 (OB)

18 (1982) Torna, torna, fratre !, 2-15 (OB)

19-20 (1983) Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale, 242 p. (OB)

21 (1983)

Despresurarea Vienei (1683) și Sfânta Ligă, 1-16 (OB)

Organizarea Bisericii Române Unite din Statele Unite ale Americii, 17 (OB)

22 (1983) Proclamarea de Fericit a lui Ieremia Valahul, 2-4 (OB)

23 (1984) La sărbătoarea Sf. Andrei în Fanar, 4-5 (OB)

24 (1984)

A treia rundă în dialogul teologic catolic-ortodox, 1-15 (OB)

Cuvântul Sf. Părinte Ioan Paul II despre dialogul teologic al Comisiei ortodoxo-catolice, 16-18

Biserica Siro-Ortodoxă a Antiohiei pe drumul unității, 19-20 (OB)

25 (1984)

Ecumenism românesc la München : Ortodoxia și Apusul, 2-9 (AR)

Sub semnul Romei creștine, 10-17 (AM)

Crucea, scară dumnezeiască, 18-20 (OB)

26 (1984) Națiune și ecumenism. Pastorală la înscăunarea Episcopului Alexandru Sterca Șuluțiu (1851-1852), 36 p. (OB)

27 (1985) Episcop romano-catolic la București, 5-6 (OB)

28-29 (1985) Reformă, Conciliu și Imperiu. Moștenirea lui Luther. Încadrare confesională și liberare ecumenică, 121 p. (OB)

30 (1985)

Uniții și Biserica Unită, 1-6 (OB)

Din viața Bisericii Române Unite : acțiunea de romano-catolicizare, 6-14 (TT)

Moartea Episcopului român unit din Maramureș, Ioan Dragomir, 14-19 (OB)

Sinodul special dela Roma, 19-21 (OB)

31-32 (1986) Unirea religioasă la porțile Moldovei și ale Țării Românești în prima jumătate a sec. XIX, 145 p. (OB)

33 (1986)

La deschiderea anului 1986, 1-5 (OB)

Cuvânt la înmormântarea Episcopului Ioan Dragomir, 6-10

Imnul de declarație și rezistență al Bisericii Române Unite, 11-14 (TT)

34 (1986)

Conferința ortodoxo-catolică dela Bari, 1-8 (OB)

Ecumenism ortodoxo-catolic: comisii naționale, 9-12 (OB)

La 20 de ani dela anularea anatemei dintre Roma și Constantinopol, 12-18 (OB)

Prozelitism ? Cuvânt de revizuit, 18-25 (OB)

O conferință a Bisericilor Unite?, 26-27 (OB)

35 (1987)

Icoana : funcția ei în iconostas, 7-9 (ND)

Contemplarea iconostasului, 9-19 (OB)

Iconostasul în istoria națiunii române, 19-30 (OB)

Icoana și tabloul : între Orient și Occident, 31-44 (OB)

Arta și evlavia din Bisericile românești, sec. XIX și XX, 45-72 (OB)

Pentru libertatea Bisericii Române Unite, 73-75 (OB)

36 (1987)

Banatu-i fruncea ! Problema morții și a vieții, 1-21 (OB)

Chestiunea avortului – Discurs rostit în ședința senatului dela 7 februarie 1935, 22-34 (Episcop Alexandru Nicolescu)

Instrucția Congregației pentru Doctrina Crediței cu privire la respectul față de viață dela începuturile ei, 34

37-38 (1987) Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj, 419 p. (OB)

39 (1988)

Apel către Românii din Germania și din tot Occidentul, 1 (OB)

Încotro ? Între ortodocși și uniți, 2-43 (OB)

40 (1988) La porțile „Soborului”, 15 p. (OB)

41 (1988)

Aromânii și Unirea, 1-12 (OB)

Conversațiile ecumenice ortodoxo-catolice, 13-28 (OB)

42 (1988) 1000 de ani dela Botezul poporului Rus, 84 p. (OB)

43-44 (1989) Vizita Sfântului Părinte în Țările Scandinaviei, 34 p. (OB)

45-46 (1989) Fenomenul Moscovei și Sfântul Petru, 32 p. (OB)

47-48 (1990) Limes-ul roman și urmele lui, 129 p. (OB)

49-50 (1990) Unirea Românilor, 91 p. (OB)

51-52 (1991) Spre o nouă față a Bisericii Române Unite, 80 p. (OB)

53-60 (1991-1993) Istoria Bisericii Române Unite, partea a II-a, 1752-1783, 195 p. (ZP)

61-64 (1993-1994) Dincolo de Balamand

Privire asupra ecumenismului nou, 1-2 (OB)

Al 75-lea aniversar al Fundației Institutului Oriental, 3-20 (Card. Achille Silvestrini)

Noui relații diplomatice între Vatican și România, 21-30 (OB)

Ecumenism românesc după al doilea război mondial, 31-46 (OB)

Congresul dela Balamand, 47-71 (OB), extrase din *Istina* (Paris) și *Viața creștină* (Cluj)

Dreptul canonic și dialogul, 73-87 (Eleuterio Fortino)

65-68 (1994-1995) Istoria Bisericii Române Unite, partea I, 1697-1751, ed. a 2-a, 388 p. (ZP)

69-70 (1995) Chemarea la Unire sub ecumenism

Enciclica *Ut unum sint*, 4-31 (OB)

Comunicatul II către românii de bună voință, 31 (OB)

71-72 (1996) Pași noi? Metropoliții Antonie Plămădeală pentru Românii Ortodocși și Lucian Mureșan pentru Românii Uniți la simpozionul organizat de *Pro Oriente* în Viena la 29 mai 1996. Cu întâmpinări de la Dr. Ioan Marin Mălinaș și Mons. Octavian Bârlea

Relațiile dintre Biserica Ortodoxă și cea Greco-Catolică din România, 10-35 (Antonie Plămădeală)

Coexistența între Biserica Ortodoxă și cea Greco-Catolică în România, 36-69 (Lucian Mureșan)

Cuvânt de încheiere, 70-79 (Ioan Marin Mălinaș)

Între Răsărit și Apus : Românii din anul 1700 până azi – o nouă chemare, 80-118 (OB)

73 (2000) Spre Înălțimi. Deschidere ecumenică cu ocazia vizitei Sfântului Părinte Ioan Paul II în România (7-9 mai 1999), 321 p. (OB)

Abrevieri:

AM, Alexandru Mircea

AR, Aureliu Răuță

ID, Ioan Dan

ND, Nicolae Dorescu

NT, Nicolae Țimiraș

OB, Octavian Bârlea

OV, Octavian Vuia

TT, Teresia B. Tătaru

ZP, Zenovie Pâclișanu

NOTE

- ¹ Cf. anexă.
- ² RICŢEUR 1992, pp. 107-116. Traducerea românească se găsește în volumul său intitulat *Despre traducere*, cf. RICŢEUR 2005, pp. 45-63.
- ³ Deși, pe de altă parte, E. Ch. Suttner a arătat că o atitudine eclesiastică exclusivistă în relația dintre catolicism și ortodoxie a devenit dominantă abia în secolul al XVIII-lea, tocmai în contextul discuțiilor despre Unirile religioase ale unor Biserici și comunități răsăritene cu Biserica Romei sau, altfel spus, despre uniatism, folosind un termen care în general are o conotație peiorativă : „Schisma dintre Răsărit și Apus, care a fost înțeleasă până atunci ca o dezbinare între Bisericile surori aflate în comuniune aproape deplină, a devenit din secolul al XVIII-lea o graniță confesională veritabilă.” (SUTTNER, p. 102). A se vedea întregul capitol dedicat acestei probleme, pp. 100-106.
- ⁴ Cf. SUTTNER, p. 106 : „Cine este despărțit în credință de singura Biserică mântuitoare aparține, potrivit cuvintelor Evangheliei, oilor pierdute. Singura Biserică mântuitoare trebuie să aducă în sânul ei pe asemenea creștini, iar preoții lor ca buni păstori trebuie să-i urmeze. Condamnarea reciprocă din secolul al XVIII-lea a determinat începutul unei perioade în istoria bisericească în care mulți misionari catolici cu mare zel au căutat să-i determine pe creștinii răsăriteni la încorporarea în Biserica Catolică. Cine reflectă prea puțin la convingerile ecclesiologice care i-au determinat spre aceasta este în pericol să atribuie lucrării lor întemeiate pe conștiință intenții de prozelitism.” *Perspective* 19-20/1983, pp. 1-4.
- ⁵ O analiză istorică echilibrată, precum cea a lui C. Alzati, reliefează caracterul „ecumenic” al acestui conciliu, atât din perspectiva latinilor cât și din cea a grecilor. Problemată identității și a alterității confesionale între Răsărit și Apus a fost discutată între cele două legații, dar nu și receptată ulterior în lumea ortodoxă. În ciuda acestei urmări a conciliului, se poate distinge din punct de vedere istoric între atitudinea genuină față de alteritatea confesională a participanților direcți la dialog și versiunea treptat „ideologizată” a celuiilalt, datorată și diferențelor de mentalitate ale mediilor receptoare. În acest sens, istoricul italian scrie : „Interpretarea unirii florentine în termenii unei abdicări de la propria identitate și tradiție din partea grecilor care au aderat, epigoni corupți ai latinismului occidental, rezultă a fi nesusținută din punct de vedere istoric. Ea este însă interpretarea care s-a stabilit în Răsărit, a celui de-al «VIII-lea Conciliu».” (ALZATI, p. 177)
- ⁷ Cf. SUTTNER, pp. 68-69 : „După căderea Imperiului bizantin, nici o altă instituție nu a preluat funcția bisericească de până atunci a împăratului. Astfel, Bisericile grecești și slave răsăritene n-au mai avut un coordonator pe care să-l fi recunoscut toate patriarhiile (...) Datorită faptului că nu mai exista acum nimeni care să se fi îngrijit de o poziție comună a numeroaselor Biserici [răsăritene] față de Biserica apuseană, la cumpăna secolelor XVI-XVII a debutat o perioadă în care unele Biserici răsăritene autonome, din regiuni

diferite, au început să caute înțelegeri particulare cu Biserica latină. Nu s-a mai urmărit înlăturarea schismei bisericești dintre grecii și slavii răsăriteni, pe de o parte, și latini, pe de altă parte, cum s-a întâmplat la sinodul florentin. Mai mult, s-au încheiat în schimb uniri parțiale, care au deschis un capitol dureros în istoria schismei dintre Răsărit și Apus.”

8 CÂMPEANU.

9 PÂCLIȘANU.

10 Cf. BÂRLEA, „Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale”, în *Perspective*, München, 19-20/1983, pp. 1-236.

11 Sensul tehnic al termenului uniaticism, definit în cadrul Comisiei mixte de dialog la întâlnirile de la Freising (1991) și Balamand (1993), este foarte bine explicat de E. Ch. Suttner în studiul său, „Unde și când a avut loc în istoria Bisericii uniaticismul condamnat de Comisia de dialog Catolico-Ortodox?”, în GORUN, POP, pp. 81-91. Cf., de pildă: „Declarația comună [de la Balamand] numește drept o caracteristică hotărâtoare a uniaticismului care trebuie respins neobservarea stării Bisericii Ortodoxe care este o Biserică soră ce oferă haruri și mijloace mântuitoare. Așadar, ceea ce Comisia de dialog numește uniaticism s-a petrecut doar atunci când s-a neglijat sau chiar respins dinspre partea catolică sacramentalitatea comunității respective.” (*art. cit.*, p. 84).

12 Am omis rubricile de importanță secundară, precum știrile sau anunțurile publicate în răstimpuri în paginile revistei și am menționat articolele, studiile, conferințele, unele cu pronunțat caracter științific, precum și câteva mesaje citite de Mons. Bârlea la Radio Vatican.

BIBLIOGRAFIE

- Perspective*, nr. 1-73, München, 1978-2000.
- ALZATI, C., *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1998.
- CÂMPEANU, R., *Biserica Română Unită între istorie și istoriografie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2003.
- CRĂCIUN, M., O. GHITTA (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1995.
- CRĂCIUN, M., O. GHITTA, G. MURDOCK (eds.), *Confessional Identity in East-Central Europe*, Aldershot, 2002.
- GHIȘA, C., *Biserica greco-catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2006.
- GHITTA, O., *Nașterea unei Biserici. Biserica Greco-Catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2001.
- GORUN, Gh., H. POP (coord.), *300 de ani de la Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2000.
- MIRON, G., *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2004.
- PÂCLIȘANU, Z., *Istoria Bisericii Române Unite*, Galaxia Gutenberg, Cluj, 2005.
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
- RICŒUR, P., „Quel ethos nouveau pour l'Europe?”, in P. KLOSOWSKI (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris, 1992, pp. 107-116.
- RICŒUR, P., *Despre traducere*, Iași, 2005, abreviat DT.
- RICŒUR, P., *Memoria, istoria, uitarea*, Amarcord, Timișoara, 2001.
- SUTTNER, E. Ch., *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericești*, Ars Longa, Iași, 1998.

IDENTITÉ ET ALTÉRITÉ CONFESSIONNELLE DANS LA REVUE *PERSPECTIVE* DE MUNICH (1978-2000)

Mgr. Octavian Bârlea (1913-2005) est l'une des figures intéressantes de la diaspora roumaine, et pas seulement comme prêtre grec-catholique, mais aussi à cause de ses multiples travaux d'historien, écrits enracinés dans ses préoccupations et thèmes fondamentaux comme l'identité de la culture roumaine ou la vocation des Roumains pour l'unité chrétienne.

A partir de l'année 1978, il a édité à Munich le bulletin de la Mission Roumaine Unie de l'Allemagne, intitulé *Perspectives*, qui a représenté jusqu'à la fin de sa vie plus qu'un simple bulletin ecclésiastique, à l'ancienne ou à la moderne, avec des contributions remarquables au problème œcuménique des trois dernières décennies.

Le programme des *Perspectives*

Dans l'article adressé *Aux lecteurs* dans le premier numéro des *Perspectives* (juillet-octobre 1978), l'auteur expose le but et l'idéal de la nouvelle revue : « elle [la revue] ne se veut pas comme un début, mais comme une continuation. Une continuation qui veut pourtant avoir un chemin propre ou, plus précisément, un accent qui est le sien. » Et quel est cet accent ?

« On en a eu des publications roumaines après la deuxième guerre mondiale, ici et là, et il y a même aujourd'hui des parutions qui restent incontestées dans leurs domaines. Donc les idéaux ne datent pas d'aujourd'hui. Mais le chœur du journalisme roumain ne perdra pas s'il est enrichi d'une nouvelle voix, d'une nouvelle publication, qui veut, elle aussi, être fraîche et orienter vers des perspectives neuves, soit en essayant une synthèse des idées du monde libre qui sont débattues en matière de religion et de culture, soit en cherchant une distribution à petite échelle des grandes valeurs qui restent massives et brutes dans les grandes œuvres, ou encore en aspirant à une compréhension des signes du temps. »

Il y a donc trois modalités de travail annoncées dans le programme de la nouvelle publication, qui veut d'abord *orienter*, offrir les prémisses d'un discernement en matière religieuse et culturelle par son caractère de synthèse, propager dans un large public des résultats de recherches importantes et lire les « signes du temps » : « Les *Perspectives* veulent constituer une petite île de certitudes au milieu de l'océan des incertitudes. La revue veut être une terre ferme, qui puisse illuminer au loin, comme un phare, les idées chrétiennes, elle veut être un radar qui capte de loin les dangers, elle veut ouvrir des horizons pour l'amélioration de l'homme et, ainsi, pour un monde meilleur. »

Si la revue a tenu ou non ces promesses, le lecteur peut en juger lui-même facilement en parcourant l'archive munichoise. A partir de son troisième numéro (janvier-mars 1979), la revue offre une version bilingue, en roumain et en allemand, pour ses articles et études principales. Un regard sur la table des matières de la revue et sur la liste de ses collaborateurs au fil des années peut montrer, au-delà de la rhétorique d'un programme annoncé, comment on l'a mis en écriture¹.

Les trois modèles de Paul Ricœur

Pour mettre en évidence l'originalité des thèses d'Octavian Bârlea quant à la relation entre le gréco-catholicisme et l'orthodoxie roumaine, je trouve nécessaire un positionnement de ce débat dans le cadre plus ample du rapport entre identité et altérité. C'est pour cela que je propose dans ce qui suit un regard comparatif des idées de l'historien et théologien roumain avec la perspective philosophique de Paul Ricœur.

Au début des années 90 – donc tout de suite après les événements européens de l'année 1989 – Ricœur a écrit une étude sur le fondement culturel de la construction européenne, intitulé « Quel ethos nouveau pour l'Europe ? »². Il aborde ici le problème de l'identité et de l'altérité culturelle à travers trois modèles possibles : la traduction, les mémoires croisées, le pardon. Les modèles proposés ne sont pas les branches d'une classification neutre, mais décrivent la marche ascendante d'un rapport qui intègre de mieux en mieux les parties en relation.

Je vérifie en ce qui suit la pertinence de cette typologie dans le domaine du dialogue interconfessionnel, plus précisément dans la relation entre orthodoxes et grecs-catholiques en Roumanie. Je discute les thèses du philosophe français en les comparant avec le modèle proposé par Bârlea.

Le modèle de la traduction

Pour Paul Ricœur, l'idée européenne, qui se veut effective et qui vise une réussite entière au plan institutionnel, n'ambitionne pas l'effacement des identités des Etats et, subrepticement, des cultures qui composent la réalité du continent et son histoire spirituelle. C'est pour cela qu'un premier modèle possible de la relation entre des partenaires de la construction européenne est le paradigme de la *traduction*. Celle-ci décrit non seulement une situation de fait, mais aussi la possibilité de toute interaction future :

« Ce premier modèle est parfaitement approprié à la situation de l'Europe qui, au point de vue linguistique, présente un pluralisme non seulement indépassable, mais qu'il est infiniment souhaitable de préserver. Ce n'est sans doute pas le rêve de donner une nouvelle chance à l'esperanto qui nous menace le plus, ni même celui de faire triompher une seule grande langue de culture comme unique instrument de communication ; c'est plutôt le danger de l'incommunicabilité, par repli jaloux de chacun sur ses traditions linguistiques. Or l'Europe est et sera inéluçablement polyglotte. C'est ici que le modèle de la traduction comporte des exigences et des promesses qui s'étendent très loin jusqu'au cœur de la vie éthique et spirituelle des individus et des peuples. » (EE, 108)

L'auteur ne demande pas ici s'il est désirable d'avoir une langue unique de communication à l'intérieur du monde européen, peut-être simplement et fondamentalement parce qu'il reconnaît le polyglottisme qui caractérise l'univers linguistique en discussion. Le fait incontournable de la pluralité des langues, placé par l'histoire culturelle entre Babel et Pentecôte, ne permettrait pas une telle vision idéaliste de la *langue unique*. Plus qu'une méditation sur la réduction *ad unum*, le thème de la communication s'avère fécond, à travers la médiation linguistique. Les cultures, soutenues et exprimées par les langues qui les portent, visent tant l'adéquation à l'expérience particulière d'un peuple que la possibilité de son universalisation, pour être perçues par d'autres groupes ethniques ou nations, par le biais des traductions.

Ainsi, Ricœur tend à formuler un « principe de la traductibilité universelle », comme condition *a priori* de la communication culturelle :

« La traduction est de fait, la traductibilité de droit. (...) D'abord elle [la traduction] suppose des traducteurs bilingues, donc des médiateurs en

chair et en os ; ensuite elle consiste dans la recherche de la meilleure adéquation possible entre les ressources propres de la langue d'accueil et celles de la langue d'origine ; à cet égard, le modèle orgueilleux des « dépouilles des Egyptiens », que l'on trouve une fois chez saint Augustin, n'est pas le modèle qui mérite d'être honoré, mais celui plus modeste, proposé par von Humboldt, d'élever le génie de sa propre langue au niveau de celui de la langue étrangère, surtout lorsqu'il s'agit de créations originales qui constituent un défi pour la langue d'accueil. Il s'agit bien d'habiter chez l'autre, afin de la conduire chez soi à titre d'hôte invité. » (EE, 108-109)

Entre catholicisme et orthodoxie

Les observations antérieures ont une application très claire dans le domaine des relations interconfessionnelles. La position théologique classique, tant catholique qu'orthodoxe, considère que la vérité dogmatique se trouve d'un seul côté, d'où le manque de désir de connaître l'autre³. Pourtant, ce manque de désir est parfois dépassé par un intérêt secondaire pour conquérir l'autre, tant théoriquement – par la polémique religieuse – que pratiquement – en essayant de le gagner pour notre doctrine⁴.

Par ailleurs, on trouve dans l'histoire du christianisme un mouvement dans le sens contraire, qui milite pour la restauration de l'unité ecclésiale perdue, connu surtout sous le nom d'*œcuménisme*. En reliant certains épisodes du passé ecclésial des Roumains, Octavian Bârlea voit cette préoccupation de repositionnement ecclésiastique déjà à la fin du XVII^{ème} siècle, au temps de l'Union de l'Eglise roumaine de la Transylvanie avec le Siège romain (1697-1701). En contestant quelques aspects du dialogue œcuménique soutenu pendant la période communiste est-européenne et soviétique, l'historien regarde vers les siècles antérieurs et il note :

« Il s'est enraciné chez beaucoup la conviction que l'œcuménisme, comme effort d'union des chrétiens du monde entier dans une seule Eglise, serait un phénomène du XX^{ème} siècle, ayant sa plus haute expression au Concile Vatican II. (...) Mais ne devrait-on pas regarder en arrière dans l'histoire de l'Eglise – parce que l'œcuménisme date du début de l'Eglise ! – pour trouver des suggestions utiles pour notre temps ? Ne devrait-on pas regarder surtout dans l'espace roumain et dans l'histoire de l'Eglise Roumaine Unie – qui est toute, à partir de l'Union de 1700, une histoire de l'œcuménisme – et, partant de là, nous orienter dans le présent ? »⁵

Je me propose de vérifier la suggestion de Bârlea et, au-delà du style rhétorique dans lequel elle est exprimée et de l'exagération que celui-ci entraîne : le gréco-catholicisme n'est pas dans tous ses aspects l'équivalent de l'œcuménisme, même si, à partir de sa naissance, il est basé d'une manière programmatique sur un tel projet...

Pour voir, ainsi, dans le gréco-catholicisme une interface entre l'Occident et l'Orient chrétien, il faut comprendre plus que ce qu'offre une simple observation géographique quant à la position intermédiaire de celui-ci par rapport aux deux Eglises ou une opinion insuffisamment informée de point de vue historique. Le placement *in between* doit être questionné plus rigoureusement, tant au niveau particulier d'une étude de cas – celui de la communauté des Roumains de Transylvanie entre le XVII^{ème} et le XX^{ème} siècle – que dans les données théologiques du problème en discussion, la fidélité par rapport à une tradition et les exigences périodiques de renouvellement ou des influences latines.

Traduction et séparation

Comment peut-on transposer la catégorie des interprètes bilingues du domaine linguistique au domaine confessionnel ? Est-ce qu'on peut s'imaginer l'existence d'un espace intermédiaire, comme un *no man's land* ecclésial provisoire, avec les vertus inclusives du *et, et* ? Si, par analogie, on fait la correspondance entre les langues et les systèmes dogmatiques ou au moins avec des idées et hypothèses théologiques, alors la possibilité de la traduction serait offerte par la présumée innocence et droiture doctrinale de l'autre. La même prémisse doit inclure l'acceptation du « génie » religieux de chaque partie, qui rend possible parfois que le mystère de la foi soit exprimé dans un mode plus heureux dans le cadre conceptuel choisi et assumé de la tradition complémentaire. En fait, ce type de traduction « religieuse » présuppose tacitement l'idée de complémentarité des positions en rapport.

Peut-on considérer que le gréco-catholicisme se situe dans cette position intermédiaire ? Occupe-t-il, historiquement et de manière programmatique, le lieu de frontière entre deux mondes, avec les avantages et les risques qui en dérivent ? Ce sont des questions que l'analyse du philosophe français éclaire particulièrement, en conférant au débat identitaire la dignité du concept de *traduction* également. Mais, on sait que le principal danger d'une traduction erronée est l'amplification

de l'incompréhension et que le traducteur en faute est jugé selon l'adage *traduttore, traditore*.

On peut observer que du point de vue de l'histoire de la théologie tout le débat autour du gréco-catholicisme, et pas seulement en Roumanie, est fondé sur l'évaluation du Concile de Ferrare-Florence⁶, en découlant comme une conséquence dans un contexte de crise⁷. Le problème revisité ici peut être formulé dans le même cadre de l'analogie du modèle ricœurien de la traduction. Ainsi, les communautés grecques-catholiques d'interface devraient être compétentes dans les deux langages théologiques pour pouvoir assurer une bonne traduction et une bonne rétroversion :

« [Le modèle de la traduction], à un plan véritablement spirituel, invite à étendre l'esprit de la traduction au rapport entre les cultures elles-mêmes, c'est-à-dire aux contenus de sens véhiculés par la traduction. C'est ici qu'il est besoin de traducteurs de culture à culture, de bilingues culturels, capables d'accompagner cette opération de transfert dans l'univers mental de l'autre culture, compte tenu de ses coutumes propres, de ses croyances de base, de ses convictions majeures, bref de l'ensemble de ses repères de sens. En ce sens on peut parler d'un *ethos* de la traduction, dont le but sera de répéter au plan culturel et spirituel le geste d'hospitalité linguistique évoqué plus haut. » (EE, 109)

Le modèle de l'échange des mémoires

Le croisement des mémoires est rendu possible par le principe universel de la traductibilité, établi par Ricœur dans son premier modèle de la relation identité-altérité. La mémoire inscrit le rapport à l'autre dans la trame historique, avec tout ce que cela comporte, y compris une nécessaire « relativisation » de son propre point de vue à la rencontre de perspectives différentes sur les mêmes événements. La mémoire introduit le caractère construit de l'identité, elle rend possible le rapport à soi comme être historique, un être qui « se raconte » en termes temporels :

« la première différence qui appelle transfert et hospitalité est une différence de mémoire, au plan même des coutumes, des règles, des normes, des croyances, des convictions qui font l'identité d'une culture. Mais parler de mémoire, ce n'est pas seulement évoquer une faculté psycho-physiologique ayant rapport à la conservation et à l'évocation des traces du passé ; c'est

mettre en avant la fonction « narrative » à travers laquelle s'exerce au plan public du langage cette capacité primaire de conservation et d'évocation. Au plan individuel déjà, c'est à travers les récits portant sur les autres et sur nous-mêmes que nous articulons et configurons notre propre temporalité. » (EE, 109)

Le rapport à l'autre suppose un certain transfert et une hospitalité, une sortie de soi et une découverte de l'altérité, la possibilité que ce processus soit effectif et pas seulement plausible. Le succès de cette démarche encourage à penser l'identité elle-même en termes narratifs, comme un procès en devenir, dynamique : « en même temps en effet que les actions racontées reçoivent de la mise en intrigue l'unité temporelle d'une histoire (*story*), les personnages du récit peuvent être dits eux aussi mis en intrigue. Ils sont racontés en même temps que l'histoire elle-même. Cette première remarque est lourde de conséquences, dont voici la principale : l'identité narrative n'est pas celle d'une substance immuable ou d'une structure fixe, mais l'identité mobile issue de la combinaison entre la concordance de l'histoire, prise comme une totalité structurée, et la discordance imposée par les péripéties rencontrées. Autrement dit, l'identité narrative participe à la mobilité du récit, à sa dialectique d'ordre et de désordre. » (EE, 110)

L'identité narrative

Penser l'identité en termes narratifs comporte deux types d'avantages. D'abord, on prend en considération la dimension historique des faits culturels étudiés et, ensuite, l'élucidation de soi est nuancée à cause des plans multiples du récit et à la présence dans l'histoire racontée d'autres personnages, qui contribuent à préciser le sujet. Ainsi,

« il est possible de réviser une histoire racontée en tenant compte d'autres péripéties, voire en organisant autrement les incidents racontés ; à la limite, il est possible de raconter plusieurs histoires sur les mêmes événements (quelque sens que l'on puisse donner alors à l'expression : mêmes événements). C'est ce qui arrive lorsqu'on s'efforce de tenir compte de l'histoire des autres. » (EE, 110)

L'exigence ici formulée a une applicabilité évidente dans l'histoire religieuse. La manière dont, en Roumanie, l'Eglise orthodoxe, d'une part,

et l'Église grecque-catholique, d'autre part, regardent des événements comme l'Union religieuse de la Transylvanie des années 1697-1701 ou le décret de suppression de l'Église grecque-catholique du 1^{er} décembre 1948, les interprétations alimentées par les historiens confessionnels des deux camps, le fait qu'on ne tient pas compte de la perspective de l'autre sur des épisodes d'une histoire commune, sont des arguments qui plaident pour le diagnostic posé par le philosophe français à l'échange refusé des mémoires.

Un regard adéquat sur l'altérité confessionnelle dépend de la manière dont la mémoire se laisse interpeller par le récit de l'autre. Seulement ainsi la connaissance de soi sort de l'étroitesse d'une vision exclusiviste et, finalement, statique, pour permettre la réorganisation des plans en conflit en vue d'une interprétation historique *sine ira et studio*:

« Si chacun reçoit une certaine identité narrative des histoires qui lui sont racontées ou qu'il raconte sur lui-même, cette identité est mêlée à celle des autres, de façon à engendrer des histoires au second degré qui sont celles même des intersections entre histoires multiples (...) De ces deux phénomènes pris ensemble, celui de la constitution narrative de chaque identité personnelle et celui de l'enchevêtrement des vies et des aventures personnelles dans des histoires conduites par les uns et subies par les autres, et surtout racontées par les uns sur les autres, résulte un modèle dont la portée éthique est facile à entrevoir, celui que j'appelle de l'échange des mémoires. » (EE, 110)

La simple traduction d'une culture ou d'un langage confessionnel dans un autre doit être dépassée par un plus de bienveillance et par un effort herméneutique et narratif. La responsabilité est d'autant plus grande qu'on n'a pas affaire ici à un jeu désengagé d'identification avec des personnages du monde fictionnel ou d'un exercice ludique d'imagination, mais à assumer un passé religieux de conflits, dans l'espoir de son rassèrèment :

« un engagement plus profond est requis par le passage du plan de la fiction à celui de la réalité historique. Il ne s'agit certes pas de revivre les événements réellement arrivés aux autres ; le caractère insubstituable des expériences de vie rend impossible cette chimérique intropathie ; plus modestement, mais plus énergiquement aussi, il s'agit d'échanger les mémoires au niveau narratif où celles-ci s'offrent à être comprises. Un nouvel *ethos* naît de la compréhension appliquée à l'intrication les uns dans les autres des récits nouveaux qui structurent et configurent ce

croisement entre les mémoires. Il s'agit là d'une véritable tâche, d'un véritable travail, dans lequel on pourrait reconnaître l'*Annerkennung* de l'idéalisme allemand, à savoir la « reconnaissance » considérée dans sa dimension narrative. » (EE, 110-111)

Raconter autrement

L'identité narrative se décline souvent en des termes univoques, qui ne laissent pas la place à des commentaires ou à des nuances. Le caractère massif et sûr de soi de l'identité confessionnelle apparaît aussi en général dans le discours orthodoxe ou grec-catholique dans l'espace roumain. Contrairement au scénario ricœurien, l'hospitalité et l'assomption du regard de l'autre sont remplacées par la définition en opposition. L'histoire de l'autre rend légitime, par contraste, sa propre position dans un discours apologétique et triomphaliste.

Le philosophe français plaide, encore une fois, pour la reprise sereine du passé, pour l'acceptation d'une vue complémentaire sur sa propre identité, pour la possibilité de la révision de certains moments glorieux ou traumatiques en tenant compte des « prétentions » de l'autre :

« L'identité d'un groupe, d'une culture, d'un peuple, d'une nation n'est pas celle d'une substance immuable, ni celle d'une structure fixe, mais bien celle d'une histoire racontée. Or les implications contemporaines de ce principe de l'identité narrative sont loin d'être aperçues ; une conception figée, arrogante, de l'identité culturelle empêche d'apercevoir les corollaires évoqués plus haut de ce principe, à savoir la possibilité de réviser toute histoire transmise, et celle de faire place à plusieurs histoires portant sur le même passé. Or, ce qui empêche bien des cultures de se laisser raconter autrement, c'est le rôle exercé sur la mémoire collective par ce que l'on appelle les événements fondateurs, dont la commémoration et la célébration répétées tendent à figer l'histoire de chaque groupe culturel dans une identité non seulement immuable mais volontairement et systématiquement incommunicable (...) *Raconter autrement* n'est pas contraire à une certaine piété historique, dans la mesure où la richesse inexhaustible de l'événement est honorée par la variété des récits qui en sont faits, et par la compétition que cette variété suscite. » (EE, 111)

La reprise des moments fondateurs peut être faite également avec les instruments de la recherche critique, comme le prouve dans le cas roumain l'enquête sur l'historiographie de l'Union religieuse menée par Remus

Câmpeanu¹. Les conclusions de son travail relèvent aussi le fait que cette attitude représente plutôt une heureuse exception par rapport à la règle – celle du discours identitaire, fondé sur des partis pris et sur une certitude de soi quasi-idéologique.

L'œuvre de Zenovie Pâclișanu, surtout son *Histoire de l'Église Roumaine Unie*², est illustrative pour un positionnement équilibré et composé par une variété de narrations racontées à partir de points de vue différents.

Le concept de tradition

Il faut distinguer d'abord la tradition du traditionalisme, qui signifie une répétition stérile des idées devenues des clichés ou des pratiques intemporelles, ce qui conduit à la fermeture face aux problèmes nouveaux. Le concept ingénu de tradition présuppose bien entendu la fidélité aux valeurs transmises et reçues, mais elle n'exclut pas la dimension de créativité à l'intérieur d'une matrice donnée. En plus, Ricœur compose un binôme de l'idée de transmission avec l'inventivité, en le formulant comme une « dette » du renouvellement :

« Il faut être passé par les exigences éthiques de la traduction – ce que j'ai appelé l'hospitalité linguistique – et par celle de l'échange des mémoires, qui est une autre sorte d'hospitalité narrative, pour aborder le phénomène de la tradition dans sa dimension proprement dialectique. Tradition au singulier veut dire transmission, transmission de choses dites, de croyances professées, de normes assumées, etc. Or, une telle transmission n'est vivante que si la tradition reste l'autre partenaire du couple qu'elle forme avec l'innovation. La tradition représente le côté de la dette à l'égard du passé et rappelle que nul ne commence rien à partir de rien ; mais une tradition ne reste vivante que si elle demeure prise dans un processus ininterrompu de réinterprétation. C'est ici qu'interviennent la révision des récits du passé et la lecture plurielle des événements fondateurs. » (EE, 112)

Sur le plan de l'histoire des Églises roumaines, la révision sereine de l'Union religieuse de 1700, tant par l'historiographie orthodoxe que par la grecque-catholique, à une distance temporelle de trois siècles, devrait favoriser une interprétation plus complexe et équilibrée, acceptable à la limite par les deux communautés de foi. Si pour les uns elle représente

un nouveau et heureux commencement et que pour les autres elle équivaut à une trahison de la vraie foi, une relecture plurielle qui se fait par l'intersection des perspectives devrait favoriser une compréhension plus profonde, capable de débloquent certains stéréotypes de l'interprétation historique courante.

Le philosophe français invoque ici le concept de *promesse* – accomplie ou non tenue – qui contribue à une réévaluation des événements du passé en fonction de l'avenir :

« un aspect important de la relecture et de la révision des traditions transmises consiste dans le discernement des promesses non tenues du passé. Le passé, en effet, n'est pas seulement le révolu, ce qui a eu lieu et ne peut plus être changé ; il est vivant dans la mémoire grâce aux flèches de futurité qui n'ont pas été tirées ou dont la trajectoire a été interrompue. Le futur inaccompli du passé constitue peut-être la part la plus riche d'une tradition. » (EE, 112)

L'idée d'un passé inaccompli ou celle d'une promesse non tenue présupposent une vision sur l'histoire qui tient compte aussi des virtualités, des conséquences attendues des événements, mais qui ne se sont pas produites conformément à la détermination initiale. Sans recourir à un regard contrefactuel, qui essaierait de comprendre des successions hypothétiques d'événements, la thèse du philosophe français met l'accent sur le potentiel pluriel des interprétations historiques, enrichi justement par l'échange des perspectives. Des positions historiographiques initialement antagoniques peuvent se rapprocher les unes des autres si elles acceptent l'idée de cet *admirabile commercium*:

« La délivrance de ce futur inaccompli du passé est le bénéfice majeur qu'on peut attendre du croisement des mémoires et de l'échange des récits. Ce sont principalement les événements fondateurs d'une communauté historique qu'il faudrait soumettre à cette lecture critique, de manière à libérer la charge d'espérance qu'il portait et que le cours ultérieur de l'histoire a trahie. Le passé est un cimetière de promesses non tenues, qu'il s'agit de ressusciter à la façon des ossements de la vallée de Josapha dans la prophétie d'Ezéchiel. » (EE, 112)

Le modèle du pardon

Si le premier modèle invoqué constitue la condition de possibilité entre deux termes, l'intersection des mémoires propose déjà des pas importants en vue du rapprochement. Pourtant, au-delà de la stratégie ou de la tactique d'une telle démarche, l'idée du pardon propose une manière radicale de surmonter tout conflit.

Mais le paradigme du pardon ne vient pas par un autre chemin, il suit la direction de la mémoire en approfondissant l'acte du souvenir :

« le rôle du récit dans la constitution de l'identité narrative a marqué la façon de raconter autrement ; or le pardon est une forme spécifique de révision du passé et, à travers lui, de l'identité narrative propre à chacun ; d'autre part, l'enchevêtrement des histoires de vie donne l'occasion d'une révision non plus solitaire et introspective de son propre passé, mais d'une mutuelle où l'on a pu voir le fruit le plus précieux de l'échange des mémoires ; or, le pardon est aussi une forme spécifique de cette révision mutuelle, dont la délivrance des promesses non tenues du passé est l'effet le plus précieux. » (EE, 113)

Le spécifique du modèle du pardon réside dans la tentative de surmonter le caractère traumatique de certains événements historiques. Pour l'assomption collective de ces faits, on a besoin d'un regard purifié sur le passé. La souffrance communautaire, la marginalisation ou même la diabolisation de certains groupes au long de l'histoire, font partie de l'héritage culturel qu'on doit accepter pour pouvoir le dépasser. Dans la relation entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise grecque-catholique en Roumanie, il y a au moins deux moments de ce genre : l'Union religieuse de 1700 et la suppression de l'Eglise Roumaine Unie par le décret du 1^{er} décembre 1948. Ces événements sont vus différemment en général en fonction de l'appartenance confessionnelle du chercheur : si pour la communauté grecque-catholique l'acte de 1700 représente l'acte de naissance et la reprise des liens avec l'Occident chrétien par l'annulation du schisme, pour les orthodoxes le geste d'union n'est pas légitime, soit pour des raisons dogmatiques, soit nationales. En sens inverse, l'année 1948 signifie pour l'historiographie orthodoxe l'accomplissement d'un idéal d'unité et l'annulation, par réparation, d'un acte de trahison (1700), tandis que pour le regard grec-catholique l'unification est vue comme un abus, opéré en collaboration avec un gouvernement athée par la suppression de la liberté religieuse.

Le rôle de la souffrance

Le rôle des événements fondateurs ou mémorables dans le modèle des mémoires croisées est tenu dans le nouveau paradigme par la souffrance subie. Et pas tellement ou pas premièrement sa propre souffrance, à laquelle la mémoire d'une communauté est indissolublement liée, mais celle provoquée aux autres, une souffrance dont la responsabilité peut être assumée en se reconnaissant coupable. Ricœur signale avec acuité le danger qui guette, en l'année 1990, l'Europe de l'Est à la sortie du communisme, c'est-à-dire ne pas accepter l'altérité ethnique et religieuse, un regard triomphaliste sur son propre passé et de condamnation des narrations historiques alternatives.

Vue de cette perspective, une thérapie prophylactique devient obligatoire par rapport au

« recours pervers à l'identité narrative, privée des correctifs importants que l'on a dits : révision des propres récits, enchevêtrement aux récits de l'autre. A ces correctifs, non négligeables, nous ajoutons maintenant ce complément : comprendre la souffrance des autres dans le passé et dans le présent. Dès lors, l'échange des mémoires requis par notre second modèle exige, selon le nouveau modèle, l'échange de la mémoire des souffrances infligées et subies. Or, cet échange exige plus que l'imagination et la sympathie invoquées plus haut. Ce plus a quelque chose à voir avec le pardon, dans la mesure où le pardon consiste à *briser la dette*. » (EE, 113-114)

Proposer un modèle fondé sur l'idée du pardon est d'autant plus adéquat lorsqu'on s'adresse à des communautés de foi, qui présupposent selon leurs constitutions l'exercice et la pratique de cette vertu. Le pardon religieux, requis quotidiennement dans le christianisme et appliqué dans tous les domaines de la vie privée et ecclésiale, justement à cause de cela ne devrait pas apparaître comme une exigence exorbitante non plus dans les relations interconfessionnelles.

Tout le débat politique sur la pratique du pardon a, selon Ricœur, un fondement religieux et doit être discuté en se référant à ce niveau-là :

« le pardon, dans son sens plénier, excède de loin les catégories politiques ; il appartient à un ordre – l'ordre de la charité –, qui dépasse même l'ordre de la moralité. Le pardon relève d'une économie du don, dont la logique de surabondance excède la logique de réciprocité (...) En tant qu'elle

excède l'ordre de la moralité, l'économie du don appartient plutôt à ce qu'on pourrait appeler la « poétique » de la vie morale, si l'on garde au mot poétique son double sens : de créativité, au plan de la dynamique de l'agir, de chant et d'hymne, au plan de l'expression verbale. C'est donc de cette économie spirituelle, de cette poétique de la vie morale, que relève essentiellement le pardon. Sa puissance « poétique » consiste à briser la loi d'irréversibilité du temps, en changeant, sinon le passé en tant que recueil de tout ce qui est arrivé, du moins sa signification pour les hommes du présent ; il le fait en levant la charge de culpabilité qui paralyse le rapport des hommes agissants et souffrants à leur propre histoire. » (EE, 114)

Deux tentations

La pratique sociale du pardon est efficace aussi dans les relations interprofessionnelles, elle rend possible la continuation du dialogue entre des positions théologiques, entre des engagements spirituels et entre des communautés de foi. Mais avant de s'appliquer *ad extra*, le pardon suppose une pratique à l'intérieur même de l'Église qui le clame et en fonction duquel elle se sent responsable. Reconnaître sa faute est une autre condition de possibilité d'une telle démarche, même si, par ailleurs, le pardon

« n'abolit pas la dette, dans la mesure où nous sommes et restons les héritiers du passé, mais il lève la peine de la dette. Ces considérations, nous l'avons dit, n'ont pas leur emploi premier dans la sphère politique, dont la règle majeure est la justice et la réciprocité, et non la charité et le don. Ne peut-on suggérer néanmoins que l'ordre de la justice et de la réciprocité puisse être touché par celui de la charité et du don : touché, c'est-à-dire affecté, et, si j'ose dire, attendri ? » (EE, 114)

Si le pardon comme méthode de réconciliation sociale a prouvé plusieurs fois son efficacité, dans l'approche générale du phénomène, il faut éviter deux tentations, selon le philosophe français : l'oubli et le pardon facile. Nous allons les analyser tour à tour.

D'abord, le pardon ne doit pas être confondu avec l'oubli. Cela est d'autant plus évident au niveau de la mémoire collective, qui ne peut pas d'ailleurs se dispenser spontanément du fardeau de son passé. Pour Ricœur,

« on ne peut pardonner que là où il n’y a pas d’oubli, là où la parole a été rendue aux humiliés. Rien ne serait plus détestable que ce que Jankélévitch appelait le pardon oublieux, fruit de la frivolité et de l’indifférence. C’est bien pourquoi le travail du pardon doit se greffer sur le travail de la mémoire dans le langage de la narration. » (EE, 115)

Probablement que celui-ci n’est pas d’ailleurs un danger imminent dans le cas des conflits interconfessionnels ou des tensions existantes à un moment donné entre des communautés religieuses, mais plutôt l’inverse, c’est-à-dire l’impossibilité de dépasser l’antagonisme à cause d’un excès de mémoire ou d’une mémoire insuffisamment purifiée par l’intersection avec la narration de l’autre. L’exemple roumain de l’histoire des Eglises orthodoxe et grecque-catholique le confirme.

La seconde application erronée du modèle social du pardon constitue le pardon facile, sans coûts moraux et sans le nécessaire processus thérapeutique. L’offre du pardon doit être précédée naturellement par la demande de pardon et – parfois – par un temps d’attente et de réparation :

« le premier rapport que l’on a au pardon ce n’est pas l’exercice du pardon facilement exercé – ce qui ramène encore une fois à l’oubli –, mais la pratique difficile de la demande du pardon. A l’égard de ceux, victimes de crimes imprescriptibles qu’ils tiennent pour impardonnables, il n’est pas d’autre sagesse que d’attendre les temps meilleurs où la formulation des torts subis par l’offensé aura exercé son effet cathartique premier, et où l’offenseur sera allé jusqu’au bout de la compréhension des crimes commis par lui. Il y a un temps pour l’impardonnable et un temps pour le pardon. Le pardon exige longue patience. » (EE, 115)

Justice et charité

Les résultats de l’analyse ricœurienne doivent être adaptés, probablement, à l’étude d’un rapport interconfessionnel. Cette fois-ci, il ne s’agit pas directement de crimes ou de relations marquées par une histoire simplement sanglante, mais plutôt d’un conflit installé dans la longue durée d’une coexistence relativement pacifique, seulement ponctuée par des violences sporadiques. La fracture symbolique qui sépare les deux communautés a existé presque depuis le commencement, même si elle a été accompagnée tout au long de son parcours par l’espérance de son dépassement. Octavian Bârlea a analysé quelques moments

importants de l'essai de grouper tous les Roumains transylvains dans une seule Eglise « roumaine » sous l'égide romaine³.

Dans le cas de la Roumanie postcommuniste, l'articulation du modèle ricœurien du pardon avec la pratique de la justice, fondée strictement sur l'idée de réparation, semble un problème plus aigu. Les problèmes patrimoniaux qui existent entre les deux Eglises et qui proviennent de la suppression de l'Eglise grecque-catholique en 1948, suivie par quatre décennies de clandestinité, période dans laquelle ses biens, confisqués par l'Etat, ont été attribués en grande partie à l'Eglise orthodoxe qui les a utilisés, ces problèmes n'ont pas trouvé une solution satisfaisante même après 18 années de discussions et de débats. Le recours unilatéral au modèle du pardon a prouvé son inefficacité tant qu'il n'a pas été accompagné par des signes clairs de regret et par la reconnaissance des fautes évidentes du passé récent.

Les Eglises et la pratique du pardon

Le plaidoyer de Paul Ricœur en faveur du modèle du pardon dans les rapports entre des communautés ethniques, linguistiques, culturelles ou religieuses se clôt, comme on s'y attendait de la part d'un philosophe engagé religieusement dans une communauté chrétienne, en soulignant le rôle particulier que les Eglises doivent assumer dans l'économie de ces relations identité-altérité. L'exhortation du penseur français apparaît d'autant plus appropriée dans l'essai de comprendre une situation interconfessionnelle marquée par des tensions et par la violence symbolique.

Je terminerai mon parcours du texte de Paul Ricœur par une ample citation du même travail, en ne retenant pas seulement les aspects liés à la signification théologico-politique du christianisme dans l'histoire européenne, mais aussi l'expérience personnelle de l'auteur, transparentes dans ses conclusions, celles d'un minoritaire religieux ouvert au dialogue – comme Octavian Bârlea, d'ailleurs :

« Les confessions chrétiennes ont assurément leur rôle à jouer dans la mesure où elles ont reçu en héritage la parole évangélique du pardon et de l'amour des ennemis. En ce sens, leur manière d'aborder les problèmes discutés ici serait de commencer par le pardon et de placer sous le signe du pardon les deux autres thèmes du croisement des mémoires et de la

traduction d'une langue culturelle dans une autre. Mais les communautés chrétiennes ont aussi un prix à payer pour être entendues. Ce prix est double : elles ont, d'une part, à parcourir jusqu'à son extrême fin le chemin de l'abandon du pouvoir, de ce pouvoir exercé tantôt directement, tantôt indirectement par l'entremise du bras séculier, tantôt – plus subtilement – en redoublant de leur autorité la dimension verticale de domination caractéristique du phénomène de souveraineté dans le cadre principalement des Etats-Nations, et cela au dépens de la relation horizontale du vouloir vivre ensemble. C'est dans la mesure où les communautés chrétiennes auront clairement rompu avec un certain 'théologico-politique', où le théologique justifie à titre primaire la dimension de domination dans les rapports politiques, et, dans la mesure où elles sauront donner, par contraste, sa chance à un autre 'théologico-politique', où la relation ecclésiale, s'affirmant comme lieu d'entraide en vue du salut, deviendrait véridiquement un modèle de fraternité pour toutes les autres institutions, – c'est dans cette mesure que le message de l'Evangile risquera d'être entendu des politiques à l'échelle de la grande Europe. Ceci amène à dire – et c'est le second prix à payer par les communautés chrétiennes – que le premier lieu où le modèle du pardon est à mettre à l'épreuve, c'est celui des échanges interconfessionnels. C'est d'abord à l'égard les unes des autres que les grandes communautés chrétiennes ont à exercer le pardon mutuel afin de 'briser la dette' héritée d'une longue histoire de persécution, d'inquisition, de répression. » (EE, 116)

Le modèle des *Perspectives* : l'Union religieuse

Le simple fait de parcourir la table des matières des *Perspectives* entre les années 1978 et 2000 montre que la contribution principale à sa réalisation est due à Mgr. Bârlea, son orientation spirituelle étant partagée, dans les grandes lignes, par les autres collaborateurs grecs-catholiques de la revue.

La préoccupation prioritaire de Bârlea dans les années 1978-1989 a été la reprise dans le débat public et dans la conscience de l'exil roumain du destin de l'Eglise Roumaine Unie. Après 1989, la stratégie de l'auteur est devenue plus complexe, tout en allant dans la même direction que durant les années antérieures, à savoir vers le dialogue entre les grecs-catholiques et les orthodoxes roumains. Pendant les deux périodes, Bârlea a lancé deux appels à l'unité religieuse, mais sans les résultats attendus, avec pourtant des échos favorables surtout parmi les Roumains de l'Occident, tant orthodoxes que grecs-catholiques.

Le contenu de la revue a connu également, durant ces années, un glissement visible, à partir de la position théologique initiale – celle d'un penseur en quelque sorte solitaire, même s'il était suivi par des voix moins importantes, et qui proposait une solution œcuménique propre, par la formule simple de l'unité chrétienne sous l'égide de l'évêque de Rome – à un accompagnement des débats œcuméniques et du dialogue bilatéral catholique-orthodoxe, qui a débuté officiellement en 1980. Vue de cette perspective, la revue munichoise peut être regardée aussi comme une chronique roumaine de l'œcuménisme, d'autant plus intéressante qu'elle était unique dans son genre à l'intérieur de l'exil roumain.

La contribution du Mgr. Bârlea au débat interconfessionnel suit elle aussi le parcours mentionné, à partir d'une attitude théologique grecque-catholique spécifique, selon laquelle l'Église Unie signifie un œcuménisme *ante litteram*, à une position plus modérée – mais pas radicalement différente de la première – selon laquelle la solution du différend est transférée légitimement à la commission mixte de dialogue, au plus haut niveau et avec une représentation internationale, entre les Églises orthodoxes et l'Église catholique. Cela suppose l'acceptation de la ligne suivie par la commission et des documents signés à l'occasion des réunions, inclusivement de la controversée déclaration de Balamand (1993), qui limite explicitement la relevance du modèle grec-catholique dans le contexte œcuménique et dans la relation entre catholicisme et orthodoxie.

Mais l'évolution mentionnée de l'auteur des *Perspectives* n'annule pas sa thèse principale en matière d'œcuménisme, c'est-à-dire l'idéal de l'Union religieuse. Les deux appels, formulés tant durant la période de clandestinité grecque-catholique que pendant la période de liberté confessionnelle, montrent que Mgr. Bârlea pensait, au-delà des dogmes – mais sans les ignorer non plus, seulement en ne les considérant pas comme décisifs dans le rapport entre catholicisme et orthodoxie – à ce qu'on pourrait nommer un modèle de l'Union religieuse. Et si cette hypothèse est justifiée, la conclusion qui en résulte est que la théologie unioniste d'Octavian Bârlea représente une forme réélaborée de l'intuition œcuménique qui a animé la vague d'Unions religieuses qui s'est produite pendant la soi-disant Contre-Réforme catholique (XVI-XVIII^{ème} siècles).

Plus que cela, par l'érudition historique engagée dans sa démarche unioniste – et pas uniate⁴– Bârlea a visé plus loin que, par exemple, Paul Ricœur, même avec son troisième modèle, parce que le pardon préconisé par le paradigme du philosophe français laisse encore place à une

séparation fondamentale. Si le pardon proposé et présupposé par le modèle ricœurien le plus radical peut être interprété dans un sens minimal, comme restant toujours dans le domaine éthique et n'entrant pas sans équivoque dans le religieux, le paradigme de l'Union apparaît comme un accomplissement de la démarche œcuménique, réalisé dans les cadres d'un ecclésiologie de communion.

Même si Mgr. Bârlea n'a pas vu son rêve accompli, et les Eglises orthodoxe et grecque-catholique n'ont pas paru tenir compte jusqu'à présent des appels venus de Munich, le modèle œcuménique et ecclésiologique proposé et soutenu avec persévérance par l'historien et le théologien roumain reste, à mon sens, le plus pertinent pour l'histoire à venir du rapport entre l'identité grecque-catholique roumaine et son altérité orthodoxe.

Annexe : la table des matières de la revue *Perspective* (Munich, 1978-2000)⁵

Bulletin de la Mission Roumaine Unie de l'Allemagne

No. 1 (juillet-octobre 1978)

Aux lecteurs, p. 1 (OB)

A l'échange d'époque. De Paul VI à Jean-Paul II, 1 (OB)

Au tombeau de Paul VI, 3-4 (OB)

Dialogue avec Paul VI (trad. de Jean Guitton), 5-6

Témoignages sur Paul VI, 7-9 (NT)

Jean-Paul I, 9-11 (OB)

Jean-Paul II, 11-14 (OB)

2 (1978)

Entre passé et avenir, 1 (OB)

« L'heure de l'accomplissement du temps », 1-5 (OV)

L'Église Roumaine Unie et le problème national, 6-14 (OB)

3 (1979), *bilingue à partir de ce numéro*

Sous le signe de l'unité, 1 (OB)

La visite du card. Joseph Ratzinger à la Mission Roumaine Unie de Munich, avec les discours de OB, Viorel Mehedintu, card. Ratzinger, 2-13

4 (1979) L'Église Roumaine Unie. Sa situation aujourd'hui et ses perspectives de demain, 1-21 (OB)

5 (1979)

La visite du Saint Père Jean-Paul II en Pologne, 1-4 (OB)

La voie de la liberté passe aujourd'hui par Rome, 4-6 (AM)

L'encyclique *Redemptor hominis*, 6-7 (OB)

Le demi-centenaire de l'Évêché orthodoxe roumain de l'Amérique, 8 (OB)

Y a-t-il d'autres « unis » dans le monde ?, 8-9 (OB)

6 (1979)

Joyeuse fête, 2-4 (OB)

Le Christ sur la terre : réjouissez-vous !, 4-6 (AM)

Le Noël chez les Roumains, 6-17 (ID)

7 (1980)

La crise de la famille, 2-5 (OB)

La famille, 5-12 (ID)

De l'enseignement du Pape Paul VI, 12-16 (NT)

Les idées directrices du peuple roumain, 17-20 (OV)

8 (1980)

Le jour de la Résurrection, 2 (OB)

Vers l'union des Eglises, 3-27 (OB)

Dialogue en liberté, 27-33 (OB)

9 (1980)

Sur la voie de l'unité, 2-3 (OB)

La fondation de la Métropole Roumaine Unie à la moitié du XIX^{ème} siècle et la politique orientale de l'Autriche de ce jour, 3-22 (OB)

10 (1980)

Le commencement du dialogue théologique entre les Eglises orthodoxes et l'Eglise catholique, 3-5 (OB)

« Uni » et « uniate », 6 (OB)

Faux dialogues, 6-8 (OB)

« Duh » et « Spirit », 16-21 (OB)

11 (1981)

Grecs « orthodoxes » et grecs « unis », 2-23 (OB)

La liberté religieuse à la Conférence de Madrid, 24-28 (AM)

L'histoire ecclésiastique de la Roumanie d'aujourd'hui et de demain, 28-32 (OB)

12 (1981)

La Résurrection du Seigneur, 1-2 (OB)

Les Pâques chez les Roumains, 3-23 (ID)

La célébration pascale dans l'Église Roumaine Unie, 23-25 (OB)

13 (1981)

Attentat contre le Saint Père, 2-3 (OB)

Œcuménismes en marges de l'œcuménisme – Synodes et Faux Synodes, 4-19 (OB)

14 (1981)

Œcuménisme et anti-œcuménisme dans la presse de l'Église orthodoxe roumaine – Des réunions œcuméniques jusqu'à Andrei Mureșanu, Gheorghe Țincai et Simeon Bărnuțiu, 3-40 (OB)

Vers un autre œcuménisme, 41-46 (AM)

15-16 (1982) Entre Rome et Bucarest – l'Union des roumains, 1-88 (OB)

17 (1982)

La session de la Commission Théologique de Munich, 2-11 (OB)

Pays sans patrie ?, 11-20 (OB)

18 (1982) Torna, torna, fratre !, 2-15 (OB)

19-20 (1983) L'Église Roumaine Unie et l'œcuménisme des coryphées de la Renaissance culturelle, 242 p. (OB)

21 (1983)

La libération de Vienne (1683) et la Sainte Ligue, 1-16 (OB)

L'organisation de l'Église Roumaine Unie aux États-Unis, 17 (OB)

22 (1983) La proclamation du Bienheureux Jérémie le Valache, 2-4 (OB)

23 (1984) A la fête de Saint André au Fanar, 4-5 (OB)

24 (1984)

La troisième réunion de dialogue théologique catholique-orthodoxe, 1-15 (OB)

L'allocution du Saint Père Jean-Paul II sur le dialogue théologique de la Commission orthodoxe-catholique, 16-18 (OB)

L'Eglise syro-orthodoxe d'Antioche sur la voie de l'unité, 19-20 (OB)

25 (1984)

Œcuménisme roumain à Munich : l'Orthodoxie et l'Occident, 2-9 (AR)

Sous le signe de la Rome chrétienne, 10-17 (AM)

La croix, échelle divine, 18-20 (OB)

26 (1984) Nation et œcuménisme. La lettre pastorale à l'intronisation de l'Evêque Alexandru Sterca Şuluşiu (1851-1852), 36 p. (OB)

27 (1985) Evêque catholique latin à Bucarest, 5-6 (OB)

28-29 (1985) Réforme, Concile et Empire. L'héritage de Luther. Encadrement confessionnel et libération œcuménique, 121 p. (OB)

30 (1985)

Les unis et l'Eglise Unie, 1-6 (OB)

De la vie de l'Eglise Roumaine Unie : l'action de latinisation, 6-14 (TT)

La mort de l'Evêque roumain uni de Maramureş, Ioan Dragomir, 14-19 (OB)

Synode spécial à Rome, 19-21 (OB)

31-32 (1986) L'union religieuse aux portes de la Moldavie et de la Valachie dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, 145 p. (OB)

33 (1986)

A l'ouverture de l'année 1986, 1-5 (OB)

Allocution à l'enterrement de l'Evêque Ioan Dragomir, 6-10

L'hymne de déclaration et de résistance de l'Eglise Roumaine Unie, 11-14 (TT)

34 (1986)

La conférence orthodoxe-catholique de Bari, 1-8 (OB)

Œcuménisme orthodoxe-catholique : les commissions nationales, 9-12 (OB)

20 ans après l'annulation des anathèmes entre Rome et Constantinople, 12-18 (OB)

Prosélytisme ? Mot à réviser, 18-25 (OB)

Une conférence des Eglises Unies ?, 26-27 (OB)

35 (1987)

L'icône : sa fonction dans l'iconostase, 7-9 (ND)

Contempler l'iconostase, 9-19 (OB)

L'iconostase dans l'histoire de la nation roumaine, 19-30 (OB)

L'icône et le tableau : entre Orient et Occident, 31-44 (OB)

L'art et la piété des Eglises roumaines, XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, 45-72 (OB)

Pour la liberté de l'Eglise Roumaine Unie, 73-75 (OB)

36 (1987)

Le Banat est le premier ! Le problème de la mort et de la vie, 1-21 (OB)

Le problème de l'avortement – Discours tenu dans la séance du sénat du 7 février 1935, 22-34 (Evêque Alexandru Nicolescu)

L'instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi concernant le respect de la vie dès son commencement, 34

37-38 (1987) La Métropole de l'Eglise Roumaine Unie proclamée à Blaj, 419 p. (OB)

39 (1988)

Appel adressé aux roumains de l'Allemagne et de tout l'Occident, 1 (OB)

Quelle direction ? Entre orthodoxes et unis, 2-43 (OB)

40 (1988) Aux portes du « Sobor », 15 p. (OB)

41 (1988)

Les *aromâni* et l'Union, 1-12 (OB)

Les conversations œcuméniques orthodoxes-catholiques, 13-28 (OB)

42 (1988) 1000 ans du Baptême du peuple russe, 84 p. (OB)

43-44 (1989) La visite du Saint Père dans les pays de la Scandinavie, 34 p. (OB)

45-46 (1989) Le phénomène du Moscou et Saint Pierre, 32 p. (OB)

47-48 (1990) Le *limes* romain et ses traces, 129 p. (OB)

49-50 (1990) L'Union des roumains, 91 p. (OB)

51-52 (1991) Vers un nouveau visage de l'Eglise Roumaine Unie, 80 p. (OB)

53-60 (1991-1993) L'histoire de l'Eglise Roumaine Unie, II^{ème} partie, 1752-1783, 195 p. (ZP)

61-64 (1993-1994) Au-delà de Balamand

Regard sur le nouvel œcuménisme, 1-2 (OB)

La 75^{ème} anniversaire de la Fondation de l'Institut Oriental, 3-20 (card. Silvestrini)

Nouvelles relations diplomatiques entre le Vatican et la Roumanie, 21-30 (OB)

Œcuménisme roumain après la Seconde Guerre Mondiale, 31-46 (OB)

Le Congrès de Balamand, 47-71 (OB), extraits d'*Istina* (Paris) et *Viața creștină* (Cluj)

Le Droit canon et le dialogue, 73-87 (Eleuterio Fortino)

65-68 (1994-1995) L'histoire de l'Eglise Roumaine Unie, I^{ère} partie, 1697-1751, 2^{ème} éd., 388 p. (ZP)

69-70 (1995) L'appel à l'Union sous l'œcuménisme

L'encyclique *Ut unum sint*, 4-31 (OB)

Le deuxième communiqué adressé aux roumains de bienveillance, 31 (OB)

71-71 (1996) Des pas nouveaux ? Les Métropolitains Antonie Plămădeală pour les roumains orthodoxes et Lucian Mureșan pour les roumains unis au Symposium organisé par *Pro Oriente* à Vienne, le 29 mai 1996. Avec les interventions de Dr. Ioan Marin Mălinaș et Mgr. Octavian Bârlea
Les relations entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise grecque-catholique en Roumanie, 10-35 (Antonie Plămădeală)

La coexistence des Eglises orthodoxe et grecque-catholique en Roumanie, 36-69 (Lucian Mureșan)

Discours de conclusion, 70-79 (Ioan Marin Mălinaș)

Entre Orient et Occident : les roumains, de l'année 1700 jusqu'à aujourd'hui – un appel nouveau, 80-118 (OB)

73 (2000) Vers des hauteurs. Ouverture œcuménique à l'occasion de la visite du Saint Père Jean-Paul II en Roumanie (le 7-9 mai 1999), 321 p. (OB)

Abréviations

AM, Alexandru Mircea

AR, Aureliu Răuță

ID, Ioan Dan

ND, Nicolae Dorescu

NT, Nicolae Țimiraș

OB, Octavian Bârlea

OV, Octavian Vuia

TT, Teresia B. Tătaru

ZP, Zenovie Pâclișanu

NOTES

- ¹ Cf. l'annexe.
- ² RICŒUR 1992.
- ³ D'autre part, E. Ch. Suttner a montré qu'une attitude ecclésiastique exclusiviste dans la relation entre catholicisme et orthodoxie est devenue prépondérante seulement au XVIII^{ème} siècle, exactement dans le contexte des discussions sur les Unions de certaines Eglises et communautés religieuses orientales avec l'Eglise de Rome ou, autrement dit, sur l'uniatisme, pour employer un mot qui a généralement une connotation péjorative : « Le schisme entre Orient et Occident, qui a été compris jusqu'alors comme une querelle entre des Eglises sœurs qui se trouvaient en communion presque entière, est devenue à partir le XVIII^{ème} siècle une véritable frontière confessionnelle. » (SUTTNER, p. 102). Voir tout le chapitre dédié à ce problème, pp. 100-106.
- ⁴ Cf. SUTTNER, p. 106 : « Celui qui n'a pas la foi de la seule Eglise rédemptrice appartient, selon les paroles de l'Evangile, aux brebis perdues. La seule Eglise rédemptrice doit attirer à soi ces chrétiens, et leurs prêtres, comme bons pasteurs, doivent les suivre. La condamnation réciproque du XVIII^{ème} siècle a déterminé le début d'une période de l'histoire ecclésiastique où beaucoup de missionnaires catholiques très zélés ont essayé de convaincre les chrétiens orientaux à s'incorporer dans l'Eglise Catholique. Si on ne tient pas compte assez de ces convictions ecclésiologiques, on est en danger d'attribuer à leur travail fondé sur la conscience des intentions de prosélytisme. »
- ⁵ *Perspective* 19-20/1983, pp. 1-4.
- ⁶ Une analyse historique équilibrée, comme celle de C. Alzati, montre le caractère « œcuménique » de ce concile, tant du point de vue des latins que des grecs. Le problème de l'identité et de l'altérité confessionnelle entre l'Occident et l'Orient chrétien a été résolu par les deux délégations, mais l'accord n'a pas été reçu ultérieurement dans le monde orthodoxe. Contrairement à cette suite du concile, on peut distinguer d'un point de vue historique entre l'attitude ingénue vis-à-vis de l'altérité confessionnelle de la part des acteurs du dialogue et la version « idéologisée » au fur et à mesure, à cause également des différences de mentalité des milieux récepteurs. Dans ce sens, l'historien italien écrit : « L'interprétation de l'Union de Florence en termes d'abdication de leur propre identité et tradition de la part des grecs qui y ont signé, appelés des épigones corrompus du latinisme occidental, apparaît comme infondée du point de vue de l'analyse historique. Elle est pourtant l'interprétation qui s'est établie en Orient de ce "VIII^{ème} concile." » (ALZATI, p. 177).
- ⁷ Cf. SUTTNER, pp. 68-69 : « Après la chute de l'Empire byzantin, aucune institution n'a repris la fonction ecclésiale que l'empereur tenait jusqu'alors. Ainsi, les Eglises grecques et slaves orientales ont cessé d'avoir un coordonnateur reconnu par toutes les patriarches (...) Parce qu'il n'y avait

plus personne pour représenter une position commune des nombreuses Eglises [orientales] par rapport à l'Eglise occidentale, entre le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècle a commencé une période quand certaines Eglises orientales autonomes, appartenant à des régions différentes, ont essayé d'établir des accords particuliers avec l'Eglise latine. On n'a plus essayé de supprimer le schisme des grecs et des slaves orientaux, d'une part, et des latins, d'autre part, comme on l'a fait au concile florentin, mais on a signé des accords d'union partielle qui ont ouvert un chapitre douloureux dans l'histoire du schisme entre Orient et Occident. »

1 CÂMPEANU.

2 PÂCLIȘANU.

3 Cf. BÂRLEA, „Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale”, in *Perspective*, Munich, 19-20/1983, pp. 1-236.

4 Le sens technique du terme *uniatisme*, défini dans le cadre de la Commission mixte de dialogue aux sessions de Freising (1991) et de Balamand (1993), est très bien présenté par Suttner, cf. GORUN, POP, pp. 81-91. Il note, par exemple : « La déclaration commune [de Balamand] donne comme une caractéristique décisive de l'uniatisme qui doit être rejeté l'inattention à l'état de l'Eglise Orthodoxe comme celui d'une Eglise sœur qui offre des grâces et des moyens du salut. Ainsi, ce que la Commission de dialogue appelle uniaticisme s'est passé seulement lorsqu'on a négligé ou même rejeté par la partie catholique la sacramentalité de la communauté respective. » (*art. cit.*, p. 84).

5 J'ai omis les rubriques d'importance secondaire, comme les *nouvelles* ou les *annonces* publiées de temps en temps dans les pages de la revue et j'ai mentionné les articles, les études et les conférences, quelques-unes avec un caractère scientifique prononcé, et aussi quelques messages lus par Mgr. Bârlea à Radio Vatican.

BIBLIOGRAPHIE

- Perspective*, no. 1-73, Munich, 1978-2000.
- ALZATI, C., *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1998.
- CÂMPEANU, R., *Biserica Română Unită între istorie și istoriografie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2003.
- CRĂCIUN, M., O. GHITTA (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1995.
- CRĂCIUN, M., O. GHITTA, G. MURDOCK (eds.), *Confessional Identity in East-Central Europe*, Aldershot, 2002.
- GHIȘA, C., *Biserica greco-catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2006.
- GHITTA, O., *Nașterea unei Biserici. Biserica Greco-Catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2001.
- GORUN, Gh., H. POP (coord.), *300 de ani de la Unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2000.
- MIRON, G., *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2004.
- PÂCLIȘANU, Z., *Istoria Bisericii Române Unite*, Galaxia Gutenberg, Cluj, 2005.
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
- RICŒUR, P., « Quel ethos nouveau pour l'Europe ? », in P. KLOSOWSKI (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris, 1992, pp. 107-116, abrégé EE.
- RICŒUR, P., *Despre traducere*, Iași, 2005.
- RICŒUR, P., *Memoria, istoria, uitarea*, Amarcord, Timișoara, 2001.
- SUTTNER, E. Ch., *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericești*, Ars Longa, Iași, 1998.