

Caietele Institutului Catolic
Revista Facultății de Teologie Romano-Catolică

Anul XV, nr. 24, 2016

CONSILIUL ȘTIINȚIFIC

Președinte de onoare: ÎPS. dr. Ioan Robu, Arhiepiscop de București, membru de onoare al Academiei Române

Membri:

Wilhelm Dancă, (Universitatea București), membru corespondent al Academiei Române
Daniel Barbu (Universitatea București)
Violeta Barbu (Universitatea București)
Francisca Băltăceanu (Universitatea București)
Vincenzo Ottorino Benetollo, op. (Bologna, Italia)
Monica Broșteanu (Universitatea București)
Virgil Nemoianu (Washington, SUA)
Vittorio Possenti (Veneția, Italia)
Marcelo Sánchez Sorondo (Cetatea Vaticanului).
Natale Spineto (Torino, Italia)

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director: Pr. prof. univ. dr. Wilhelm Dancă (Universitatea București)
Redactor șef: Prof. univ. dr. Mihaela Voicu (Universitatea București)
Redactor șef adjunct: Pr. lect. dr. Lucian Dincă AA (Universitatea București)
Redactori: Lect. dr. Marta-Elise Andro (Universitatea București), Lect. dr. Ioana Iliescu (Universitatea București), Drd. Iulia Cojocariu (Universitatea București)

Tehnoredactor: Iulia Cojocariu

Adresa redacției / Adresse du Comité de rédaction

Str. G-ral Berthelot 19, 010164 Bucuresti, Sect. 1; Tel. +40212015416; Fax +40212015477

E-mail: caiete@ftcub.ro

<http://caiete.ftcub.ro>

Revista apare anual.

Colaboratorii sunt rugați să trimită manuscrisele la adresa de mai sus. Cărțile și extrasele pentru recenzii, ca și publicațiile pentru schimb se primesc la aceeași adresă.

Les collaborateurs sont priés d'envoyer les manuscrits à l'adresse ci-dessus. Les livres et les tirés à part pour comptes rendus, ainsi que les publications en vue des échanges seront envoyés à la même adresse.

Manuscripts for publications, exchange journals and books for review should be sent to the adress above-mentioned.

ISSN 1221-8812

Caietele Institutului Catolic

Anul XV

2016

Nr. 24

Ospitalitate și Sacru

Cuprins

Wilhelm DANCĂ <i>Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today</i>	7
Tarciziu ȘERBAN <i>Ospitalitatea și întraajutorarea în comunitatea creștină primară: practică și motivație teologică</i>	23
Elvira GROZA <i>Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității</i>	39
Marius CIURARU <i>Ospitalitatea, o dimensiune a transcendenței monoteiste</i>	63
Ileana Stănculeasa <i>Ospitalitatea ca mărturie de credință</i>	77
Lucian DÎNCĂ <i>Saint Athanasius' Theological Philoxenia in Tomus ad Antiochenos</i>	93
Gabriel SORESCU <i>Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ. Oportunități și responsabilități misionar-pastorale</i>	115

Cuprins

Lorena STUPARU <i>The Hospitality and the Sacred Space</i>	133
Ruxandra DREPTU <i>Hrana sfinților.</i> <i>Reprezentări ale ospitalității în pictura europeană</i>	151
Mihaela VOICU <i>Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien</i>	169
Călin PIESCU <i>The Sovereign Order of Malta: almost a thousand years in the service of the poor</i>	189
Anastasia DUMITRU <i>Ospitalitatea ca eroism</i>	217
Recenzii	239
Noutăți editoriale	259
Cronică	265
Chronicle	269

Hospitality and Sacred

Contents

Wilhelm DANCĂ <i>Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today</i>	7
Tarciziu ȘERBAN <i>Hospitality and Mutual Help in the Primary Christian Community: Practice and Theological Motivation</i>	23
Elvira GROZA <i>The construction and deconstruction of hospitality on the limit between right and moral obligation. Hospitality - the way to reconstruct community</i>	39
Marius CIURARU <i>Hospitality, a Dimension of Monoteist Transcendence</i>	63
Ileana STĂNCULEASA <i>Hospitality as a Testimony of Faith</i>	77
Lucian DÎNCĂ <i>Saint Athanasius' Theological Philoxenia in Tomus ad Antiochenos</i>	93
Gabriel SORESCU <i>The Orthodox Church and the Phenomenon of Immigration, Philoxenia and Discerning</i>	115

Contents

Lorena STUPARU <i>The Hospitality and the Sacred Space</i>	133
Ruxandra DREPTU <i>The Nourishment of the Saints. Representation of Hospitality in the European Painting</i>	151
Mihaela VOICU <i>Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien</i>	169
Călin PIESCU <i>The Sovereign Order of Malta: almost a thousand years in the service of the poor</i>	189
Anastasia DUMITRU <i>Hospitality as Heroism</i>	217
Book reviews	239
Editorial Novelties	259
Chronicle	269

Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today

Rev. Prof. Dr. Wilhelm DANCĂ

Abstract

Today Europe faces epochal changes. The economic crisis, the refugees' crisis, the ethical and political crisis, the spiritual crisis, the educational crisis and various other types of crises draw our attention towards the fact that structural changes are taking place. From among all these, the refugees' crisis is almost like a turnaround, as it reveals not only the greatness of the European spirit, but also its limitations, not only Europe's lights but also its darker sides. Indeed, when confronted with today's refugees and immigrants, the Europeans display different reactions, anti-unionist tendencies and make contradictory political decisions, some marked by the anguish of the other or by xenophobia, but having in mind the same humanist and Christian values: the rights of man, freedom, tolerance, democracy, solidarity, the common good etc.

Lest our political reactions towards strangers should betray the values of the Christian humanist spirit and so as to treat the immigrants and refugees as human beings not as mathematical figures, I intend to revisit – from a philosophical and anthropological perspective – the capacity of the European countries to improve the culture of hospitality and to make, if necessary, the different cultural shifts, from the culture of suspicion to the culture of tolerance, then to the culture of dialogue and, finally, to the culture of hospitality.

So, bearing in mind the context of today's European political crisis, I will attempt to show that the European civilisation needs not only tolerance, not only social dialogue, but also hospitality. These three types of distinct attitudes towards the European people and strangers do not exclude each other; but intentionally complete each other. Finally, I plead for solidarity as form of educated hospitality which can guarantee a more human life and a united Europe for the good of all peoples, hosts and guests, residents or immigrants.

Keywords: tolerance, dialogue, hospitality, solidarity, Europe, refugees.

Due to the present political and economic crisis which affects all countries of Europe, I ask myself: how much is the European Union still united today? There are many anti-unionist tendencies within this European Union, but how can we counterbalance or manage them? Undoubtedly, unlike the European Union of the Founding Fathers, today's European Union is larger, including 27 states, and yet less united. The difficulties caused by the recent economic crisis and by the actual refugees' crisis have cast light on various forms of selfishness beyond which it can be clearly seen that the desire for unity has already vanished. The United Kingdom has already decided to quit the E.U. subsequent to the referendum organized in June 2016. Other European nations have even raised barber-wire fences so as to protect themselves physically from the multitude of refugees and immigrants. Other European countries have raised ideological fences in order to protect their own national interests against the policy of distributing refugees. And the anti-unionist examples could continue. It's a fact that Europe is no longer attracted by its old ideals and, instead of generating processes of inclusion and of transforming¹, seeks to impose rules detrimental to the sovereignty of the countries members. Indeed, in order to solve its present-day problems, Europe should shape a new vision about itself.

But how could it figure out the next Europe? Completely different from our actual Europe? If so, we must cancel the cultural, political and historical past of Europe, and that's seems to me quite impossible. I think the actual Europe could renew itself if it remains in continuity with and improve the former Europe's *Spirit*. So, this work of European renewal can be done if, according to the specific challenges of how to live together in community, each European country is open to do some shifts on the scale of social values. Starting with my own

¹ Cf. *Address of Pope Francis to the European Parliament*, Strasbourg, 25 November 2014.

Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today

experience of being Romanian and simultaneously European, I consider that the first shift consists in passing from the culture of suspicion to the culture of tolerance. Of course, it's a hard way, but not an impossible.

Tolerance

Although the tolerant person rejects as a principle the manner of thinking or of acting considered erroneous, practically not theoretically he accepts the existence of certain wrong things, either out of respect for the conscience and the freedom of the other people, or out of practical considerations, or because that thing in particular is seen as being less wrong.

Tolerance can be applied in many sectors of public life, but especially in the field of religious life. The first who claimed the freedom of cult were the Christians of the first three centuries of our era, who in the name of conscience demanded the separation of the religious power from the civil one. Throughout history many common Christians, but also many of those who had political responsibilities failed to remain faithful to these claims from the dawn of affirming the Christian presence within the public space. Even the theologians who justified religious tolerance were few. One of these was Thomas Aquinas; while attempting to justify the religious cult of the infidels, he wrote:

“Human government is derived from the Divine government, and should imitate it. Now although God is all-powerful and supremely good, nevertheless He allows certain evils to take place in the universe, which He might prevent, lest, without them, greater goods might be forfeited, or greater evils ensue. Accordingly, in human government also, those who are in authority, rightly tolerate certain evils, lest certain goods be lost, or certain greater evils be incurred [...]. Hence, though unbelievers sin in their rites, they may be tolerated, either on account of some good that ensues therefrom, or because of some evil avoided. [...] the rites of other unbelievers, which are neither truthful nor profitable are by no means to be tolerated, except perchance in order to avoid an

Wilhelm DANĂ

evil, e.g. the scandal or disturbance that might ensue, or some hindrance to the salvation of those who if they were unmolested might gradually be converted to the faith”².

From the historical point of view, the principle of tolerance has been fully affirmed during the modern age. One of the authors, who contributed in a decisive manner to the promotion of this principle was John Locke, according to whom tolerance means the separation of the public functions of the State from those of the Church³. In the 19th century, the Western culture enriched the idea of tolerance by promoting, by means of illuminist and liberal doctrines, the liberty of conscience, the liberty of thinking and the liberty of opinion. As late as the 20th century, with the works of the Second Vatican Council, the Catholic world fully embraced the idea of tolerance founded on the mystery of the person and on the primacy of the conscience. To these two initial motivations, another one was added, namely the cultural and religious pluralism of contemporary societies, which in a certain way obliges any faithful to a confrontation as open as possible with the religious traditions and the cultures of other peoples. Undoubtedly, in our case, confrontation does not mean living and proclaiming one’s own faith to a lesser degree, but the very condition of its possibility. Confrontation is beneficial for consolidating the capacity of discerning one’s own identity.

As Christian, I’m a strong advocate of the human rights, especially of the right to religious freedom, which I define in the words of the Second Council Vatican’s:

“all people should be immune to any form of compulsion from individuals or social groups or any other human power, so as in matter of faith no one should be forced to act against his own conscience or to

² Thomas AQUINAS, *Summa theologiae* II-II, q. 10, a. 11. See <http://www.newadvent.org/summa/3010.htm#article11>

³ Cf. John LOCKE, *Epistola de tolerantia*, Gouda (Holland), London 1689.

Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today

be prevented from acting in accordance to his conscience in private and in public, alone or together with the others, within the proper limits”⁴.

In the context of the social teaching of the Church, it is affirmed that the observation of this right is indicative for the real progress made by man in the realm of promoting his transcendental dignity in the given circumstances of a certain social regime, political system or life style⁵. Therefore, the political authorities should recognize effectively the right of freedom of conscience, which together with the right of religious freedom, “is one of the highest goods and one of the most serious duties of any people that truly wishes to ensure the good of the individual and of society”⁶. It’s true that the Christians can demand such things as they are not confounded with any political community or political system and, although they had their own means and methods, share with the State the same goal, namely to serve the personal and social dimension of the human being⁷.

Today we assist to a criticism directed against the tolerance of the liberal type. Certain political ideologies and secularized theologies attempt to justify intolerance. For instance, Herbert Marcuse claims that the ideal of tolerance pertains to an exhausted liberal tradition. So-called democratic societies are based on a form of dominance so subtle that it is accepted by the majority, i.e. it desires to be alienated.

This situation invites us to practice a new kind of tolerance, namely tolerance towards the left or towards revolutionary violence, and preventive intolerance towards the right or towards existent institutions. In Marcuse’s view a complete liberation from the alienation operated by democracy can be attained by means of installing an educative dictatorship of the intellectuals. However, Rosa Luxemburg pleaded for the right to commit errors as a principle of

⁴ SECOND VATICAN COUNCIL, Declaration *Dignitatis humanae*, n. 2

⁵ *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Vatican City 2004, n. 155.

⁶ *Compendium*, n. 533.

⁷ Cf. *Compendium*, n. 50.

freedom. Tolerance has certain limits which ought to be admitted openly, i.e. it cannot be possible unless it is mutual. Indeed, ideas are not tolerant, that is why people will never manage to understand each other with respect to the final ends, which remain the object of multiple and contradictory beliefs. Bearing in mind this fact, Rosa Luxemburg affirms that tolerance can only be a characteristic of human relations if each considers that dialogue is the only method by which the convictions of the others could be eventually changed. He who agrees with tolerance, as he considers that he finds himself in a state of relative weakness, shows by this that, in a different context, he might become the oppressor of those who have previously been tolerant with him. He who decides to resort to force compels the other to defend himself with the same means, as “violence alone can subdue violence”. Therefore, if necessary, violence can be employed in order to defend religion, but violence should never become a means to attain religious ends⁸.

However, violence never constitutes an answer proper for the human being. Violence is a lie, as it destroys exactly that which it pretends to defend: people’s dignity, life, freedom. Assuming tolerance in its highest form, namely of promoting religious freedom and freedom of conscience, can become the witness of unarmed prophets who unfortunately today are ignored, treated with indifference or ridiculed⁹. When it does not trespass on the rights and duties of other people and those of the society, the unarmed prophet is the highest form of human and evangelical love. Tolerance needs such prophets. Europe is in great need of such unarmed prophets of tolerance.

But, in order to have imagination and to figure out a new project of being Romanian within a united European Union, tolerance is not

⁸ Cf. J. ROY, „Tolérance”, in André Jacob (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Notions philosophiques*, vol. II (edited by Sylvain Auroux), PUF, Paris 1990, pp. 2612-2613.

⁹ Cf. *Compendium*, n. 496.

Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today

sufficient. Therefore, we move forward to the second shift, i.e. the passage from tolerance to dialogue.

Dialogue

The totalitarian political system which we left behind 25 years ago had been cultivating in a brutal manner the tendency to reduce the various instances of social life to a single one, intending to eliminate any differences in the way of being, of style, of thinking and of vision. Unfortunately, similar reductionisms and tendencies towards uniformity are coming back in Europe today. We should remember that they do not generate value, beauty, spiritual noblesse, but condemn people to the cruel poverty of exclusion. If we follow this way, the European Spirit risks to end by adopting restrictive social measures, brutal and mean cultural gestures. We know that the roots of the European peoples were formed and consolidated throughout history by means of certain syntheses that integrated different cultures and religions. Consequently, the European identity is a dynamic reality, opened and inter-cultural. Therefore, those invested with political authority ought to enlarge their view of the whole, which is larger than its various parts and even than the sum of its parts, so as to find the greater good that will bring about benefits for all the members of the community¹⁰. The European Spirit was born from the convergence of different peoples and cultures, and therefore its openness towards new syntheses should overcome the danger of rejection or of closing in front of the cultural diversity of the others. In a discourse from 1952, Konrad Adenauer was saying:

“The future of the Western world is not so much threatened by the political tension than by the danger of massification, the uniformity of thought and feeling; in brief, by a system of life dominated by avoiding

¹⁰ Cf. POPE FRANCIS, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, 26 November 2013, n. 235.

Wilhelm DANCĂ

responsibility and by one single preoccupation, namely one's own ego"¹¹.

In the actual European context marked by tendencies of ideological colonialization, the word that could save the founding principle of Europe is the word *dialogue*. As we already know, the culture of dialogue is not to be improvised. The dialogue is not a mere conversation held for the sake of passing one's time, a kind of chatting, it isn't a discussion in contradictory between two or more scholars; it isn't a negotiation at which various political or economic adversaries take part; it isn't a juridical debate etc., from a philological point of view, the *dialogue* isn't *dialogism*, i.e. the reduction of a verbal interaction at the social and pragmatically dimension of its interlocutors. Authentic dialogue is born out of an agreement of the interlocutors on the end of their debate, it is developed by means of cooperating rationally and it ends with a mutual agreement to reach together the established aim. Authentic dialogue passes through two moments: the first one is semantic, i.e. a meaning is to be discovered together; the second is referential, when the aim is to establish a common reference in the world. Between the above-mentioned strategies and the authentic dialogue there are relations of complementarity, namely the former contain structures specific to the authentic dialogue more or less obvious¹². From a philosophical point of view, we have a dialogue when several persons or human communities which disagree in a certain respect considered to be essential still endeavor to solve the conflict by exchanging arguments and objections instead of resorting to fighting with violence.

This social paradigm has first appeared in Greece during the time of Socrates where a community had appeared as a political community

¹¹ Konrad ADENAUER, *Address to the German Craftsmen*, Düsseldorf, 27 April 1952.

¹² Cf. D. VERNANT, „Dialogisme”, in André Jacob (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Notions philosophiques*, vol. I, pp. 641-642.

Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today

completely based on language. Thus, only by means of debating, at the tribunal or at public meetings, the citizen could obtain the recognition of his rights and to participate at the decisions that refer to the life of all and every member. This dialogue should not be a substitute for the physical violence, namely to overcome the adversary by deceit. This was Socrates' reproach. The dialogue is not to be reduced to the appliance of several techniques of rhetoric. The dialogue is a road towards reason, the road which frees man from ignorance and opens his access to the true knowledge of God, the requirement for a moral and political life which does not destroy itself. In our days, Jürgen Habermas defends the idea of a dialogue without compulsion, as the principle of any interpretation and of any practical action. In either its traditional or modern version, the dialogue has several fundamental characteristics: directs the attention of the interlocutors towards the moral and political values, maintains the openness towards alterity, develops the spirit of team and methodical research¹³.

Besides these elevated forms, the common dialogue is to be learned within one's family, at school, at church. This type of dialogue presupposes a real apprenticeship or asceticism during which one becomes accustomed to see in the other, different from him, an interlocutor who is worth to be heard and valued. I am convinced that the culture of dialogue should be introduced in the school curricula, in order to teach the children and the teenagers to solve civil tensions by means of cultural negotiations or philosophical coalitions. In order to hold a dialogue with someone different from yourself, certain requirements should be met. The first of them is the respect and love for those who think or act differently from us in the sphere of social, political and even religious life¹⁴. The second requirement is to seek

¹³ Cf. J. – M. BUEE, „Dialogue”, în André JACOB (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. II. Notions philosophiques*, vol. I, pp. 642-643.

¹⁴ SECOND VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World – *Gaudium et spes*, n. 28.

the unique truth about the human being and the availability to assimilate the other's contributions¹⁵. This second requirement is particularly important for the success of the ecumenical dialogue, which is to be held between the members of different Christian denominations and for the inter-religious dialogue, i.e. the dialogue between the representatives of different religions. The third requirement is the existence of families that live under the sign of love and gratuity, that "respecting and favoring in all and in everyone their personal dignity as the only title of value, becomes a cordial welcome, encounter and dialogue, disinterested availability, generous serving, profound solidarity"¹⁶. In a society mainly if not exclusively oriented after the criteria of efficiency and functionality, the family which day after day builds inter-personal relations, internal and external, becomes an authentic school of dialogue¹⁷. In one's family a crucial role is played not only by the parents, but also by the elderly people who witness that there are aspects of life which cannot be measured in economic terms or in terms of functionality, such as the human, moral and cultural values, and transmit by their dialogue with the young generations values and traditions according to which not only one's own interest should be sought, but also that of the others¹⁸. For me the integral education of children is guaranteed when at the core of educational programs is the assuming of dialogue, the culture of meeting the other, sociability, legality, solidarity and peace, by cultivating the fundamental virtues of justice and charity¹⁹.

Europe today is the Europe of minority communities from an ethnic, religious and cultural point of view. In this respect, we have to state that the minorities enjoy specific rights and duties. Among

¹⁵ JOHN PAUL II, Letter Encyclical *Centesimus Annus*, 1 May 1991, n. 59.

¹⁶ JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, 22 November 1981, n. 43.

¹⁷ Cf. *Compendium*, n. 221.

¹⁸ Cf. *Compendium*, n. 222.

¹⁹ Cf. *Compendium*, n. 242.

Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today

others, they have the right of preserving their culture, language, folklore traditions, religious beliefs, the rite in which they celebrate their cult. Whenever there appear tensions with respect to the rights to autonomy claimed by minorities, there should be resorted to dialogue and negotiations. Obviously, the minorities have duties that have to be fulfilled, among which especially the cooperation towards achieving the common good of the state of the territory of which they live²⁰. Against all the unilateral changes, it should be always affirmed the public ethic of a Europe of minorities, namely the ethic centered on solidarity, on concrete collaboration and brotherly dialogue. The grammar that can orient the dialogue on the future of a Europe of minorities is the universal moral law, which being inscribed in the heart of man, should be seen as effective and not reprieveable²¹. Moreover, I wish to stress that as Christians we need to participate at promoting the good of human persons and communities not only by promoting these principles of public ethics within the education of the young generations, but also by means of a structured dialogue with the civil authorities, namely by stipulating mutual agreements²².

Depending on the concrete circumstances, we can see that, for a new vision about Europe, dialogue alone is not sufficient. A third shift is necessary, i.e. a shift from dialogue to hospitality.

Hospitality

In antiquity, the people who offered hospitality to those foreigners seeking refuge were considered civilized. On the contrary, the barbarians who used to live in closed or isolated tribes and did not trust unfamiliar persons were considered to be inhospitable. Speculating the fact that in Greek foreigner and enemy are expressed by one and the same term *xenos*, and in Latin *hospes* (guest, foreigner), and *hostis* (enemy, stranger) are obviously related, Jean

²⁰ Cf. *Compendium*, n. 387.

²¹ Cf. *Compendium*, n. 436.

²² Cf. *Compendium*, n. 445.

Daniélou claims that the day in which the enemy became guest, the human community as such came to existence and civilization made a decisive step forward²³. Thus, in antiquity, the Greek and Latin culture promoted the value of hospitality to such an extent that it became a part of human conscience. Moreover, the Hebrew culture and Christian culture recorded hospitality as a divine commandment in the Old Testament (cf. *Lev*: 19, 34; *Ex*: 22, 20) or as a divine recommendation to imitate Abraham, a model of *philoxenia*, of Jesus Christ who sided with / made himself one with the foreigner without rights, without refuge and without protection. Throughout history, from a part of human conscience and divine commandment or recommendation, hospitality became a teaching, structure and a mode of being, especially in the churches and monasteries from Antiquity and the Middle Ages. Beginning with the modern times, the European structures of Christian hospitality have been taken over by the civil power. Nonetheless, in several countries, even today the Church continues to assure a significant part of the public services of social assistance. The services became more diverse (social assurance houses, houses for social assistance, resting houses, houses for children and elderly persons etc.) but this structural evolution does not affect one's duty of being hospitable, which springs both from the nature of European civilization and from the teaching of the Gospel²⁴.

One of the more daring application of the European people duty of being hospitable is exactly the European Union, at the foundation of which lies the principle of solidarity, which transformed the enemies from the times of the World War II in guests for each other. As we all know, the European Union is the profane face of the Catholic Church, as its unitary structure based on respecting legitimate diversities, the connection of communion in brotherly love, the promoting of common good and of every person, was at the basis of

²³ Cf. Jean DANIELOU, *Pour une théologie de l'hospitalité*, VS, T. 85, 1951.

²⁴ Cf. Paul VIARD, „Hospitalité”, in *Dictionnaire de spiritualité*, tome VII, Beauchesne, Paris 1969, pp. 808-831.

Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today

the European project conceived by Robert Schuman, Konrad Adenauer and Alcide de Gasperi. From all the founding principles, solidarity fructifies the social nature of every human person, promotes everyone's equality, in rights and dignity and opens the road towards a real and stable unity. Solidarity has two complementary aspects. First, as a social principle, solidarity influences the nature of institutions, transforming the structures of selfishness / sin that dominate the relations between persons and nations by modifying the laws, the rules of the market and the norms in the structures of solidarity. Then, as a moral virtue, solidarity is not mere compassion towards the suffering of others, but a firm and lasting involvement in promoting the common good, i.e. the good of all and every person. Thus, solidarity becomes a fundamental social virtue, as it enters the dimension of justice, the virtue which by definition is oriented towards the common good and the good of one's neighbor. The principle of solidarity makes the people of today more aware of their obligations towards the society to which they belong or wish to belong for promoting the requirements that make possible the living of human existence, such as the cultural heritage, material and immaterial goods, and all scientific and technological knowledge that brought about the human development²⁵.

A special field of reality which verifies our ideas about hospitality and solidarity is the attitude towards immigrants and refugees. Regarding this topic, the Christian social teachings suggest that we have to distinguish between general assistance, which is the first in chronological order and remains limited, and specific assistance, with long-term projects of assistance, and the integration as such, a long-term objective. Regardless of the stadium of assistance in which the immigrants are, hospitality and charity manifested towards them has to go hand in hand with observing the legitimate order, the legality and social safety. Only when subjected to clear and precise rules, only

²⁵ Cf. *Compendium*, n. 192-195.

when immigrants' code of good manners is observed, the migrating flux can constitute an advantage both for the immigrants and for the host countries.

In view of promoting the common good of all and every person, it should be born in mind the distinction between that which is urgent and that which is important in the assistance of immigrants. Thus, urgent are shelter and food for lodging the immigrants, the centers for receiving them, the first sanitary and economic aid. But also important are the houses for specific receiving, where the process of progressive integration begins, with the family reunion, the education of the children, finding a house and a job, etc²⁶. Finally, there has to be made a distinction between the assistance granted to the Christians immigrants and to the non-Christians. From the immigrants' code of good manners, we retain that when receiving Catholic immigrants, promoting linguistic, cultural and ethnic diversity is recommended. Hospitality manifested towards the immigrants of another religion one have to bear in mind the following main principle, i.e. the principle of reciprocity within the relations with the non-Christian faithful. It implies the parity of Christians and non-Christians in matter of rights and obligations, both in the host country and in the country or origin; promoting justice in juridical-religious relations; everyone should become the advocate of the rights of minorities within his own majority religious community; finally, the right to religious freedom in non-Christian countries²⁷. However, the fundamental recommendation addressed to all Christian is that of being hospitable, promoting the culture of encounter and of solidarity with the foreigners.

Towards a New European Humanism

The crises with which Europe is being confronted today can be seen as signs of a crisis of growth or of rejuvenating. Without doubt

²⁶ Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR THE PASTORAL CARE OF MIGRANTS AND ITINERANTS, Instruction *Erga migrantes caritas*, Vatican City, 2004, n. 42-43.

²⁷ Cf. *Erga migrantes caritas*, n. 61-64.

Tolerance, Dialogue and Hospitality in Europe, Today

European humanism is in the process of re-configuring itself, but in order that Europe could remain united and become rejuvenated, it should first be capable of passing from the culture of suspicion to the culture of tolerance, then to the culture of dialogue, and finally to the culture of hospitality. Facing the tremendous changes that are taking place at this moment, the value of tolerance and the value of dialogue seem insufficiently solicitant for finding effective solutions to the challenges with which the European world is being confronted. I personally believe in the value of hospitality and in its civilizing capacity. I believe in the hospitality's code of good manners. I believe in the dynamics of hospitality which can animate new processes of integration and transformation. Due to the fact that solidarity is a form of love, and only love is creative, as we know love has imagination, I believe that Europe could become a family of peoples living in love. So, if we'll try to move step by step from the culture of suspicion to the culture of hospitality, thinking together, living together in solidarity, I believe that we could have a more human life in our own country and the European Union could be more united.

Ospitalitatea și întrajutorarea în comunitatea creștină primară: practică și motivație teologică

Tarciziu Hristofor ȘERBAN*

Abstract

Hospitality has always been, and it still is, a fundamental component of social life. The question remains what is one's motivation for being hospitable with those in need. In most cultures we find this principle (in more or less similar versions) Do for the others just what you want them to do for you! (Mt 7:12 and Lk 6:31). As a consequence of its past experiences Israel bore in mind at least two fundamental motivations: Abraham's model of hospitality (Gen 18) and the historical period during which the whole people passed through difficulties: Remember that you have also been a slave in the Land of Egypt... (Dt 5:15). Christian spirituality borrowed these motivations. To them new ones were added, inspired from the words and gestures of Jesus Christ. The most relevant example and reason suggested by Jesus is the washing of the feet (Jn 13:1-17) as an attitude of respectful serving, a gesture possibly borrowed from the ritual of receiving one's guests.

Keywords: hospitality, Israel, motivation, Jesus, receiving guests.

Ospitalitatea a fost mereu o componentă importantă a vieții socio-religioase a Poporului ales. Situații foarte variate făceau necesară solidaritatea între persoane și între comunități astfel încât, de la simplul gest de „a întinde o mână” în ajutorul celor ce se află în dificultate s-a ajuns la un adevărat ritual, care avea la bază o profundă motivație teologică. Într-adevăr, potrivit textelor biblice, de ospitalitate aveau nevoie îndeosebi cei care se vedeau obligați să-și părăsească casele și să călătorească (cazul ismaeliților care fac negoț,

* Tarciziu Șerban este profesor de științe biblice (Noul Testament), la Facultatea de Teologie Catolică a Universității București.

cf. Gen 37,25 sau cazul Sfintei Familii de la Nazaret nevoită să meargă la Betleem cu ocazia recensământului, *cf. Lc 2,7¹*) ori să se strămute în alte locuri în încercarea de a-și întemeia o nouă viață (cazul levitului din Betleem, venit în Efraim, în casa lui Micayehu care îl primește și îl integrează în familie, *cf. Jud 17,7-13*; v. și *Jud 19,16-21*), din cauza persecuțiilor (cazul tânărului Moise care, nevoit să fugă din fața urmăritorilor, primește ospitalitate în casa preotului din Madian, *cf. Ex 2,16-22*), din cauza calamităților naturale (cazul familiei lui Elimelec nevoită să se refugieze în Moab din cauza secetei prelungite, *cf. cărții lui Rut 1,1*), din cauza războiului (cazul refugiaților din Regatul de Nord după cucerirea Samariei din 722 î. Cr. sau al refugiaților iudei în Egipt cu ocazia cuceririi Ierusalimului în 587 î. Cr.). O parte a legislației veterotestamentare îi îndeamnă pe localnici să se comporte bine față de străini dat fiind că și ei au fost, cândva, străini (*Dt 5,14-15*).

Modelul prin excelență de persoană ospitalieră este Abraham. Episodul din cartea *Gen 18*, în care patriarhul îi întâmpină și îi ospătează pe cei trei călători, va deveni o referință atât în iudaism cât și în creștinism:

Gen 18,1-5: Abraham și-a ridicat ochii, a privit și, iată, trei bărbați stăteau în picioare în fața lui. I-a văzut și a alergat de la intrarea în cort ca să-i întâmpine și s-a aplecat până la pământ și a zis: „Doamne, dacă am aflat har în ochii tăi, nu trece pe lângă slujitorul tău! Să se aducă puțină apă. Vă veți putea spăla picioarele și să vă odihniți sub copac. Eu voi lua o bucată de pâine ca să prindeți la inimă înainte de a pleca mai departe, de vreme ce ați trecut pe la slujitorul vostru”. Ei i-au zis: „Fă așa cum ai spus!”.

Răsplata pentru generozitatea sa a fost promisiunea fiului mult așteptat.

¹ Trebuie remarcat faptul că, în antichitate, puteau fi întâlnite un soi de hanuri doar pe drumurile comerciale.

Ospitalitatea și întrajutorarea în comunitatea creștină primară: practică și motivație teologică

În iudaism, importanța ospitalității, mai ales în favoarea celor aflați în nevoie, este subliniată, printre alții, de către Iose ben Iohanan atunci când afirmă: *Lasă-ți casa larg deschisă și tratează-i pe săraci ca pe membrii ai familiei (Pirke Avot 1,5)*. Așadar, un astfel de text acreditează tema teologică potrivit căreia prin oaspeți Dumnezeu intră în casă și aduce binecuvântarea sa. Prin urmare rabinii au elaborat o seamă de reguli de primire și slujire a oaspeților (de ei se va ocupa gazda și nu vreun servitor), dar și reguli pentru invitați de exprimare a recunoștinței (implorarea de binecuvântări în favoarea gazdelor).

Spre o viziune creștină a ospitalității și întrajutorării

Proape toate textele *Noului Testament* conțin îndemnuri, învățături ori evocări ale ospitalității practice în comunitatea creștină.

A. a. În textul din *Epistola către Evrei* (13,2) – *Nu uitați ospitalitatea, căci datorită ei unii i-au primit, fără a-și da seama, pe îngeri* – autorul face aluzie cel mai probabil la figura lui Abraham care s-a arătat atât de binevoitor cu cei trei călători ce treceau pe dinaintea cortului său². O astfel de referință atestă faptul că primii creștini au moștenit și au păstrat cu grijă patrimoniul spiritual al iudaismului în materie de ospitalitate. Totuși, numeroasele învățături și gesturi ale lui Isus au stat la baza unor noi motivații teologice pentru ospitalitatea ce urma a fi pusă în practică de către creștini. Astfel, în evanghelia sfântului Matei (25,35s) Isus enunță un criteriu fundamental în funcție de care vor fi judecați toți oamenii la Judecata de la sfârșitul timpurilor:

Veniți, binecuvântații Tatălui meu, moșteniți împărăția pregătită pentru voi de la întemeierea lumii, căci am fost flămând și mi-ați dat să

² Dacă tradiția veche vede în cei trei călători poposiți la Abraham pe Dumnezeu însuși, relecturile tardive i-au identificat pe cei trei călători cu îngeri. Această înlocuire se realizează pe fondul aprofundării revelației cu privire la transcendența și sfințenia divină.

mănânc; am fost însetat și mi-ați dat să beau; străin am fost și m-ați primit; gol și m-ați îmbrăcat; bolnav și m-ați căutat; în temniță am fost și voi ați venit la mine.

În toate situațiile evocate de Isus recunoaștem grija lui pentru cei aflați în nevoi, între care sunt incluși străinii. Aceștia au nevoie, pe lângă o primire respectuoasă, de hrană pentru a li se potoli foamea, de apă pentru a li se potoli setea, de îmbrăcăminte dacă sunt goi, de îngrijire dacă sunt bolnavi.

Ceea ce ne atrage atenția în mod deosebit la această apreciere pozitivă a comportamentului celor dreți este motivația, pe deplin teologică, expusă în răspunsul dat de Judecătorul suprem la întrebarea lor: *Când te-am văzut străin și te-am primit...?* Tot ce ați făcut unuia dintre frații mei cei mai mici, mie mi-ați făcut (*Mt 25,38.40*). Cu alte cuvinte, ospitalitatea acordată unui străin capătă, pe lângă o dimensiune socială și una teologico-religioasă întrucât în ei este primit și slujit însuși Judecătorul suprem, Cristos.

Să remarcăm faptul că textul nostru, deși are o punere în scenă foarte diferită, se situează foarte bine în linia tradițională a spiritualității iudaice care vede în slujirea străinului o slujire acordată lui Dumnezeu însuși, aidoma slujirii lui Abraham. Totuși, particularitatea acestui text constă în aceea că identificarea străinului nu se mai face cu Dumnezeu, ca în textul din cartea Genezei ori în celelalte relecturi din iudaism, ci cu Cristos. O astfel de identificare a fost posibilă în măsura în care Isus Cristos anunța că, după învierea și gloriificarea lui la dreapta Tatălui, i se va da toată puterea în cer și pe pământ, inclusiv puterea de a înfăptui judecata universală.

Un alt text care se situează în aceeași linie cu spiritualitatea iudaică este cel din cartea Apocalipsului sfântului Ioan (3,20): *Iată, eu stau la ușă și bat. Dacă cineva ascultă glasul meu și-mi deschide ușa, voi intra la el și voi sta la masă cu el și el cu mine.* În acest verset Domnul lasă deschisă opțiunea celui din casă ca să deschidă ușa și să acorde ospitalitate celui care i-o solicită. Acceptarea celui care bate la

*Ospitalitatea și întraajutorarea în comunitatea creștină primară:
practică și motivație teologică*

ușă reprezintă o șansă pentru cel dinăuntru, șansă care ar putea să nu se mai repete.

b. Dintr-o parabolă rostită de Isus putem deduce cât de adânc înrădăcinată era responsabilitatea de a acorda ospitalitate călătorilor. Atunci

[Isus] le-a spus: „Dacă unul dintre voi are un prieten și merge la el la miezul nopții și-i spune: «Prietene, împrumută-mi trei pâini pentru că un prieten al meu a sosit la mine dintr-o călătorie și nu am ce să-i pun înainte», și dacă cel dinăuntru îi răspunde: «Nu mă deranja; ușa este deja închisă și copiii sunt cu mine în pat, nu pot să mă scol să-ți dau», vă spun, chiar dacă nu se va scula să-i dea pentru că îi este prieten, pentru insistența lui se va scula și-i va da ceea ce-i trebuie” (Lc 11,5-6).

Isus a rostit această parabolă în contextul unei învățături despre rugăciune pentru a sublinia una din trăsăturile ei fundamentale: insistența. Cel care se roagă nu trebuie să se descurajeze atunci când nu primește răspuns imediat, ci trebuie să stăruie în rugăciune. Parabola, însă, conține și o învățatură despre ospitalitate. Modul insistent în care gazda îi cere în miez de noapte unui prieten cele trei pâini pentru a avea ce să pună înaintea călătorului sosit în casa lui, denotă cât de gravă este datoria ospitalității. A nu se achita de această datorie atrăgea asupra gazdei o foarte mare dezonoare.

E drept că această parabolă reflectă mentalitatea societății iudaice din timpul lui Isus. Totuși, preluată ca atare în evanghelia sfântului Luca pentru comunitatea sa, de la sfârșitul secolului I, alcătuită în cea mai mare parte din creștini proveniți dintre neamuri, demonstrează că datoria ospitalității era la fel de mare. Alte texte neotestamentare o vor confirma cu prisosință.

c. La fel de important ca datoria de a acorda ospitalitate călătorilor și străinilor era modul de a îndeplini oficiile de gazdă. Astfel, fiind invitat în casa unui farizeu renumit, pe nume Simon, Isus îi reproșează modul în care l-a primit:

... întorcându-se către femeia [păcătoasă], i-a spus lui Simon: „Vezi femeia aceasta? Am intrat în casa ta și tu nu mi-ai turnat apă pe picioare; ea, însă, mi-a ȳdat picioarele cu lacrimi și mi le-a șters cu părul ei. Sărut nu mi-ai dat; ea, însă, de când a intrat, nu a încetat să-mi sărute picioarele. Tu nu mi-ai uns capul cu untdelemn, ea însă mi-a uns picioarele cu miresme (Lc 7,44-46).

Dincolo de incidentul iscat în timpul ospățului oferit de acest farizeu, care îi reproșă, în gând, ce-i drept, lui Isus că a acceptat în preajma lui prezența unei femei cu reputație răufamată, se întrevăd elementele principale ale unui „ritual” de primire al oaspeților. Potrivit acestui ritual, gazdei îi revenea obligația de a spăla picioarele musafirului, de a-i acorda o sărutare și de a-i unge capul cu untdelemn. Toate aceste gesturi pe care gazda trebuia să le facă din clipa în care musafirii intrau în casa lui, alături probabil de altele din timpul ospățului, scot în evidență importanța de care trebuia să se bucure orice musafir și, în acelaș timp, obligația de slujire ce îi revenea celui care oferea ospitalitate. Într-un astfel de ritual care acordă un loc de cinste musafirului și îi impune gazdei obligația slujirii, întrezărim elementele principale propuse de *Gen* 18,1-5, unde Abraham apare ca model de persoană ospitalieră care s-a pus în slujba călătorilor ce s-au oprit la intrarea cortului său. O remarcă totuși se impune: musafirul era Isus însuși. Prin urmare, gesturile de lipsă de respect ale aceluși farizeu echivalează nu doar cu o încălcare gravă a regulilor ospitalității, ci chiar cu o desconsiderarea a persoanei lui Cristos și a mesajului său.

Odată în plus, ghicim preocuparea evanghelistului de „a implementa” în comunitatea sa atitudini ospitaliere care să includă recunoașterea demnității oricărei persoane primite în casă sau în comunitate și slujirea ei aidoma Domnului.

Totuși, episodul care prezintă gestul cel mai elocvent de slujire ospitalieră săvârșit de Isus și sugerat apostolilor și ucenicilor săi este cel din capitolul *In* 13,1-17:

Ospitalitatea și întraajutorarea în comunitatea creștină primară: practică și motivație teologică

Înainte de sărbătoarea Paștelui, știind Isus că îi venise ceasul său ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubindu-i pe ai săi care erau în lume, până la sfârșit i-a iubit.

În timpul cinei, cum diavolul pusese deja în inima lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, să-l trădeze, știind că toate le-a dat Tatăl în mâinile sale și că de la Dumnezeu a ieșit și că la Dumnezeu merge, s-a sculat de la cină, și-a pus hainele deoparte și, luând un ștergar, s-a încins. Apoi a turnat apă într-un vas de spălat și a început să spele picioarele ucenicilor și să le șteargă cu ștergarul cu care era încins.

A venit deci la Simon Petru; acesta i-a spus: „Doamne, tu să-mi speli picioarele?” Isus a răspuns și i-a zis: „Ceea ce fac eu tu nu știi încă, dar vei înțelege după aceasta”. Petru i-a spus: „Nu-mi vei spăla picioarele în veci!” Isus i-a răspuns: „Dacă nu te voi spăla, nu vei avea parte cu mine”. Simon Petru i-a spus: „Doamne, nu numai picioarele mele, ci și mâinile și capul”. Isus i-a zis: „Cine a făcut baie nu trebuie să-și spele decât picioarele, căci este curat în întregime. Și voi sunteți curați, dar nu toți”. Căci îl știa pe cel care avea să-l trădeze; de aceea a spus: „Nu toți sunteți curați”.

După ce le-a spălat picioarele, și-a luat hainele, s-a așezat iarăși la masă și le-a spus: „Înțelegeți ce am făcut pentru voi? Voi mă numiți «Învățător» și «Domn» și bine spuneți, pentru că sunt. Așadar, dacă eu, Domnul și învățătorul, v-am spălat picioarele, și voi trebuie să vă spălați picioarele unii altora. Căci v-am dat exemplu ca și voi să faceți așa cum v-am făcut eu. Adevăr, adevăr vă spun: nu este servitorul mai mare decât stăpânul său și nici trimisul mai mare decât cel care l-a trimis. Știind acestea, fericiți sunteți dacă le faceți.

În acest episod, Isus se folosește de unul din elementele „ritualului” de primire al unui oaspete pentru a oferi apostolilor și ucenicilor o învățătură fundamentală pentru viața comunității: gestul spălării picioarelor. Într-o familie, în mod obișnuit, revenea sclavului obligația de a spăla picioarele stăpânului. Isus, făcând trimitere la gestul spălării picioarelor din „ritualul” ospitalității, cere ca cel care se vrea a fi cel dintâi în comunitate să se situeze în ipostaza celui care face „oficiile de gazdă”. Or, pentru a descrie în concret fiecare detaliu al gestului săvârșit de Isus, evanghelistul face apel la un limbaj al

teologiei pascale ce îi e propriu: *știind Isus că îi venise ceasul... iubindu-i pe ai săi, până la sfârșit i-a iubit... s-a sculat de la cină, și-a pus hainele deoparte și... s-a încins... După ce le-a spălat picioarele, și-a luat hainele, s-a așezat iarăși la masă...* Cu alte cuvinte, evanghelistul încarcă un gest simplu de slujire cotidiană cu întreaga teologie pascală: fiecare gest de slujirie trebuie să fie făcut cu acea iubire pe care a manifestat-o Isus în momentul dăruirii de sine, dăruire simbolizată prin „dezbrăcarea de haine”. Procedând doar în acest fel își redobândește viața, redobândire simbolizată prin „reluarea hainelor”. Încingându-se cu ștergarul, Isus sugerează asumarea acestei slujiri „pascale” care conduce la înviere, la o viață nouă în comunitate.

B.a. Mai multe texte din evangheliile menționează faptul că Isus, de-a lungul activității sale, a fost primit în casele anumitor persoane ori în cetăți fiind perceput ca un profet, iar mesajul său evanghelic ca *învățătură nouă vestită cu autoritate (Mt 7,28-29)*. Astfel:

Lc 10,38: Pe când mergeau, [Isus împreună cu ucenicii săi] au intrat într-un sat. Acolo l-a primit în casa ei o femeie cu numele de Marta.

Lc 19,5-6: Când a ajuns în acel loc (Ierihon), Isus și-a ridicat ochii și i-a spus: „Zahee, coboară repede pentru că astăzi trebuie să rămân în casa ta”. El a coborât îndată și l-a primit cu bucurie... Astăzi s-a făcut mântuirea acestei case.

In 4,40: Așadar, când au venit la el, samaritenii l-au rugat să rămână la ei, iar el a rămas acolo două zile.

In 4,45: Când a ajuns [Isus] în Galileea, galileenii l-au primit bine, pentru că văzuseră toate câte făcuse la Ierusalim, la sărbătoare, căci și ei fuseseră la sărbătoare.

b. Există și situații în care Isus, pentru aceleași motive, este respins. Astfel:

Mc 5,16-17: Relatează cazul locuitorilor din Gherasa care, văzând vindecarea posedatului, au început să-l roage să plece din ținuturile lor.

Ospitalitatea și întrajutorarea în comunitatea creștină primară: practică și motivație teologică

Lc 9,52: O atitudine similară față de Isus și de ucenicii săi au și samaritenii. Aceștia nu l-au primit pentru că se îndrepta spre Ierusalim.

C. Atitudinea ospitaliară sau inospitalieră față de Isus va fi resimțită și de către apostoli și ucenici de-a lungul misiunilor încredințate lor de a vesti Împărăția cerurilor. Astfel, în capitolul 10 al evangheliei sfântului Matei, Isus le dă celor 12 apostoli pe care îi trimite pentru prima oară în misiune, mai multe recomandări. Printre recomandările finale Isus îi asigură pe cei doisprezece că:

Cine vă primește pe voi pe mine mă primește, iar cine mă primește pe mine îl primește pe acela care m-a trimis. Cine primește un profet pentru că este profet va primi răsplata profetului, iar cine primește un drept pentru că este drept va primi răsplata celui drept. Cine va da de băut, fie și numai un pahar cu apă rece, unuia dintre aceștia mici pentru că este ucenic, adevăr vă spun, nu-și va pierde răsplata.

Aceste recomandări pun în evidență statutul apostolilor pe durata misiunii. În calitate de emisari, ei îl reprezintă pe Cel care i-a trimis. Or, Isus, care i-a trimis, știindu-se trimisul Tatălui, le impune convingerea că, în misiunea lor, ei îl reprezintă pe Dumnezeu însuși, iar mesajul pe care ei îl transmit vine de la Dumnezeu. Prin urmare, primirea lor și a mesajului lor echivalează cu primirea lui Dumnezeu și a mesajului său. Astfel, misiunea lor capătă o componentă teologică. De aceea ospitalitatea manifestată față de ei capătă o valoare aparte.

Între consemnele de comportament oferite de Isus apostolilor și ucenicilor trimiși în misiune există câteva date pentru situațiile în care vor fi refuzați:

Dacă unii nu vă primesc, ieșiți din cetatea aceea, scuturați-vă praful de pe picioare ca mărturie împotriva lor (*Lc 9,5; v. și Mt 10,14*) sau Dacă intrați într-o cetate și nu vă primesc, ieșiți în piețele ei și spuneți: „Chiar și praful care s-a prins de picioarele noastre din cetatea voastră îl scuturăm împotriva voastră. Dar să știți aceasta: împărăția

lui Dumnezeu este aproape”. Vă spun că în ziua aceea va fi mai ușor pentru Sodoma decât pentru cetatea aceea (Lc 10,10-12).

Ospitalitatea și întrajutorarea creștină în Comunitatea primară

Comunitatea formată la Ierusalim în ziua de Rusalii s-a confruntat cu numeroase situații cărora a fost nevoită să la facă față: creșterea progresivă a membrilor proveniți, mai întâi, din rândul iudeilor autohtoni iar, mai apoi, și din rândul iudeilor proveniți din diaspora (v. *Fap* 6,1); asumarea, după crearea de noi comunități creștine, a statutului de „Biserică mamă” ceea ce va presupune primirea celor veniți să se consulte cu „stâlpii” Bisericii (*Gal* 2,9); calamitățile naturale (*Fap* 11,27-28) și sociale (de exemplu, situația precară a membrilor comunității aflați în refugiu la Petra după cucerirea Ierusalimului din anul 70). Astfel de situații presupuneau formularea unei motivații și crearea unor „slujiri” care să le gestioneze.

A. Sfântul Iacob în epistola sa atrage atenția asupra modului în care cei care pretind că au credință trebuie să se poarte față de cei care se află în situații limită și vin să ceară ajutor: *Dacă un frate sau o soră sunt lipsiți de îmbrăcăminte și de hrana de toate zilele și cineva dintre voi le-ar spune: „Mergeți în pace, încălziți-vă și săturați-vă”, dar nu le dați cele necesare pentru trup, ce folos? La fel și credința, dacă nu are fapte, este moartă în ea însăși (Iac 2,15-17)*. Așadar, credința în Cristos reprezintă o suficientă motivație de a întinde o mână celor care vin să ceară ajutor.

O primă „slujire” a fost creată și motivată, potrivit cărții Faptele Apostolilor (6,1-6), în felul următor:

În zilele acelea, crescând numărul ucenicilor, eleniștii murmurau împotriva evreilor pentru că văduvele lor erau trecute cu vederea în slujirea de fiecare zi. Atunci, cei doisprezece au convocat adunarea ucenicilor și au spus: „Nu este bine ca noi să lăsăm la o parte cuvântul lui Dumnezeu pentru a sluji la mese. De aceea, fraților, căutați dintre voi șapte bărbați cu nume bun, plini de duh și înțelepciune, pe care să-i rânduiim pentru această slujire. Iar noi vom stăruî în rugăciune și

*Ospitalitatea și întraajutorarea în comunitatea creștină primară:
practică și motivație teologică*

în slujirea cuvântului”. Și a plăcut cuvântul acesta întregii adunări și i-au ales pe Ștefan, bărbat plin de credință și de Duhul Sfânt, pe Filip, pe Prohor, pe Nicanor, pe Timon, pe Parmenas și pe Nicolae, prozelit din Antiohia. Pe aceștia i-au adus înaintea apostolilor care, după ce s-au rugat, și-au pus mâinile asupra lor.

În acest text trebuie remarcat faptul că tocmai față de iudeo-creștinii proveniți din diaspora (eleniștii), veniți la Ierusalim cu ocazia marilor sărbători iudaice (încă frecventate de iudeo-creștini) sau stabiliți aici pe durată nedeterminată, se manifestă o lipsă de ospitalitate. O astfel de anomalie avea să fie corectată prin crearea primei structuri caritativ-ospitaliere: diaconia. Ulterior, potrivit epistolelor pastorale (1,2 *Tim*; *Tit*) și celor catolice (*Iac*; 1,2 *Pt*; 1,2,3 *In*; *Iuda*), toți membrii comunității, dar mai ales episcopii trebuiau să dea dovadă de ospitalitate față de frații plecați în misiune, iar persoanele disponibile, mai ales văduvele, alcătuind o structură diaconală, să îndeplinească slujirile ospitaliere:

1Tim 3,2: Episcopul trebuie să fie fără reproș, bărbatul unei singure soții, sobru, înțelept, cuviincios, ospitalier...

Tit 1,7-8: Căci episcopul, ca administrator al lui Dumnezeu, trebuie să fie fără cusur: să nu fie arogant..., ci ospitalier, iubitor de bine...

3In 5-10 semnaleză, în schimb, o situație regretabilă în care tocmai conducătorul unei Biserici încalcă îndatoririle ce îi revin:

Iubitule, tu arăți credință în ceea ce faci pentru frați și chiar pentru străini. Aceștia au dat mărturie despre iubirea ta în fața Bisericii. Vei face bine ajutându-i în călătoria lor într-un mod vrednic de Dumnezeu. Căci au plecat pentru numele lui, fără să primească nimic de la păgâni. Așadar, noi trebuie să le venim în ajutor acestora, ca să devenim colaboratori cu ei în adevăr. Am scris ceva Bisericii, dar Diotref, căruia îi place să fie primul dintre ei, nu ne primește. De aceea, dacă voi veni, îi voi aminti faptele pe care le face răspândind cuvinte rele despre noi; și, ca și când aceasta nu i-ar ajunge, nu numai că el nu-i primește pe

frați, ci și pe cei pe care ar vrea [să-i primească], el îi persecută și-i dă afară din Biserică.

1Tim 5,9-10: Ca să fie înscrisă între văduve, să nu aibă mai puțin de șaiszeci de ani, să fi fost soția unui singur bărbat, să aibă mărturie pentru faptele ei bune, dacă a crescut copii, dacă a fost primitoare, dacă a spălat picioarele sfinților, dacă i-a ajutat pe cei necăjiți, dacă s-a ținut de orice fel de faptă bună.

Oricum, cuvântul de ordine în toate Bisericile era cel exprimat de sfântul Petru în prima sa epistolă (*1Pt 4,9*): *Practicați ospitalitatea unii față de alții, fără plângeri.*

B. Ca să vină în sprijinul creștinilor din a doua generație creștină, sfântul Luca oferă în cartea Faptele apostolilor mai multe exemple ale modului în care unii creștini din prima generație s-au comportat față de misionarii care aveau nevoie de ospitalitatea comunităților deja constituite. Iată două exemple în acest sens:

Fap 16,15 – Lidia, vânzătoarea de purpură din Filipi, imediat ce se deschide Cuvântului evanghelic și primește botezul cu întreaga ei casă, îi invită pe Paul și pe însoțitorii săi să poposească la ea: *După ce a fost botezată ea și casa ei, ne-a invitat, zicând: „Dacă ați considerat că sunt credincioasă Domnului, veniți și rămâneți în casa mea!” Și ne-a obligat să acceptăm.*

Fap 16,33-34 – La fel va face și șeful închisorii din Filipi. Impresionat de faptul că Paul și Sila nu au încercat să evadeze în urma cutremurului de pământ, impresionat și de evanghelia predicată de Paul gardianul, *luându-i chiar în ceasul acela din noapte, le-a spălat rănile și îndată a fost botezat el și toți ai lui. I-a dus apoi în casă, a pus masa și s-a bucurat cu toată casa pentru că a crezut în Dumnezeu.*

Astfel de atitudini sunt evocate și în epistolele pauline. O evocare impresionantă, însoțită și de o motivație teologică ne este oferită în *Gal 4,14* unde apostolul laudă modul în care l-au primit pe el și mesajul evanghelic predicat de el: *... și totuși nu ați arătat nici dispreț și nici dezgust față de trupul meu care [putea fi] pentru voi o încercare, ba dimpotrivă, m-ați primit ca pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Cristos Isus.*

*Ospitalitatea și întraajutorarea în comunitatea creștină primară:
practică și motivație teologică*

La fel de impresionantă este și evocare din epistola către *Filipeni* (4,15-19):

Știți și voi, filipenilor, că la începutul evangheliei, atunci când am plecat din Macedonia, nicio Biserică nu m-a ajutat cu vreo donație în bani, decât numai voi. Chiar și atunci când eram în Tesalonic, voi mi-ați trimis o dată, chiar de două ori, cele de trebuință. Nu că aș căuta darul vostru, dar caut rodul care face să sporească folosul vostru, căci am de toate și îmi sunt de prisos. Am fost îndestulat când am primit prin Epafrodit ceea ce mi-ați trimis, ca o bună mireasmă, jertfă primită și plăcută lui Dumnezeu. Iar Dumnezeul meu va avea grijă să suplinească orice trebuință a voastră după bogăția măririi sale în Cristos Isus.

Aceiași generozitate și ospitalitate apostolul Paul o va cere filipenilor (*Fil* 2,29) pentru colaboratorul său Epafrodit – *Primiți-l, deci, [pe Epafrodit] în Domnul, cu toată bucuria!* – sau lui Filemon pentru Onesim, sclavul evadat, dar recuperat și botezat de el în închisoare – *Deci, dacă mă consideri părtaș [în credință] cu tine, primește-l [pe Onesim] ca pe mine însumi. Totodată, pregătește-mi loc de cazare căci sper să vă fiu dăruit datorită rugăciunilor voastre (Flm 17.22).* Să remarcăm faptul că apostolul adaugă aproape de fiecare dată câte o motivație: filipenii să-l primească pe Epafrodit *în Domnul și cu toată bucuria*, iar Filemon să-l primească pe Onesim *ca pe Paul însuși, care este părtaș în credință.*

Nu în ultimul rând, Paul dă câteva consemne comunităților din Roma referitor la modul în care acestea trebuie să se comporte față de misionari, în general, și față de cei care și-au dedicat întreaga viață slujirii ospitaliere. Iată două exemple:

Rom 12,13: Luați parte la trebuințele sfinților! Practicați ospitalitatea!

Rom 16,1-2.12: V-o încredințez pe Febe, sora noastră, care este și slujitoare a Bisericii din Cancreea, ca să o primiți în Domnul într-un mod vrednic sfinților și să o ajutați în tot ce-ar avea nevoie, căci și ea i-a ajutat pe mulți, chiar și pe mine. Salutați-le pe Trifena și pe Trifosa,

care se străduiesc pentru Domnul, și pe iubita Persida, care s-a străduit mult în Domnul.

Dacă primul text are un caracter normativ, cel de-al doilea comportă o încărcătură emoțională aparte. Într-adevăr, pomenind numele celor patru colaboratoare, Febe, Trifena, Trifosa și Persida, apostolul Paul aduce un elogiu emoționant, binemeritat unor persoane care și-au dedicat toate energiile de care erau capabile, și-au dedicat viețile în întregime pentru Domnul. Febe pare să fi ajuns la vârsta când nu mai poate munci ca altădată. Acum ea are nevoie să fie ajutată. Merită să primească acel minim necesar după ce o viață întreagă a slujit unei cauze în felul în care a putut cel mai bine, ca o adevărată soră.

Concluzii

Această evocare a câtorva texte biblice reprezentative pentru teologia și spiritualitatea iudaică, în general, și cea creștină, în special, a pus în evidență imperativitatea ospitalității și a întrajutorării. Situațiile de dificultate pot fi foarte diferite. Cei care le traversează au nevoie de sprijinul semenilor pentru mai multe motive identificate și formulate în paginile Sfintei Scripturi.

Textele veterotestamentare au reținut cel puțin două motive care să determine pe orice om să acorde sprijin semenului său, inclusiv celui străin:

1. În orice străin care are nevoie de ajutor și de ospitalitate se află Dumnezeu însuși *Gen* 18,1-5. De altfel, Abraham, protagonistul acestui episod, va deveni modelul prin excelență atât pentru iudei cât și pentru creștini.

2. Înainte de a fi fost locuitor al țării și posesor al pământului primit ca moștenire, Israel a fost străin și pribeag (*Dt* 5,14-15). De altfel, textele sapiențiale și cele de spiritualitate vor evoca faptul că omul este un simplu călător pe pământ.

Textele neotestamentare denotă faptul că spiritualitatea creștină a integrat patrimoniul motivațional al iudaismului în materie de

*Ospitalitatea și întraajutorarea în comunitatea creștină primară:
practică și motivație teologică*

ospitalitate și întraajutorare, aducându-i totuși modificări substanțiale rezultate din aprofundarea învățăturilor și gesturilor săvârșite de către Isus Cristos. Astfel:

1. Orice ajutor acordat celui în nevoi ori în dificultate este oferit de fapt lui Cristos (*Mt 25,38.40*).

2. Cristos lasă libertate tuturor în a-l primi sau nu (*Ap 3,20*).

3. Orice efort făcut pentru a oferi o slujire ospitalieră poartă amprenta teologiei pascale (*In 13,1-17*).

4. Primirea și sprijinirea apostolilor lui Cristos în misiunea lor de vestire a Împărăției cerurilor echivalează cu primirea lui Cristos însuși și acceptarea mesajului său (*Mt 10,40*).

5. Orice ajutor ospitalier trebuie acordat *în Domnul și cu bucurie* (*Fil 2,29*). El trebuie să fie o concretizare a credinței (*Iac 2,15-17*).

6. Trebuie arătată recunoștință și sprijin celor care și-au consacrat viața ajutorării celor nevoiași (*16,1-2.12*).

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

Elvira GROZA*

Abstract

The work deals with the problem of hospitality on the limit between right and moral obligation because hospitality is grasped as a fundamental axis in the cartesian system of an international politic which leads to the emergence of a pacifist community. The sphere of right turns hospitality into a law and implicitly denies it as a moral duty, which is the reason why a deconstruction of formal and conditional hospitality is required. The author considers that deconstruction enables the constitution of an aporetic hospitality which can free the community from the ideal of communion, at the same time protecting humanity from conflicts against difference and offering protection (beyond asylum) for the victims of these conflicts. The grounds of this authentic hospitality are Kantian deontology, leviathanian Otherness and derridean deconstruction which is an opening towards the occurrence of radical hospitality.

Keywords: hospitality, deconstruction, community, deontology, otherness, gift, aporetic hospitality

Lumea pe care o locuim, în virtutea dreptului la egală posesie a suprafeței Pământului, se transformă într-un spațiu al conflictelor împotriva diferenței care, în fond, sunt conflicte împotriva umanității. Este prea târziu pentru contemplație sau pentru proiecția unei păci eterne (kantiană sau marxistă), filosofia este tacit solicitată să

* Profesor de Filosofie, Oradea; Seminar de Cercetare Interdisciplinară, UBB Cluj Napoca

dezvăluie calea prin care politica internațională poate crea o comunitate cel puțin pacifistă. În contextul actual, unica soluție rămasă este ospitalitatea, primirea celui alt care apare nu ca un străin, ci ca o emblemă a alterității care trebuie întâmpinată. Încercarea filosofiei este aceea de a ne arăta că ospitalitatea *se dă* și ca decret de lege, și ca datorie morală, și ca dar necondiționat tocmai prin contaminarea dintre condiționat și necondiționat. Altfel, separarea ospitalității condiționate, formalizată juridic sau moral, de ospitalitatea necondiționată care este evenimentul unui dar radical, ne va aduce în capcana (în care cade sfera dreptului) de a transforma ospitalitatea în lege, negând-o implicit ca obligație morală, de a o confisca la nivel de datorie morală (discursurile cosmopolite), blocând survenirea ei ca dar... Astăzi ospitalitatea *se dă* ca ostilitate, iar comunitatea este suma identicilor.

Abordarea ospitalității ca soluție prin care se poate reconstrui comunitatea ne trimite mai întâi spre acest tip de interogații: ce înseamnă comunitatea în filosofia și politica actuală? În societatea comunicării generalizate în care există un exces de semnificați fără semnificații, comunitatea tinde să fie o formă goală, un simulacru? Mai putem gândi comunitatea ca fapt de a fi în comun, ca un simplu „noi” fără „proiecții identificatoare”? Căutarea răspunsurilor la aceste întrebări implică un ocol atât prin teoriile și practicile politicii actuale, cosmopolite sau nu, cât și o analiză a modului în care comunitatea se poate elibera înspre sensul de împărtășire, locuire comună, simplul fapt de a fi împreună. Ocol care ne va arăta că, de fiecare dată, comunitatea a fost gândită ca o comuniune a celor identici, fie ca protecție împotriva diferenței, fie ca o proiecție în care diferența a fost anulată, însă niciodată comunitatea nu a fost înțeleasă ca *ospitalitate a diferenței*, ca gest de primire a alterității care ne aduce împreună. Să le luăm pe rând: comunitatea ca sferă de protecție – stat, națiune – construiește o comuniune ordonată unei suveranități, autoritatea statală, realizată prin ocrotirea celor asemănători prin rasă, etnie, religie și printr-o toleranță de grad zero a diferențelor. În schimb, comunitatea ca proiecție suprastatală sau ca organism internațional

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

tinde să anuleze comunitatea ca sferă de protecție a identicului, dar în fapt diferența se transformă în identitate sub cupola unei proiecții suprastatale de pace și comună bunăstare, așa cum vedem în acțiunile politicilor imanentiste, uniformizatoare. Acest mesaj al toleranței, egalității și democrației în sine anulează diferența și, implicit, umanitatea pentru că a construi o comunitate a identicilor, cetățeni cu drepturi egale, înseamnă a extermina umanitatea care survine permanent. Comunitatea ca fapt de a fi în comun, mai mult ca „împărtășire a finitudinii singularității”, transformă politica într-un gest aflat dincolo de comuniune sub forma co-existenței care să facă posibil evenimentul sensului fiecăruia, un „gest de înnodare a singularităților”¹. Considerăm că problema comunității este tocmai problema umanității care trebuie întâmpinată în diferența celuilalt, iar această problemă a „comunității fără comuniune” are ca soluție ospitalitatea autentică – primirea celuilalt ca emblemă a alterității, nu ca formă de protecție.

I. Construcția ospitalității la nivel formal: limita dintre forța legii și obligația morală. Ospitalitate – hospitality – ostilitate

Prima referire la ospitalitate o găsim în Vechiul Testament (*Ex* 21,12-14) unde se face referire la „cetățile de refugiu” ca cetăți de azil în care erau primiți cei care au comis o crimă involuntară. Aceste cetăți erau un substitut al refugiului original care era spațiul sacru al altarului. Prima formulare a legii naturale a ospitalității îi aparține lui Immanuel Kant în eseu „Spre pacea eternă” și se referă la *dreptul unui străin de a nu fi tratat cu ostilitate la sosirea pe un alt teritoriu, în condițiile în care nu infirmă suveranitatea gazdei*. Trecem peste faptul că acest drept este menționat ca *drept de vizitare* și constatăm prima antinomie: dacă ospitalitatea este necondiționată, gazda își pierde suveranitatea, dacă oaspetele este condiționat, dispare

¹ Jean-Luc NANCY, *Comunitatea absentă*, traducere Emilian Cioc, Idea Design and Print Editura, 2005

ospitalitatea; fie este infirmat dreptul străinului ca oaspete, fie dreptul gazdei ca stăpân. Această formulare cosmopolită kantiană a cărei dezbatere Jacques Derrida o mută la nivel hermeneutic: termenul din formularea originară kantiană folosit pentru gazdă, *Wirtschaft*, are în componența sa termenul de *Wirt*, adică economie, pe care Derrida o interpretează în relație cu *oikonomia*: lege nescrisă a casei ca topos originant și primar al gazdei. Această *oikonomia* pretinde ca oaspetele să fie integrat ca un element al unei structuri primordiale, fără însă ca el să *se simtă ca acasă*. Prin urmare, oricare formalizare juridică, politică sau morală ar trebui să țină cont de situația oaspetelui care este una paradoxală: nevoit să devină un element constitutiv al unei structuri care îi rămâne fundamental străină, el este condamnat și obligat să își amintească în mod constant de „străinătatea” lui. Formularea kantiană cosmopolită a legii ospitalității ar fi trebuit să ne trimită la ospitalitate ca drept natural, deci negativ, dar s-a ajuns la formalizarea ospitalității ca drept pozitiv care stă în puterea statelor, iar negativitatea s-a transformat în condiționarea primirii străinului prin impunerea mai multor interdicții în funcție de statutul care i s-a acordat.

1. Diferențierea nivelurilor de ospitalitate în funcție de statutul gazdă-străin:

a) *ospitalitatea formalizată juridic care se referă la statul-gazdă care primește străinul-imigrant*: obligația ospitalității sprijinită voluntar de către state este legiferată prin *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, articolele 13, referitor la dreptul de emigrare, dar nu și la imigrare, articolul 14, referitor la dreptul de azil și articolul 15, referitor la faptul că orice persoană are drept de cetățenie. Prin urmare, Declarația Universală nu face referire la obligația statelor de a permite intrarea străinilor, deveniți imigranți, ci susține suveranitatea statelor și dreptul acestora de a legifera ospitalitatea astfel încât un drept natural devine protecție facultativă. Iată a doua antinomie: „tensiunea

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

între ospitalitate și suveranitate”² întrucât universalitatea drepturilor omului intră în contradicție cu suveranitatea teritorială. În sistemele internaționale „statele sunt singurele unități legitime ale negocierii ospitalității”³ și se ajunge la condiționarea ospitalității de acordarea cetățeniei. Astfel, indicatorul gradului de primire/ospitalitate a străinului-imigrant în societatea gazdă este disponibilitatea statului gazdă de a-i acorda cetățenia.

Soluția pentru eliminarea tensiunii ospitalitate-suveranitate vine din partea cosmopolitismului actual și constă, pe de o parte, în „constituționalizarea dreptului internațional” pentru a-l îndepărta de acordul statelor, ceea ce înseamnă implicit o trecere de la suveranitate statală la drepturile omului, deci la ospitalitate. De pildă: implicarea ONU în conflicte intra și interstatale pentru a se respecta drepturile omului. Pe de altă parte, o posibilă soluție ar fi conturarea unor insule de cosmopolitism pentru a arăta că depășirea tensiunii suveranitate-ospitalitate este posibilă prin procese de „reiterație democratică”, respectiv renegociere și reformulare a drepturilor omului independent de acordarea cetățeniei. De altfel, cetățenia ca statut privilegiat prin care cineva primește drepturi/ospitalitate se află în proces de dezagregare, de exemplu Germania recunoaște dezirabilitatea imigrării din anul 2000 prin înlocuirea acordării cetățeniei după *jus sanguinicus* cu *jus soli*.

Efectele ospitalității reglementată juridic nu sunt cele așteptate, distincția insideri-outsideri persistă întrucât ospitalitatea nu s-a eliberat de preocuparea pentru violarea suveranității naționale, iar străinii-imigranți încă sunt primiți de către statele gazde cu o ospitalitate artificială pe limita dintre ospitalitate și ostilitate pentru care Derrida a folosit termenul *hostipitality*.⁴ Termen care are originea

² Seyla BENHABIB, *Another Cosmopolitanism*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 22-23

³ *Ibidem*, p. 31

⁴ J. DERRIDA, *Of Hospitality*, Stanford University Press, 2000; și revista *Angelaki*, vol 5, nr. 3, 2000

în *hostis* ale cărui rădăcini sunt latine, dar derivat din doi termeni proto-indo-europeni care înseamnă *străin, oaspete și putere*. Însă, antinomia ospitalitate-suveranitate a rămas, iar întrebarea care răzbate, de la simțul comun trecând prin strategiile cosmopolite și teoriile multiculturalismului este aceasta: străinului care cere adăpost unei comunități nu ar trebui să i se acorde găzduire ca obligație morală în numele umanității?

b) Ospitalitatea ca obligație morală acordată de comunitatea-gazdă străinului ca refugiat

Legislația care ar trebui să confere un drept natural și să implice principii morale, respectiv umanitare mai ales când străinul este refugiat, face vizibilă contradicția dintre recunoașterea unui drept negativ, ospitalitatea, și legiferarea acestuia în manieră pozitivă și pozitivistă, condițiile acordării ospitalității. Astfel, în aceste legiferări pe etape⁵, nu găsim un articol de lege care să confere dreptul natural al străinului, în special refugiat, de a fi primit și fără să se specifice ce primește străinul întâmpinat pe teritoriul statului-gazdă. Jacques Derrida contestă acest cadru strict formal al ospitalității formulat încă de către Kant ca *drept de vizitare*, fără să existe obligația legală de a primi un străin. Derrida propune înlocuirea dreptului de vizitare cu *dreptul de rezidență* în spații speciale ale ospitalității numite „orașe deschise” sau „orașe de refugiu” descrise ca un „oraș echipat cu noi drepturi și o mai mare suveranitate, care să deschidă noi orizonturi ignorate de dreptul internațional”.⁶

⁵ Convenția de la Geneva (1951) definește statutul de refugiat, Protocolul Adițional din 1967 include principiul nereturnării refugiatului țării de origine; Directiva 2004/83/CE precizează condițiile pe care să le îndeplinească apatrizii pentru a primi statut de refugiat; Directiva 83/2004 reglementează cererile de protecție internațională a solicitanților de azil etcetera.

⁶ J. DERRIDA, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London and New York, Routledge, 2001, p. 8

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

Experiența acestei ospitalități ostile, aceeași pentru imigrant sau refugiat, este paradoxală prin faptul că țara oferă refugiu, dar nu oferă adăpost. Ospitalitatea este paralizată la granița cu ostilitatea, ținută captivă în acel topos. Critica ce poate fi adusă acestei formalizări a ospitalității la nivel moral prin etichetarea străinului ca refugiat ar fi din perspectiva diferențierii radicale dintre străin și refugiat presupunând și o atribuire a două atitudini fundamentale diferite proprii fiecăruia: ospitalitate străinului, azil refugiatului. În această distincție se pierde însă esența străinului, și anume înstrăinarea lui, necesitatea lui de a fi adăpostit. Înaintea unei clarificări, este fundamental să accentuăm trăsătura radicală a străinului, alteritatea; străinul vine dintr-o altă lume, incapabilă de a-i oferi adăpost ori azil. El poate fi doar un străin radical și, în același timp, un altul radical. Diferența dintre el și gazdă este mai curând o diferență⁷, o așteptare a unei primiri care să îi amelioreze înstrăinarea, oricum ireversibilă. Montaigne îl definea pe străin ca fiind *cel care s-a născut oriunde altundeva*. Străinul se naște cu înstrăinarea, care poate fi depășită doar prin ospitalitate.

Exemplificare: ospitalitatea în contemporaneitate sau ospitalitatea în cifre

Conform Înalțului Comisariat ONU pentru Refugiați, Organizației Internaționale pentru Migrație și UNHCR (The UN Refugee Agency), la nivel global există 60 milioane de refugiați și strămutați din diverse motive, apoi există aproximativ 40 milioane de refugiați statutar în lume dintre care 6% se află în Europa, iar în ultimul an, 2015, 13 milioane de oameni și-au părăsit casele datorită conflictelor din Siria, Irak, Ucraina, Nigeria, Sudan. Așadar nu vorbim doar de o problemă europeană... Constatăm că cererile de azil vin din zonele în care există probleme de insecuritate politică, economică, socială și persecutare pe

⁷ *Differance* Termen introdus de Derrida, combinând cuvintele franțuzești pentru diferență (*différence*) și amânare (*différer*).

teme etnice sau religioase. De asemenea, observăm că numărul azilanților s-a dublat în trimestrul trei din 2014 în raport cu trimestrul trei din 2015, iar ponderea cea mai mare în această creștere o au sirienii care vin dintr-o zonă de conflict. Numărul sirienilor solicitanți de azil în EU este mai mult decât triplat dacă privim comparativ perioadele menționate. Statele pe care azilanții le preferă pentru anul 2015 sunt cele considerate a le asigura tocmai securitatea politică, economică, socială. Aplicații cererilor de azil preferă Germania, Franța, Italia și Suedia, politic vorbind este vorba despre democrații stabile, iar economic vorbind, aceste state au cunoscut și proiectează o creștere economică atât în 2015 cât și în 2016 după profitul intern brut (GDP, conform The International Monetary Fund). Situația politică din Siria a evoluat dinspre manifestații pașnice antiguvernamentale reprimare sângeros în martie 2011 înspre insurecție armată, apoi s-a ajuns la un război civil care a însemnat 250.000 de morți; între anii 2011-2015 au existat 4 milioane de sirieni refugiați în Turcia, 1,9 milioane în Liban, 1,1 milioane în Iordania, 629.000 în Egipt și Irak. În anul 2015 un milion de migranți au cerut azil în Europa, dintre aceștia jumătate sunt refugiați sirieni (dintre care 3.600 au murit traversând Mediterana). Între anii 2011 – 2014 cererile de azil ale refugiaților sirieni au ajuns la peste 429.000, iar în al doilea trimestru al anului 2015 au existat 213.200 solicitanți azil, 1 din 3 doresc Germania, 38% din totalul cererilor pentru UE; 808.000 cereri de azil sunt încă în instanță. În al treilea trimestru din 2015 există peste 413.000 cereri de protecție internațională din Siria, Irak, Afghanistan.

Situația politică internațională creată de acest conflict pune țările europene în situația de a manifesta o ospitalitate necondiționată față de victime ale unui război civil care a determinat strămutarea a aproximativ jumătate din populația siriană. Paradoxul actualității este acela de a se întemeia pe idealuri de pace, în temeiul unei egalități între toți indivizii și în același timp de a admite discrepanțe copleșitoare între oameni, adesea rezultate doar din șansa de a te naște într-o zonă geografică ori alta. Prin organismele diplomatice, prin granițe traversabile și ambasade, societatea pretinde că se îndreaptă

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

spre o uniformizare a accesului la drepturi și o compensare a șanselor, în temeiul întemeierii unei construcții mondiale care să șteargă cea mai umană trăsătură dintre toate – diferența, uitând însă de ineficiența acestora, de ostilitatea pe care o oferă celor care au nevoie de protecție și, mai ales, uitând de distincția dintre străini și străini absoluți.

Ospitalitatea prevăzută prin lege – România

Parlamentul României a adoptat legea nr.123 din 2 aprilie 2001 pentru a reglementa accesul străinilor în țară, completată superficial de Legea 122 din 2006 referitoare la statutul de refugiat. Articolul 1 al acestei legi stipulează:

ART.1 În sensul prezentei legi prin străin se înțelege persoana fără cetățenie română.

Conform acestei definiții, străinul este în aceeași măsură un refugiat sirian sau un cetățean al unui stat dezvoltat care vizitează România în scopuri turistice. Lipsa fundamentală a acestei legi este aceea de a nu diferenția între străin și străinul absolut, care are nevoie de ospitalitate necondiționată.

ART.4

Străinii pot intra în România în scop oficial, pentru afaceri, pentru activități de presă, pentru angajare în munca sau pentru studii, ca turiști, în tranzit ori în alte interese, în condițiile prezentei legi

În virtutea acestui articol, intrarea străinului în țară este privită ca un mijloc spre îndeplinirea unui scop (afaceri, studii etc.) și nu ca un scop în sine. În cazul străinului absolut, acesta nu caută să intre în țară pentru a îndeplini o anumită acțiune, ci pentru a fi primit; altfel spus, primirea devine scop în sine. Mai mult decât atât, pentru acesta primirea nu este văzută ca o simplă respectare a unui drept, ci ca pe o acordare a unui privilegiu care să depășească limitele oricărei ospitalități. Reglementarea finală, prin care se stipulează că intrarea este posibilă doar *în condițiile prezentei legi* anulează legea ospitalității și posibilitatea unei primiri autentice, precum și datoria cetățenilor români ca gazde de a le oferi ospitalitate și adăpost străinilor.

ART.52

Prezenta lege nu se aplică solicitanților de azil, refugiaților și victimelor conflictelor armate, ale căror statut și regim sunt reglementate prin legi speciale.

Legislația diferențiază între străini și refugiați, făcând o distincție clară între felul în care statul român îi primește pe cei din urmă. Chiar dacă acestora li se acordă azil și protecție (la limita dintre ospitalitate și ostilitate), li se neagă automat înstrăinarea, alteritatea. Refugiații sunt, de fapt, străinii absoluți, cei care trebuie primiți dincolo de lege. Legea primirii refugiaților stipulează următoarele:

2. Formele de protecție a refugiaților. Aceștia pot beneficia de următoarele forme de protecție(art.1):

- a) statutul de refugiat*
- b) protecție umanitară condiționată*
- c) protecție umanitară temporară*

Analiza acestei legi învederează o limitare radicală a ospitalității la nivel juridic, prin oferirea de *protecție umanitară condiționată*. Condiționarea protejării refugiaților transformă azilul oferit acestora într-o operațiune desfășurată doar în virtutea unei legi, și nu în virtutea unei datorii morale (în sens kantian sau nu). Constatăm cu stupeoare că această lege nu prevede nicio sancțiune ambasadelor ostile, centrelor de primire care nu îndeplinesc condițiile necesare și populației autohtone care îi privește pe refugiați cel mai adesea cu ostilitate, refuzând să le acorde locuri de muncă ori sprijin financiar. Greșeala fundamentală este de a nu-i privi pe aceștia ca pe străini, cărora li se cuvine ospitalitate, ci de a le acorda un statut special care, în ciuda așa-ziselor privilegii pe care le oferă, omoară posibilitatea oricărei primiri la care ar avea dreptul orice ființă umană. Problema nu este dacă reușesc sau dacă își doresc sau nu să ajungă pe teritoriul românesc, ci atitudinea pe care o manifestă ambasadele față de aceștia. Statul român nu oferă ajutor material nici măcar cetățenilor români care au fost stabiliți în Siria și au acum statutul de refugiați din zone de conflict. Primirea pe care o primesc este o plasare la Centrul de imigranți din capitală, în care condițiile sunt la limita subzistenței.

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

Reacțiile autorităților sunt dezarmante: *imigranții au obligativitatea de a menține curățenia*⁸.

Acest exemplu contrazice, înainte de orice alt cod de legi, umanitatea celui primit. Oferirea unui azil nu poate fi înțeleasă ca o simplă plasare a străinului într-un adăpost amenajat special. Acțiunile statului român sunt la limita dintre ospitalitate și ostilitate, pendulând între cele două: oferirea statutului de refugiat devine un maxim al ospitalității, căruia îi urmează o ostilitate necondiționată.

2. Consecințele ospitalității formalizate. Antinomii și interogații

Antinomii. Analiza manierei în care este formalizată ospitalitatea la nivel legislativ și moral în forme și principii care blochează survenirea acestuia ca dar necondiționat ne dezvăluie o serie de antinomii în construcția cadrului legal și moral captiv într-o dimensiune orizontală. Prima antinomie, la care am făcut deja referire, reiese din formularea kantiană referitoare la contradicția dintre ospitalitatea necondiționată care face ca gazda să piardă suveranitatea, iar dacă oaspetele e condiționat, dispăre ospitalitatea. În formularea lui Jacques Derrida: oaspetele devine element constitutiv al unei structuri care îi rămâne fundamental străină (*Wirtschaft – Wirt – economia - oikonomia*), fiind obligat să își amintească de străinătatea lui. A doua antinomie, ospitalitate – suveranitate, se conturează în orizontul deciziilor politice care condiționează ospitalitatea, respectiv primirea străinului, de acordarea cetățeniei. A treia antinomie, în fapt o categorie de antinomii, reiese din legislația care este formulată astfel încât contrazice un drept natural și, în loc de o formulare negativă a unui drept natural, se ajunge la transformarea acestuia în drept pozitiv asigurat prin formulări restrictive atât în orizont juridic cât și moral. Astfel, legea cultivă violența pentru că ospitalitatea e acordată așa încât să amplifice autoritatea stăpânului în loc să-i garanteze solicitantului nu doar primirea, ci și oferirea automată și implicită a

⁸ Declarație făcută de un oficial al Centrului de imigranți, în 25 iulie 2014.

unui azil fără implicații juridice. Mai mult de atât, legislația confundă străinul cu invadatorul și devine tot mai vizibilă o altă antinomie: transformarea străinului, care este o victimă, în invadator, care este agresor.

La nivel moral antinomiile reflectă diferențierea radicală dintre străin și refugiat care implică două atitudini fundamentale diferite: ospitalitate străinului, azil refugiatului. În această distincție se pierde însă esența străinului, și anume înstrăinarea lui, necesitatea lui de a fi adăpostit tocmai pentru că străinul vine dintr-o altă lume, incapabilă de a-i oferi adăpost ori azil. Acestea mențin și întăresc diferența străin – refugiat, în loc să insiste pe *diferența* străin – gazdă. Diferența dintre străin și gazdă este mai curând o diferență, o așteptare a unei primiri care să îi amelioreze înstrăinarea. Antinomia morală cea mai gravă este acordarea ospitalității ca *hostipitality* sau ostilitate, consecință a formalizării ospitalității.

Interogații. În ce măsură pot fi recuperate presuposițiile filosofice pentru a reconsidera orizontul legislativ și moral în care ospitalitatea devine toleranță, *hostipitality* și ostilitate? Cum se poate rezolva tensiunea dintre suveranitate și ospitalitate în legislația organismelor suprastatale europene? Este posibil ca ospitalitatea „resortisanților” să devină articol explicit în Constituția Uniunii Europene și nu simplă convenție, directivă, acord suprastatal? Cum poate fi eliberată legislația europeană a primirii străinilor de politicile naționaliste privind acordarea cetățeniei și deschiderea granițelor? Este posibilă o comunitate constituită dincolo de marile proiecte politice care să practice ospitalitatea necondiționată, în forma „orașelor de refugiu”?

II. Deconstrucția ospitalității condiționată prin forța legii și ca obligație morală

Temeiuri pentru reconstrucția ospitalității: deontologia kantiană, alteritatea levinasiană și deconstrucția derrideană.

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

1. Deontologia kantiană

Posibilitatea unei reconstrucții a ospitalității din perspectiva kantiană ne determină să repunem în discuție ospitalitatea în relație cu datoria. La un prim nivel de interpretare, ospitalitatea este înțeleasă ca *primire, găzduire bună oferită cuiva*. Implicațiile acestui sens descriu un statut particular al străinului: necesitatea găzduirii presupune ca el să fie lipsit adăpost. Străinul este victima lipsei de azil, lipsă careia i se adaugă înstrăinarea violentă de patrie. Amintind de antinomia kantiană, în condițiile în care stăpânul își manifestă suveranitatea, violența nu mai este mijloc, ci scop. Legea însăși cultivă o violență fără simțul întemeietor de drept⁹, care nu fundamentează o primire care să șteargă înstrăinarea definitivă pentru străin, ci din contră, care să amplifice autoritatea stăpânului. Morala este una de stăpâni și de sclavi, care contrazice fundamental dreptul ființei umane de posesie comună a suprafeței Pământului, drept care ar trebui să-i garanteze nu doar primirea, ci și oferirea automată și implicită a unui azil fără implicații juridice. Problema își are rădăcinile în întreprinderea noțiunii de străin și în confundarea acestuia cu invadatorul, care nu are nevoie de adăpost și care își atribuie implicit sieși statutul de străin. Invadatorul este agresor, străinul este victimă. Reglementările se cer a fi făcute pentru protecția statului de invadatori; pătrunderea străinului nu subminează autoritatea statului-gazdă, ci vine să o confirme. Trebuie luat în calcul că în absența unui oaspete care trebuie primit, gazda își pierde autoritatea și suveranitatea și se înscrie într-o așteptare nedefinită și, posibil, infinită.

Kant integrează filosofia politică sub autoritatea rațiunii practice și recrează unitatea conceptuală a moralei și politicii într-o nouă schemă. Principiul dreptului are aceeași structură ca și imperativul categoric: dreptul este totalitatea condițiilor în care voința unei persoane poate fi pusă în acord cu voința altei persoane într-o lege universală a libertății sau fiecare acțiune e dreaptă dacă ea sau maxima

⁹ W. BENJAMIN, J. DERRIDA, *Despre violență*, Editura IDEA, Cluj, 2004, p. 15

ei permite libertății voinței fiecăruia să subziste împreună cu libertatea tuturor. În *Critica Rațiunii Practice* filosoful arată că acțiunea săvârșită pentru legea morală însăși este datorie, „a acționa din datorie, din respect pentru lege”¹⁰ face diferența dintre legalitate și moralitatea care are ca temei libertatea transcendențială. Legea morală îi poruncește omului să respecte, atât în persoana proprie cât și în a oricărui alt om, umanitatea, pentru că omul este scop în sine, niciodată mijloc. Prin urmare, ospitalitatea, în exemplificarea kantiană, legea de a promova fericirea altora izvorăște din „voința autonomă determinată să acționeze de rațiunea pură practică”.¹¹

Concepția kantiană asupra datoriei propune o etică democratică, în care toți indivizii sunt priviți ca fiind egali și având posibilitatea de a ajunge la moralitate prin libertatea lor interioară. Datoria este un derivat al libertății: „legea morală nu exprimă nimic altceva decât autonomia rațiunii practice pure, adică libertatea, iar aceasta este ea însăși condiția formală a tuturor maximelor”.¹² Așadar, la întrebarea – în ce măsură ospitalitatea este datorie și dacă aceasta poate fi necondiționată – avem răspunsul kantian care privește libertatea ca pe o precondiție a moralei în care subiectul, în virtutea rațiunii pe care o posedă, își dă sieși legi ale acțiunilor în conformitate cu o lege morală universală, nu cu un sentiment moral. Prin urmare, Kant se distanțează de sensul comun al ospitalității ca legalitate, conformă cu datorie.

În viziune deontologică, pentru ca o acțiune să fie în acord cu această lege, ea trebuie să fie săvârșită din datorie pentru datorie, determinată doar de reprezentarea legii. Abordând problema străinului din perspectiva eticii kantiene, instituirea unui decret de lege care să reglementeze primirea acestuia și oferirea unui azil este o subminare a voinței autonome. Actul primirii în sine își pierde valoarea morală prin faptul că acesta nu este izvorât din datorie, ci din obligație. Privind în perspectivă deontologică, codul de lege care instituie dreptul străinului

¹⁰ Im. KANT, *Critica rațiunii practice*, Paideia, 2003, București, p. 92

¹¹ *Ibidem*, p. 60

¹² *Ibidem*, p. 53

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

nu este o determinare corectă a unor limite în care indivizii își pot exercita libertatea, din contră, este o limitare a libertății voinței de acțiune în acord cu rațiunea practică. Străinul devine un pion aflat sub incidența unei legi, primit în dezacord cu ospitalitatea.

2. Alteritatea levinasiană

În căutarea unui primat etic transcendent al relațiilor interumane, Emmanuel Levinas arată că metafizica este o experiență a ospitalității pentru că transcendentul vine ca infinit care ni se adresează prin chipul Celuilalt. Infinirea se produce ca o revelație, ca o punere în eu astfel încât subiectivitatea cuprinde mai mult decât se poate cuprinde, iar producerea înfinirii în subiectivitate înseamnă „subiectivitatea întâmpinându-l pe Celălalt, ca ospitalitate.”¹³ Celălalt nu poate fi un obiect sau un fapt statistic, ci este semenul nostru care poate fi privit doar printr-o deschidere în care transcendența transpare: Altul ne vorbește prin relația ireductibilă față-către-față. Întrucât fața semenului este chip care poartă pecetea alterității, „primirea celuilalt ca deschidere la infinitul altuia” este un da adresat unui prim apel al altuia, de aceea „primirea ospitalieră a celuilalt se petrece înainte și disimetric față de orice capacități raționale, expresive ale eului”.¹⁴ Metafizica lui Levinas ca irupție a infinitului în finit este tocmai ospitalitatea necondiționată oferită transcendenței celuilalt, această ospitalitate radicală face posibilă ospitalitatea finită, condiționată, reglementată juridic. Ospitalitatea acordată celuilalt ca atare, alterității sale, ar trebui să fie implicată în relațiile interumane sub forma experienței întâmpinării celuilalt. Această ospitalitate în care îl primim pe celălalt ca străin radical e dincolo de rațiune, de gândire și limbaj, de reglementarea juridică sau morală. Atunci când transformăm ospitalitatea într-un drept reglementat prin interdicții, în fapt gândim prin reducția singularității la totalitate, prin neutralizarea și înglobarea

¹³ E. LEVINAS, *Totalitate și Infinit*, Editura Polirom, 1999, p. 10

¹⁴ J. DERRIDA, *Adieu a Emmanuel Levinas*, Editions Galilee, Paris, 1997, p. 27

altuia într-o categorie etichetată (resortisant, apatrid, imigrant, refugiat) pe care îl primim ca eu cu proprietăți determinate, evaluate, dezirabile sau nu.

Prin stabilirea primatului etic, a relației față-către-față, Levinas ne arată implicit că raporturile etice întemeiate pe „ideea Infinitului în noi” fac imposibilă transformarea umanului, a feței sale, într-o formă goală pentru că relația etică este precedată de „întâmpinarea Altuia dinainte și din față de către mine”¹⁵ și pentru că Altul îmi face față prin propria idee a infinitului. Căci „nici un chip nu ar putea fi abordat cu mâinile goale și cu casa închisă: reculegerea într-o casă deschisă Celuilalt – ospitalitatea – este faptul concret și inițial al reculegerii umane și al separării; el coincide cu Dorința de Celălalt absolut transcendent”.¹⁶ „Epifania chipului este etică”, chipul deschide umanitatea sau discursul originar prin obligație și responsabilitate față de sensul care este chipul celuilalt, iar recurgerea la cuvânt se plasează deja în interiorul relației față-către-față. Prezența chipului, adică infinitul Altuia, este prezență a întregii umanități care ne privește, „faptul originar al fraternității este constituit de către responsabilitatea mea față de un chip care mă privește ca pe un străin absolut”¹⁷, iar responsabilitatea mea față de el este întâmpinare a chipului, însăși egalitatea. Chipul vine de dincolo de lume și mă angajează în fraternitatea umană, de aceea metafizica sau relația cu Altul, se împlinește ca ospitalitate, reclamă un terț și ia forma lui *noi*, abia apoi aspiră la Stat, instituții, legi. În fapt, politica ne judecă prin totalizare și uniformizare, potrivit unor reguli universale, nu ca unicitate, fără etica înțeleasă ca relație cu o ființă infinit distantă în care Celălalt este interlocutor: „a gândi infinitul, transcendentul, Străinul, nu înseamnă a gândi un obiect, ci, mai degrabă, a gândi ceva care nu are trăsăturile unui obiect”.¹⁸

¹⁵ E. LEVINAS, *Totalitate și Infinit*, p. 62

¹⁶ *Ibidem*, p. 148

¹⁷ *Ibidem*, p. 186

¹⁸ *Ibidem*, p. 32

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

Străinul care vine în fața mea se exprimă ca un chip, iar expresia sa este infinitul, transcendența care înseamnă înstrăinarea, condiția de străin. Întâmpinarea acestui chip ca primire a Altuia este faptul ultim, un act de dăruire incomensurabil pentru că dimensiunea divinului se deschide prin chipul uman care ne solicită și face apel la noi, „Celălalt este manifestarea majestății unde Dumnezeu se revelează”.¹⁹ În subcapitolul *Retorică și nedreptate* din *Totalitate și Infinit*, Levinas face diferența dintre retorica - demagogică, pedagogică - și discursul veritabil care presupune a-l aborda pe Celălalt din față, pentru că manifestarea chipului e discursul autentic al persoanei, „prezentarea sa în chip, expresia sa, limbajul său. *Altul în calitate de altul este Celălalt*. E nevoie de relația discursului pentru a-l lăsa să fie... *Numim dreptate această abordare din față în discurs*”.²⁰ Relația față-către-față este relația persoană-către-persoană pe fondul Infinitului în care funcția cuvântului nu mai depinde de rațiune, nu e instrument al rațiunii, ci cuvântul e fereastră; dacă ecranizează trebuie respins. Esența originară a limbajului este „prezentarea sensului” al cărui eveniment originar este relația față-către-față „sensul este chipul celuilalt, iar orice recurgere la cuvânt se plasează deja în interiorul aceluia față-către-față originar al limbajului”.²¹

Recurgerea la cuvânt presupune înțelegerea primei semnificații care se prezintă în Celălalt care „îmi face față”. Prin urmare, limbajul este întemeiat de acel „față-către-față” și prima semnificație e mijlocită de chip, iar a vorbi despre ceva sau a tematiza înseamnă a-i oferi Celuilalt lumea prin cuvânt. „Limbajul ca prezență a chipului nu invită la un eu-tu suficient și care ignoră universul... Tu-ul se pune în fața unui noi” pentru că „prezența chipului – infinitul Altuia – este prezență a unui terț (adică a întregii umanități care ne privește)”.²² În relația față-către-față eul nu este nici subiect, nici lucru determinat, ci

¹⁹ *Ibidem*, p. 60

²⁰ *Ibidem*, p. 53

²¹ *Ibidem*, p. 179

²² *Ibidem*, p. 185

este apologie, discurs de îndreptărire în fața Celuilalt într-o multiplicitate care confirmă separarea. În această relație ireductibilă cu un chip care se prezintă prin cuvânt e necesar să înțelegem cum „cuvântul se sustrage viziunii, pentru că vorbitorul nu produce imagini despre sine, ci este prezent în mod personal în cuvântul său, absolut exterior oricărei imagini pe care ar lăsa-o.”²³ Prezența prin cuvânt înseamnă acordare de sens celui care ascultă, dar limbajul asigură depășirea acordării de sens prin semnificație, adică prin prezența Celuilalt care se ascultă ca limbaj. De aceea, se poate spune că „expresia sau chipul depășește imaginile imanente gândirii mele.”²⁴

Din perspectiva lui Emmanuel Levinas, străinul este un chip, o față care se oferă ca o dezordine care nu tulbură, ci aduce cu sine posibilitatea unei deschideri spre transcendent: singura ospitalitate autentică. La un nivel radical, primirea Celuilalt se suprapune cu primirea transcendenței Celuilalt și astfel se deschide un surplus al relației cu altul, un interval al rătăcirii sau un rest care angajează și ostilitatea, așa cum vom observa din perspectiva lui Derrida. Prin extindere, statul își conturează profilul și individualitatea întocmai prin primirea străinului ca pe un altul, un altul radical care este el însuși o graniță care delimitează un nou orizont al existenței. Venirea străinului vine să confirme autoritatea statului-gazdă: statul își conturează individualitatea prin primirea străinului ca pe un altul radical. Numai că statele se raportează la străini din perspectiva reduționistă a cetățeanului, a imigrantului sau chiar a faptului statistic. Și atunci ne întrebăm împreună cu Levinas:

„Problema mea constă în a întreba cum se conciliază ceea ce numesc exigență etică infinită a feței pe care o întâlnesc, disimulată în apariția sa ca individ și ca obiect?... Pentru că ființele nu se compară

²³ *Ibidem*, p. 264

²⁴ *Idem*

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

ca și fețe, ci de această dată ca cetățeni, ca indivizi, ca o multiplicitate dintr-un gen, și nu ca unicități.”²⁵

3. Deconstrucția derrideană – ospitalitatea aporetică

În analizele și intervențiile consacrate ospitalității, Derrida constata amar, încă la începutul acestui mileniu, că străinii sunt primiți de către statele posibile gazde cu o ospitalitate artificială pe limita dintre ospitalitate și ostilitate pentru care a folosit termenul *hostipitality*.²⁶ Soluția concretă pe care a propus-o, în contextul criticii aduse ospitalității strict formale reglementată printr-o legislație tributară formulării kantiene, este înlocuirea *dreptului de vizitare* cu *dreptul de rezidență*. Străinii, imigranți, apatrizi, refugiați, ar putea fi primiți în spații speciale ale ospitalității numite „orașe deschise” sau „orașe de refugiu”. La această soluție aporetică Derrida ajunge pe terenul deconstrucției prin raportarea străinului la darul ospitalității. Analiza problemei străinului dezvăluie diferența dintre cel străin de legea familiei, a casei, a neamului, (străinul din Sofistul sau Socrate) care se confruntă cu legile familiei, cu autoritatea paternă sau cu legile cetății și străinul absolut. Străinul absolut, (Oedip), vine din afara cetății, nou-sosit absolut, el vine din afara familiei, a neamului, a religiei și se confruntă din afară cu legea. De aceea el nu e doar un oaspete, ci și un inamic care e primit cu *ostipitalitate*. Astfel, între dreptul străinului la legea ospitalității generale și ospitalitatea absolută care se acordă străinului radical căruia nu i se cere numele, familia, statutul, este o ruptură. Străinul obișnuit se confruntă cu o „ospitalitate condiționată”, în schimb străinul absolut i se acordă o „ospitalitate absolută și necondiționată”.²⁷ Însă, intervine și o ambivalență: pentru a

²⁵ E. LEVINAS, *Între Noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, traducere Ioan Petru Deac, Editura All, București, 2000

²⁶ J. DERRIDA, *Of Hospitality*, Stanford University Press, 2000; și revista *Angelaki*, vol 5, nr. 3, 2000

²⁷ J. DERRIDA, *Despre ospitalitate. De vorbă cu Anne Defourmantelle*, trad. Mihai Ungurean, Editura Polirom, Iași, 1999, p.29

se acorda ospitalitate absolută trebuie să se întrerupă ospitalitatea ca lege, datoric; pentru ca ospitalitatea să se dea necondiționat trebuie să se întrerupă condiționările legii ospitalității.

Cum se dăruiește ospitalitatea? Se dăruiește aporetic, prin transgresare și ambivalență, prin bruiajul dintre ospitalitatea formală și condiționată și ospitalitatea necondiționată. Darul ospitalității survine pe frontiera paradoxală dintre două feluri antinomice de a se da ospitalitatea care se întâlnesc într-o clipă paradoxală pe o frontieră pe care cele două se anulează reciproc, dar se și transgresează, se includ și se exclud: cea necondiționată are nevoie de legi pentru a se da; legile trebuie ghidate de darul ospitalității. Prin urmare, este necesar să deconstruim orizontul ospitalității formalizate juridic și moral pentru a face posibilă survenirea ospitalității radicale, ca dar necondiționat ce face posibilă ospitalitatea condiționată, care ghidează legile și principiile morale. Eterogenitatea și contaminarea dintre ospitalitatea condiționată și darul ospitalității necondiționate transformă ospitalitatea într-o non-graniță – khora – în care primirea străinului este simultan act legal/moral și dar care survine. Concret, ospitalitatea se dă în „orașe de refugiu” ale căror legi și reguli le transformă în spații deschise survenirii darului ospitalității.

Legea kantiană a ospitalității ne trimite spre o deconstrucție a dreptului, dar, pe de altă parte, legea kantiană a ospitalității este la rândul ei deconstruită de Derrida, care o îndreaptă spre un cadru aporetic. Această deconstrucție poate fi transformată într-o reconstrucție care să ofere o posibilă ieșire din problema fundamentală a actualității: conflictele sângeroase împotriva umanității. Situația oaspetelui este una paradoxală: nevoit să devină un element constitutiv al unei structuri care îi rămâne fundamental străină, el este condamnat și obligat să își amintească în mod constant de străinatatea lui. Situația poate fi privită ca o interpretare a diferenței, având ca singură ieșire o deconstrucție atât a statutului de gazdă cât și a celui de oaspete pornind de la fundamentul egalității. Deconstrucția survine însă ca o ieșire-capcană: periclitarea autorității statale aduce implicit ideea unei construcții supra-statale, a unei comunități internaționale care să șteargă orice

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

proiecție identificatoare patriotică ori națională. Modelul de comunitate fără granițe amintește de un curs eschatologic, de o fâșnire verticală spre un moment terminus în care dispare diferența ca identitate, dar dispare și umanitatea. Această dispariție este un efect secundar al acțiunii politicii imanentiste care are ca tendință fundamentală suprimarea diferenței, proces căruia îi lipsește orice finalitate și care duce spre o suprimare a omului ca specie.

Concluzii. Ospitalitatea spre o comuniune absentă

În secolul al XXI-lea, Kant și-ar vedea răsturnate toate idealurile politice: ideea de construcție suprastatală a devenit subordonată unei acțiuni politice imanentiste, uniformizatoare; ospitalitatea supusă la acțiunea violentă a codurilor de legi care o stipulează trebuie deconstruită pentru a-și păstra esența. Mai mult decât atât, scena politică internațională a devenit un orizont al posibilităților infinite, al enunțării unui mesaj al democrației *in sine*, al egalității și toleranței. În acest spațiu politic transformat într-o sală de așteptare, se face apel la proiecții identificatoare care pretind că ar evita pierderea iremediabilă a sensului: este vorba despre ideea de stat, națiune, patrie ca sferă de protecție. Această sferă – fie că îi spunem națiune, stat, ori pur și simplu țară – este o deschidere închisă în sine, care lasă să îi scape unica realitate demnă de protejat: diferența. Și totuși nevoia unei comunități suprastatale este fundamentală. Mărturia comunității *à venir* este cea mai apăsătoare mărturie a lumii moderne, cea care reunește toate celelalte mărturii pe care această epocă se vede nevoită să le asume, în virtutea unui decret sau a unei necesități neștiute.

J. L. Nancy face apel la instituirea unei *comunități fără comuniune*, ca proiect nefinalizat care să permită sensului și diferenței să survină. Comunitatea este construită ca o axă ascendentă spre o comuniune care duce la egalitate (și, în final, la dispariția umanității, întrucât prin suprimarea diferenței se ajunge la suprimarea omului ca posesor al acesteia), la pace eternă, la un timp mort, vid. Singura soluție este renunțarea la acest ideal și la orice altă proiecție

identificatoare și tratarea comunității ca pe un topos deschis al survenirii sensului.

Cum putem gândi faptul de a fi împreună? „Sensul lui împreună poate și trebuie să vină din faptul că noi *com-părem* împreună, adică din faptul că suntem co-prezenți și co-participanți la această nuditate a realității, a lumii, a sensului”²⁸, de aceea politica este un gest al legării unicităților. Comunitatea nu e identificarea cu proiecții și reprezentări, ci „comunitatea este ceea ce ni se întâmplă – problemă, așteptare, eveniment, imperativ – pornind de la societate.”²⁹ Comunitatea nu poate fi produsă, ci facem experiența comunității ca „experiență a finitudinii”, iar „originea comunității nu e altceva decât limita pe care se expun ființele singulare”³⁰. Comunitatea fără comuniune e un dar ce se cere reînnoit, nu este o legătură socială, ci mai originară decât legătura este această *com-părerere* ca apariție a lui *între*, a lui *între noi* ca ființe singulare finite, iar această finitudine *com-pare*, se dislocă și se expune unei alte singularități.

Această lucrare constată deficiențele pe care le are legislația în vigoare și, totodată, propune o deconstrucție și reconstrucție a primirii străinului în fundamentul ospitalității. Comunitatea fără comuniune face posibilă ospitalitatea aporetică pe care o instituie Derrida. În această comunitate, nu există gazde sau oaspeți, refugiați sau turiști, ci toți sunt străini: străini unui sens care ne-a scăpat și care trebuie restaurat. Altfel, comunitatea, incapabilă să rezolve eficient problema conflagrațiilor, dislocărilor și disoluțiilor, oferă ca soluție la problema umanității exterminarea acestei umanități în virtutea unui ideal de pace și bunăstare. Singura soluție este transgresarea granițelor fără eradicarea statului-națiune, transformarea graniței într-o non-graniță, o *khora* aporetică în care primirea străinului nu este un act formal și

²⁸ Jean-Luc NANCY, *Uitarea filosofiei*, traducere Ciprian Mihali, Casa Cărții de Știință, București, 2000, p. 25

²⁹ Jean-Luc NANCY, *Comunitatea absentă*, traducere Emilian Cioc, Idea Design and Print Editura, 2005, p. 35

³⁰ *Ibidem*, p. 57

Construcția și deconstrucția ospitalității la limita dintre drept și obligație morală. Ospitalitatea – calea reconstrucției comunității

legal, ci o împlinire a unei datorii. Ospitalitatea ar deveni un proces reflexiv, la limita obligației și a dreptului, în care prin primirea celuiilalt fiecare s-ar primi pe sine în aceeași măsură în care ar întâmpina alteritatea celuiilalt. Este necesară renunțarea la legi care să ne contractualizeze cele mai umane comportamente (fac apel aici la ospitalitate) și la construcții care să ateste diferențele ca pe inferiorități pe harta unei lumi în care granițele se trasează de către nivelul de dezvoltare și sunt șterse inutil de către organismele politice. Nu putem pretinde o Europă și o lume deschisă, un spațiu Schengen într-o actualitate în care granița dintre Occident și Orient este mai vizibilă ca oricând. Putem pretinde și oferi, în schimb, ospitalitate necondiționată străinilor-victime care am putea fi noi.

În încheiere, mă întorc la problema acestei lucrări: conflictele sângeroase împotriva identității umane. Amintind de ceea ce afirma J. L. Nancy, ceea ce mă preocupă fundamental nu este felul în care suferă refugiații sau modalitățile prin care aceștia ajung ilegal în țară, ci înrudirea mea violentă cu aceștia - suntem la fel de străini într-o lume străină sensului. Sper la o ospitalitate necondiționată, la o comunitate fără comuniune, în care refugiații tratați ostil (poate chiar în momentul scrierii acestei lucrări) ar fi primiți ca niște străini absoluți.

Ospitalitatea, o dimensiune a transcendenței monoteiste

Marius CIURARU*

Abstract

Today Europe is marked by xenophobic currents, but can they be justified in the area of monoteistic revelation? For abrahamitic religions hospitality is not just a moral dimension, but it also belongs to God's revelation. Hospitality is a dimension of transcendence because it renders possible a meeting between God, the guest and the host. Hospitality is specific for monotheistic religious traditions, and a reiteration of its identity hermeneutics may be necessary for rediscovering its axiological content and for constructing a public theological dialogue.

Xenodochia is present both in the Judeo-Christian and Muslim spirituality. Biblical love for the stranger means to be available to treat a person in a friendly and generous manner. Hospitality is a transcendental biblical imperative because it offers the possibility of a spiritual experience. One of the community's pillars, hospitality removes enmity. Philoxenia is the revelation of charity. Hospitality integrates the stranger.

Hospitality has a distinct identity in the Koran as well. It is the moment of the acquisition of Allah's grace and of manifesting spiritual sensitivity. Koran texts dedicated to hospitality claim that the guest must be honoured within a defined rite. Hospitality is a social obligation.

Hospitality identity is grounded in the sacred texts of both religious traditions, but is it still possible and affordable nowadays? Do faithful people that assume their condition of creature need a transcendent hospitality involvement in its ontology?

Keyword: hospitality, Christianity, Islam, hermeneutics, transcendent.

* ISJ Bacău. liviu.ciuraru@gmail.com

Introducere

Ospitalitatea reprezintă o hermeneutică fundamentală a și asupra persoanei, astfel că apelul la ospitalitate se regăsește în toate tradițiile religioase. În *Upanișadele* din secolul al XV-lea î. Cr. oaspetele este considerat un mesager trimis de Dumnezeu. Canonul budist *Tripitaka* îndeamnă la cultivarea toleranței, nediscriminării și incluziunii. În Grecia și în Imperiul Roman ospitalitatea era o instituție importantă atestată și exprimată prin de termenii *xenia* și *ospitium*. Literatura greacă a tratat deseori tema ospitalității, considerată fiind ca cea mai sacră dintre legiile¹ umanității.² În contextul roman ospitalitatea îmbracă o formă mai mult instituțională, marcând astfel diferența între *hospitium publicum* și *hospitium privatum*.³

Reflecția asupra ospitalității monoteiste a fost determinată de contextul sociologic contemporan marcat de emigrația musulmană în spațiul Occidental, de filosofia și teologia creștină. Inițial concluziile au tins spre reflecții legislative, și anume, oaspetele trebuie să respecte cu grijă cutumele locului unde este găzduit și fără să emită exigențe, însă succesiv interogațiile au focalizat istoria identității ospitalității în religiile monoteiste. Este evident că teologia ospitalității trecutului nu poate constitui un imperativ apodictic pentru prezent, dar ea poate fi o sursă în conturarea paradigmei contemporane a ospitalității.

Ospitalitatea este o dimensiunea a transcendenței, deoarece face posibilă întâlnirea divinului cu umanul, și nu doar a întâlnirii dintre semeni. *Hospitia* este specifică tradițiilor abrahamicе, însă în contemporanitate ea este dezavuată de terorismul islamic și de reacția creștină, fără ca acestea să exprime istoria unei fenomenologii, astfel că o reiterare hermeneutică a identității sale este necesară pentru

¹ Kant a pledat pentru o lege universală a ospitalității. I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Frankfurt 1977.

² Omero, *Odissea*, 9.250ss, trad. de R.C. ONESTI, Einaudi, Milano 1962.

³ Cf. TITUS LIVIUS, *Istoria Romană*, 9.41.20; 30.13.8-11, trad. de N. BARBU et al., Tipografia Academiei Române, București 1894–1915. PLAUTE, *Poenulus*, 5.2.87, trad. de A. ERNOUT, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris 1938.

Ospitalitatea, o dimensiune a transcendenței monoteiste

revitalizarea acestei valori. *Xenodochia* este prezentă atât în spiritualitatea iudeo-creștină, cât și în cea musulmană și, mai mult, izvorul lor primar este comun, ospitalitatea lui Abraham (Gen 18).

Textele biblice dedicate ospitalității sunt numeroase. Iubirea pentru cel străin reprezintă capacitatea de a trata persoana într-o manieră amicală și generoasă. Ospitalitatea biblică se manifestă ca un imperativ transcendent și comunitar. *Philoxenia* este epifania carității. Unul dintre pilăștri comunității este ospitalitatea. Tradiția creștină a cultivat ospitalitatea cu precădere prin acțiunile ecleziastice realizate cu scopul integrării celui străin.

Ospitalitatea este pregnant prezentată în Coran. Aceasta constituie o oportunitate pentru a intra în grația lui Allah și pentru a manifesta excelența morală. Hermeneutica textelor Coranului dedicate ospitalității arată că oaspetele trebuie să fie onorat printr-un salut cordial de bun venit, o interacțiune amicală și oferirea a tot ce e necesar pentru asigurarea confortului și odihnei sale. Tratarea unui oaspete în manieră cordială este și o obligație socială.

Identitatea ospitalității este fundamentă în textele sacre ale ambelor tradiții religioase, însă în contemporanitate mai este ea posibilă? Marcant este faptul că, în aceste tradiții religioase, reflecția ospitalității focalizează pregnant chipul și acțiunea gazdei, astfel că potrivit textelor sacre inițial doar cel dintâi trebuie să manifeste curajul de a întâlni ființa metafizică a celuilalt. Gazda trebuie *ab initio* să fie cea care să manifeste dezideratul întâmpinării aceluia *mysterium tremendum* provocat de întâlnirea cu altul, pentru a se putea produce comuniunea și comunitatea umanității.

Ospitalitatea în Biblie

Ospitalitatea în Vechiul Testament, în Evanghelii și în restul blocului neotestamentar (istoria comunității din primele decade creștine și scrisorile apostolice) este nuanțată de *Sitz in Leben*-ul istoric. Prin episodul din Geneză 18, Abraham a constituit un model pentru literatura iudaică (Filon și Iosif Flavius) și creștină (1 Clement, Augustin, Ioan Gură de Aur). În Vechiul Testament fenomenologia

ospitalității cunoaște trei etape: evaluarea celui străin (eventual printr-un test), dobândirea statutului de oaspete și transformarea celui străin.⁴

Obiectul ospitalității veterotestamentare era călătorul. Scopul era transformarea unei persoane necunoscute (un potențial pericol) într-un oaspete, un convivial (*2Sam* 12,4; *Iob* 31,32). Ospitalitatea nu era oferită oricui. Cartea Înțelepciunii amintește că nu e indicat să introduci un străin în casă (*Sap* 11,34). Termenul ebraic *gher*, care apare de 92 de ori în Vechiul Testament, face referință la persoana rezidentă; ea era protejată de legea mozaică (*Ex* 22,21; 23,9; *Num* 9,14; 15,15; *Dt* 1,16; 24,17), dar nu există cazuri de ospitalitate acordată acestui tip de persoană în Vechiul Testament.

Un alt termen pentru cel necunoscut în Vechiul Testament este *nokri* și îl reprezintă pe emigrantul ce are ca scop invazia și seducția. Nici în acest caz nu există exemple de ospitalitate.⁵ În *2Rg* 6,21-24, profetul Ilie oferă hrană și apă soldaților sirieni capturați, însă regele sirian vede în acest gest o insultă.

Călătorii trebuiau să stea într-un loc unde puteau fi remarcați (colțurile străzilor sau porțile cetăților). Cel care face invitația ospitalității este gazda. Refuzul era o insultă. Ospitalitatea era limitată la o perioadă fixă de timp, de obicei 3 zile. Aceasta includea apă pentru spălătul picioarelor, hrană, odihnă și grijă pentru animale. Călătorul era salutat cu un sărut, mai ales dacă era o rudă (*Ier* 29,13-14). O persoană din familie îi spăla picioarele (*Ier* 18,4), apoi i se oferea mâncare și i se îngrijeau animalele (*Ier* 24,15-25. 29-33). După aceea era invitat să rămână peste noapte sau pentru mai multe zile (*Ier* 24,54; 19,2-3). Atât timp cât era oaspete, vizitatorul era sub protecția gazdei (*Ier* 19,6-8; *Jud* 19,22-24). Când pleca, uneori îi era asigurată escorta (*Ier* 18,16).

⁴ B. J. MALLINA, „The received view and what it cannot do: III John and hospitality”, *Semeia* 35 (1986)171-194.

⁵ D. J. A. CLIENS (ed.), *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2009.

Ospitalitatea, o dimensiune a transcendenței monoteiste

Importanța ospitalității este relevată și de structura textului literar, plin de cuvinte și exclamații emoționale (*Ex* 2,16-20). Ospitalitatea este oferta unui act liber. Ea nu trebuie confundată cu justiția socială. Cea dintâi necesită un test. Abraham, în pericopa din Geneză, nu l-a aplicat deoarece înfățișarea și atitudinea călătorilor erau de încredere.⁶ Oaspetele trebuia să împărtășească știri și să exprime grațitudine.⁷

Ospitalitatea a avut mereu efecte ontologice: Sara a dobândit un fiu, femeia ce a oferit iscoadelor lui Iosua găzduire a fost crutață, iar văduva din Țarepta Sidonului și fiul ei au fost salvați.

Prin ospitalitate gazda și oaspetele ajung să interacționeze. Oaspeții în cazul lui Abraham promit să se reîntoarcă. Ospitalitatea aducea cu sine onoarea de a fi gazdă, deoarece aceasta presupune curaj, iar cercul de cunoscuți se extindea. O ospitalitate particulară era oferită persoanelor recunoscute ca fiind servitorii Domnului (*Ier* 7, 8; *Jud* 13,15-18,21; *2Rg* 4,8-11).

Absența ospitalității și manifestarea unei atitudini agresive au fost condamnate. Plini de ură față de evrei și de identitatea lor, ammoniții și moabiții nu au fost ospitalieri cu aceștia aflați pe cale spre Țara Făgăduită, fapt pentru care Dumnezeu a decis ca niciun membru al acestor triburi să nu fie admis vreodată în spațiul israelit (*Dt* 23,3-4). Profetul Isaia i-a condamnat pe israeliți pentru lipsa ospitalității față de cei săraci (*Is* 58,3-7).

Ospitalitatea în Vechiul Testament are limite: trebuia să fie acordată doar călătorilor pentru perioade scurte deoarece Israelul trebuia să fie un popor unic; era o practică patriarhală și era circumscrisă de anumite practici (nu includea haine, educație sau o comunitate). Totuși, aportul Vechiului Testament pentru o spiritualitate a ospitalității există: toți oamenii poartă imaginea lui Dumnezeu (Grigorie de Nyssa a văzut conexiunea între ospitalitate și

⁶ G. VOGELS, „Hospitality in biblical perspective”, *Liturgical Ministry* 11 (2001) 161-173.

⁷ *Ibidem*.

imago Dei;⁸ ospitalitatea devine iconică deoarece circumscrie umanitatea comuniunii din Sfinta Treime); ospitalitatea într-un context multicultural necesită o transformare a hermeneuticii asupra celuilalt: persoanele sunt creaturi relaționale, iar ospitalitatea conferă oportunitatea relaționării; ființele umane sunt dependente unele față de celelalte; oamenii sunt călători găzduiți de Dumnezeu (*Lev 24,23; Ps 24,1; Ex 9,29*).

În evanghelii Isus a revelat o spiritualitate a ospitalității. Oaspetele reprezintă o *euangelion*. Mântuitorul a statuat că ospitalitatea acordată celuilalt trebuie considerată ca fiind dedicată sieși (*Mt 25,31-46*). Ideea ospitalității este prezentă în cadrul discursului escatologic al judecății ultime. Isus, cel care a restaurat natura umană și a conferit tuturor capacitate de dobândi asemănarea cu divinul, va dialoga și cu cei drekți și cu cei nedreți pentru a le justifica finalitatea. Justificarea principală este în raport cu sine, deoarece el se autoidentifică cu cei fără însemnătate.

Cine sunt frații Domnului, numiți și cei mici? În contextul contemporan redactării evanghelice, ei pot fi identificați cu creștinii, în manieră specială cu misionarii itineranți și cu cei persecutați. Această perspectivă poate fi justificată și de instituția iudaică a *shaliah-ul* (trimisul).⁹ În *Mt 10,40* este specificat: *Cine pe voi vă primește, pe mine mă primește*. În contextul scenei specifice judecății universale, condiția de *elachistoi* privește întreaga umanitate. Mai mult, imaginea lui Mesia care se identifică cu frații săi este specifică identității create de parcursul literar al primei evanghelii.

Unul dintre actele caritabile care determină comuniunea cu Dumnezeu este ospitalitatea: *Eram străin și m-ați oferit ospitalitate* (*Mt 25,36*). Absența ospitalității menționate în *Mt 10,43*, determină

⁸ Grigorie de NYSSA, *Cele cinci cuvântări despre Dumnezeu*, București 2008.

⁹ R. FABRIS, *Matteo*, Borla, Roma 1992, 247. *Shaliah-ul* este un emisar legal. În Vechiul Testament guvernatorul casei (*Gen 24*), Moise (*Dt 3,10*) sau profeții (*Ier 35,15*) se identifică cu *shaliah*, iar în Noul Testament Isus (*In 1,6*) și ulterior discipolii (*In 3,16; Gal 4,4*) sunt identificabili cu acest concept.

Ospitalitatea, o dimensiune a transcendenței monoteiste

pedeapsa eternă, adică incapacitatea de a mai dobândi asemănarea cu Creatorul. În contextul construcției literare, interogația fundamentală la care sunt supuși cei dreapți și cei nedreapți face referință la capacitatea interpretativă a ființei umane de a descoperi sensul identității celuilalt.

Isus, când i-a trimis pe cei 70 în prima misiune apostolică, le-a spus să predice doar acolo unde sunt bineveniți. Absența recunoașterii mesajului evanghelic și implicit a ospitalității va aduce cu sine pedeapsa escatologică. Isus a fost adesea oaspetele prietenilor săi Marta, Maria și Lazăr în Betania (*Lc* 10,38; *In* 11), sau în Cafarnaum la Simon Petru (*Mc* 1,21. 29-35). Isus se afla în drum spre Ierusalim, dar și în căutarea celor lipsiți de experiența comprehensiunii Decalogului. Astfel că, în Ieriho, Isus face un gest neobișnuit: se autoinvită în casa lui Zaheu (*Lc* 19,5-6), adică se propune hermeneuticii acestuia aflat în căutarea divinului. Întâlnirea cu Celălalt prin excelență îi provoacă lui Zaheu bucurie. Schimbarea produsă în el este una ontologică, el reușind să identifice în celălalt chipul transcendentului. Pentru a avea această întâlnire Zaheu aleargă, se cațără, se autodepășește. Ospitalitatea acordată lui Isus devine eliberatoare și transcendentală, finalitate care se identifică cu misiunea sa mântuitoare. Zaheu a devenit capabil să întâlnească pe altul și să stabilească cu el relații axiologice de fraternitate și egalitate.¹⁰

Pentru Ioan, ospitalitatea este un imperativ, fiind unul din semnele credinței creștine (*3In* 5-8). În ciuda persecuțiilor, creștinii au fost îndemnați să fie ospitalieri (*Evr* 13,2; 10,34; *1Pt* 4,9; *2Cor* 9,7). Primul act de ospitalitate creștină apare după Rusalii, când botezații din diasporă doresc să cunoască mai multe detalii despre viața lui Isus (*Fap* 2,42-46). Succesiv, ospitalitatea va îmbrăca forma asistenței sociale (*Fap* 6,1-6).

Paul a considerat că ospitalitatea trebuie oferită cu precădere celor din Biserică (*Gal* 6,10). Ospitalitatea este una dintre cele mai

¹⁰ G. ROSSE, *Il Vangelo di Luca*, Citta Nuova, Roma 1992, 725.

importante trăsături pe care trebuiau să o manifeste cei care erau numiți conducătorii comunităților (*1Tim 3,2; Tit 1,7-8*). Mai mult, l-a îndemnat pe Timotei să ofere ajutor material doar văduvelor care au acordat ospitalitate predicatorilor (*1Tim 5,9-10*). Scrierile pauline au transformat *filoxenia* în *philadelphia*.

Pentru apostolul Iacob, ospitalitatea era o operă esențială a credinței (*Iac 2,14-17*).

Odată cu teama ereziilor au apărut și îndemnuri pentru refuzul oferirii ospitalității celor care distorsionează mesajul evanghelic (*Rom 16,17-18; Mt 7,15; 1Cor 5,11-13; 2In 9-11*), însă fără a fi negat imperativul oferirii ajutor celui străin.

Ospitalitatea în tradiția creștină

Ospitalitatea în spațiul creștin a dobândit o dimensiune universală.¹¹ Părinții bisericii au accentuat caracterul efemer al vieții terestre. Pentru curentul ascetic creștin oriental, extranietatea este o dimensiune a existenței creștine și trebuie cultivată ca fiind o dimensiune a libertății interioare și o cale în dobândirea păcii interioare (*hesychia*). Asceții au avut ca model migrația lui Abraham,¹² *xeniteia* fiind fundamentul revelației divine.¹³ Ca și Mântuitorul (*In 17,11-16*), creștinul este străin și trecător pe pământ, adică un emigrant (*IPt 2,11*).¹⁴

¹¹ Cf. PSEUDO CLEMENT, *Homélies*, XII, 25 (PG 2, 320-321), traducerea în fracenză de A. SIOVILLE, *Les Homélies clémentines*, Paris 1991, 271-275. Jean CHRYSOSTOME, *Homélies sur les Actes des Apôtres*, 45, 4 (PG 60, 319).

¹² IERONIM, *Letters*, LVII, 3, trad. de I. HILBERG, CSEL 54, Viena 1996, 530.

¹³ Pe acest model în spațiul ortodox s-a clădit *vagabondul mistic*. Cf. M. EVDOKIMOV, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris 1987.

¹⁴ *A Diognète*, 5,5, trad. de H. I. MARROU, SC 33 bis, Paris 2005, 62: *Creștinul rezidă în patria sa, dar domiciliază ca un străin*. CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Stromates*, II, 9, 3-4, SC 38, Paris 1954, 66: *Sunt străini cei care nu sunt familiari cu valorile mondane*. AUGUSTIN, *Sermon III*, 2, în *Œuvres complètes*, trad. de M. PERONNE et al., t. 17, Paris 1872, 171: *Adevăratul creștin este cel care chiar în casa sa se recunoaște călător*.

Ospitalitatea, o dimensiune a transcendenței monoteiste

În secolul al II-lea sfântul Iustin în prima sa *Apologie*, menționează că cel ce prezidează adunarea euharistică (*proestos*) trebuie să-și asume grija tuturor celor aflați în nevoi și a străinilor.¹⁵ Trebuie remarcat că în spațiul latin și grec termenii umanitate și ospitalitate sunt adesea sinonimi, iar absența ospitalității este un păcat al neumanității.¹⁶ Concepția creștină asupra ospitalității este distinctă de perspectiva lui Mauss, ce o prezintă ca ținând de troc și dar. Părinții Bisericii au cultivat virtutea ospitalității. În secolul al IV-lea episcopul Paphnoutios din Teba descrie ospitalitatea creștină ca pe o cutumă.¹⁷ Sfântul Vasile a edificat în Capadocia un vast complex ospitalier numit de Grigorie din Nazians *noul oraș*.¹⁸ Augustin a menționat numeroase *xenodokheia* în Alexandria sau Roma dedicate emigranților.¹⁹ În secolul al IV-lea episcopii solicitau generozitatea celor bogati pentru organizarea ospitalității în marile orașe ale timpului, precum Alexandria, Roma, Antiohia.²⁰ Codexurile normative medievale au rezervat un loc aparte ospitalității.²¹

Pacea adusă de imperiul roman a făcut ca cererea de locuri pentru cazare să fie mare și astfel au apărut „casele de oaspeți” situate la o zi distanță una față de cealaltă, însă condițiile erau mizere, realitate ce a justificat de altfel, în parte, și îndemnul apostolic la ospitalitate. În acest context este posibil ca impostori să fi profitat de ospitalitatea creștinilor. *Didachè* recomanda predicatorului itinerant să fie oaspete doar o singura zi, iar la plecare să nu ia decât hrană (XI, 3-6). Cei care

¹⁵ JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, I, 67, 7, Ch. Munier, Sc 507, Paris 2006, 311.

¹⁶ Cfr JEAN CHRYSOSTOME, *op. cit.*, 4 (PG 60, 319D et 320C).

¹⁷ *Historia monachorum in Aegypto*, XIV, 10-11, ed. A. J. Festugière, Bruxelles 1961.

¹⁸ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 42,63, (PG 36, 577 et 580), Les Éditions du Cerf, Paris 1992.

¹⁹ AUGUSTIN, *In Iohannis Evangelium*, 97, 4, ed. R. Willems, CCSL 36, Turnhout 1954, 575.

²⁰ P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, London 1992, 93.

²¹ A se vedea, de exemplu, mistica lui Maimonide sau *Règle de saint Benoît*.

doreau să se stabilească într-un loc anume, trebuiau să practice o meserie (XII, 3-5),²² asemenea apostolului Paul care în peregrinările sale misionare se întreținea pe sine însuși (*Fap* 18,1-3; *2Tes* 3,7-12). Pentru sprijinul călătorilor demni, creștinii scriau scrisori de prezentare, așa cum a făcut Paul pentru Febe (*Rom* 16, 1-2).

Spre sfârșitul imperiului existau deja diferite instituții creștine care ofereau ospitalitate străinilor și săracilor. Hôtel-Dieu din Paris a fost construit în secolul al VII-lea. În Evul Mediu călugări benedictini au construit locuri de adăpost pentru călători. Regula sfântului Benedict ordona primirea oaspetelui ca și cum ar fi fost Cristos.²³

Un episod aparte al ospitalității s-a conturat pe ruta pelerinajelor, printre care cel mai faimos este spre sfântul Iacob din Compostela, din nordul Spaniei. Aici au apărut numeroase locuri caritabile cu scopul acordării ospitalității, administrate de călugări, de ex-pelerini sau persoane private. Cronicile de călătorii ale pelerinilor atestă prezența ospitalității de acest tip. Sfântul Iulian și sfânta Gertruda din secolul al VII-lea au devenit sfinți protectori ai acestor locuri pentru că au practicat această formă a carității.

În epoca cruciadelor au apărut ordinele cavalierești ospitaliere, precum cel al sfântului Ioan din Ierusalim, cunoscut mai bine ca Ordinul maltez (circa 1440) sau Ordinul german (1490).

Un alt exemplu ce poate fi menționat este cel al sfântului Bernard și al călugărilor săi din Abația din Menton (962), ce mergeau în căutarea călătorilor rătăciți cu câinii lor faimoși și le ofereau ospitalitate.

Începând cu secolul al XIII-lea ospitalitatea a devenit o figură socială a carității, iar edificiile s-au transformat în spitale dedicate îngrijirii locuitorilor. Fino a prezentat istoria a două institutii ospitaliere între secolele al XVI-lea și al XVII-lea, pentru care ospitalitatea era o formă a carității personale și colective, iar boala era

²² U. MATTIOLI et al. (ed.), *Padri Apostolici*, „Antologia”, Edizioni Paoline, Roma 1967, 56-59.

²³ *Règle de saint Benoît*, 53, 3-7.

Ospitalitatea, o dimensiune a transcendenței monoteiste

considerată un dar divin ce oferea posibilitatea trăirii idealului credinței creștine.²⁴

Ospitalitatea în Coran

Conceptul care stă la baza ospitalității în Coran²⁵ este cel de protecție (*idjāra*). Ospitalitatea coranică nu vizează doar binele fizic al oaspeților, ci și pe cel spiritual. Scopul final constă în plămădirea plăcerii Celui Atotputernic și a fraternității religioase. Oricine crede în Allah trebuie să fie ospitalier. Un *hadith* al Profetului afirmă apodictic astfel: *În casa în care nu intră oaspeți, nu intră îngerii*. Mai mult, dintre cele 99 de nume atribuite lui Allah cel mai cunoscut de cel de *Karim* (Cel generos). El-Bukhari, un mare comentator al Coranului și a Sunnei, sugerează un răspuns al Profetului asupra duratei ospitalității: aceasta trebuie să fie de trei zile, ceea ce depășește această perioadă presupune caritatea.²⁶ Capitolul 17,70 din Coran amintește faptul că Allah a onorat pe fiecare fiu al lui Adam, fapt pentru care și aceștia au obligația de a se onora reciproc.

În memoria primei comunității musulmane există o istorioară a ospitalității. Regele creștin Negus al Etiopiei a oferit ospitalitate comunității islamice persecutate social și politic, ajunse acolo la sfatul lui Mohamed. Când i s-a cerut extrădarea oaspeților, Negus a refuzat, amintind de protecția datorată ospitalității și de faptul că, deși protejării săi practică o nouă religie, o fac cu demnitate.

Potrivit tradiției musulmane, ospitalitatea presupune deschiderea spontană spre oaspete, cu bucurie și o îmbrățișare sau un sărut. Atunci când doi se întâlnesc, Allah dă mâna cu cel care a îmbrățișat cu mai multă căldură. A fi sursă de surâs pentru celălalt e cel mai profund act de

²⁴ C. FINO, *L'hospitalité figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec*, Desclée de Brouwer, Paris 2010.

²⁵ *Le Saint Coran*, traduction et commentaire de H. HAMIDULLAH, Amana Corporation, Maryland 1989.

²⁶ EL-BOKHARI, *Les Traditions islamiques*, v. 4, Maisonneuve, Paris 1984.

adoratie a lui Dumnezeu. Sărăcia este în relație cu ospitalitatea, fiind o pedeapsă a absenței acesteia (Coran 90,14-16).

Termenul *jihad* face referire la practica unui efort spiritual și nu războinic; niciodată în Coran nu are un sens violent, ci dimpotrivă, recomandă credincioșilor să nu privească spre nimeni cu ranchiună. Violența coranică este redată prin verbul *qatala* și înseamnă a omori, însă în contextul în care alții doresc să creeze dezordine și să ucidă. Această afirmație a fost pretextul a numeroase excese, dar ea este contrazisă de viziunea generală a Coranului.

Istoriografia următoare, preluată din tradiția musulmană, este elocventă pentru o spiritualitate a ospitalității interreligioase. Se povestește că un zoroastru a cerut ospitalitate lui Abraham, însă acesta i-a cerut în schimb să se supună adevăratului Dumnezeu. În fața refuzului celui dintâi, Cel Atotputernic i s-a revelat lui Abraham, spunându-i: *Tu l-ai fi hrănit dacă și-ar fi schimbat credința? Eu de 70 de ani îl nutresc în ciuda necredinței sale. Dacă i-ai fi acordat ospitalitatea unei nopții, care ar fi fost vina ta?* Atunci Abraham a alergat după zoroastru, l-a readus înapoi în casa sa și i-a oferit ospitalitate. Curios, cel din urmă l-a întrebat pe patriarh de ce și-a schimbat comportamentul. Abraham i-a relatat revelația divină, iar zoroastrul surprins de atitudinea lui Dumnezeu, a cerut să fie inițiat în credința adevărată.²⁷

Concluzie

Itinerariul teologic și istoric parcurs a dezvăluit că ospitalitatea este o virtute creativă prezentă în cultura religioasă a umanității, cultivată cu o atenție predilectă în tradițiile monoteiste. Ospitalitatea nu este doar o virtute antică, ci și profetică, ce elimină granițele individuale și implică riscuri personale și comunitare. *Hospitia* presupune relaționarea, comuninea și dăruirea. Darul ospitalității revitalizează experiența transcendentului. Pentru tradițiile religioase

²⁷ L. V. VAGLIERI, R. RUBINACCI (ed.), *Scritti scelti di al-Ghazali*, Utet, Torino 1986, 413.

Ospitalitatea, o dimensiune a transcendenței monoteiste

monoteiste, ospitalitatea a fost sacralizată: *hostis* a devenit *hospes*.²⁸ Străinul pledează pentru actualizarea hermeneuticii condiției existenței umane, astfel că ospitalitatea devine un imperativ moral pentru celebrarea tainei celuilalt.

Abraham este modelul primar al ospitalității atât pentru lumea biblică, cât și pentru cea coranică. Lumea creștină europeană de azi poate aborda provocarea prezenței musulmane din perspectiva paradigmei lui Huntington, numită *ciocnirea civilizațiilor*,²⁹ sau din orizontul teologic al ospitalității, prezentă în ambele spații religioase. Creativitatea ospitalității creștine, atestată istoric, denotă o spiritualitate a acesteia și susține următoarele considerații.

Icoana ospitalității creștine este Trinitate. Iubirea celuilalt este esența împărăției cerurilor și este esențială pentru practica și însușirea kerigmei creștine. Ospitalitatea este chipul credinciosului de pe pământ. Străinul este un simbol al condiției creștinului.³⁰ *Xenodochia* făurește acel spațiu liber unde străinul poate intra și deveni prieten; ea nu are drept scop schimbarea celuilalt, ci crearea contextului unde schimbarea poate avea loc.³¹ Acolo unde viața privată este individuală, lipsită de ospitalitate, binele public se ofilește.³² Viața primei comunități creștine, model pentru orice societate, îmbrățișa spațiul personal și public (*oikos* și *polis*).³³

²⁸ J. DANIELOU, «Pour une théologie de l'hospitalité», *La Vie Spirituelle* 367 (1951) 339-347, aici 340.

²⁹ S. P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizațiilor*, Antet, București 2007.

³⁰ S. TOMMASI, *The Prophetic Mission of the Churches: Theological Perspectives*, in World Council of Churches, *The Prophetic Mission of the Churches in Response to Forced Displacement of Peoples*, Addis Abeba, Ethiopia, 6-11 November 1995, 36-43.

³¹ H. NOUWEN, *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life*, William Collins, Glasgow (1976), pp. 68-69.

³² P. J. PALMER, *The Company of Strangers: Christians and the Renewal of America's Public Life*, Crossroad, New York 1981, 73.

³³ P. BICKLEY, *Help Good Neighbours: How Churches Communities Flourish*, Church Urban, London 2014.

Actul creației divine a fost un act de ospitalitate: Dumnezeu creează un spațiu liber al întâlnirii cu omul, circumscris doar de comprehensiunea iubirii. Prin întruparea sa, Isus a devenit oaspetele unei umanități rebele, cu scopul de conferi victoria fraternității universale. Ospitalitatea implică creativitatea celui care o oferă. Ospitalitatea aduce cu sine o schimbare ontologică a celui care o dăruiește și o comprehensiune nouă a evenimentelor pentru cel care o primește. Ospitalitatea creștină trebuie să depășească anumite obstacole, precum individualismul și sfera privată, aspirațiile materialiste, teama de celălalt, prin curajul de a realiza o hermeneutică autentică a propriei identității și a celuiilalt, în Spiritul lui Cristos care domesticește trăsăturile sociale și religioase ale aproapelui.

Ospitalitatea trebuie să devină un instrument al unui *itinerarium mentis in Deum*, deoarece fiecare este un străin pe pământ, aflat în postura lui Isus care stă la ușă și bate (*Ap* 3,20). Credinciosul monoteist trebuie să experimenteze întâlnirea cu celălalt, să manifeste curajul³⁴ de a repeta experiența creativă a harului ospitalității, confirmată și de un personaj memorabil al lui Hugo din *Miserabilii*, monseniorul Bienvenu Myriel.³⁵

³⁴ *Hospes* se înrudește cu *hostis* (dușman). Acești doi termeni derivă din verbul *hostire* (a trata în manieră egală sau a compensa), ce a dat substantivele *hostimentum* (compensație) și *hostia* (victima destinată să compenseze mânia zeilor).

³⁵ V. HUGO, *Miserabilii*, trad. de L. DEMETRIUS, T. MĂINESCU, Art, București 2009. Ospitalitatea și darul oferite de episcopul Bienvenu au fost fermentul schimbării și devenirii ontologice a lui Jean Valjean.

Ospitalitatea ca mărturie de credință

Ileana Stănculeasa *

Abstract

The following text focuses on the Holy Scripture and it addresses the concept of hospitality as a work of mercy. It then carries on by developing the theme of "Hospitality as a Testimony of Faith" following God's unconditional generosity and Jesus Christ's call addressed to us: to love one another as he loved us, to be perfect as our heavenly Father.

Keywords: Odyssey, God, hospitality, faith, love, migrants, Jesus Christ, door.

Motto: „Ai grijă cum te porți cu cel care vine la ușa, căci s-ar putea să fie un înger!”

Sunt cuvinte pe le-am auzit de la bunica mea, și care m-au însoțit toată viața. Cuvinte care, în această perioadă de „globalizare”, de adevărate provocări emoționale, etice, morale, dar și de încercare a tăriei credinței noastre, sunt ele însele o provocare.

Importanța și actualitatea Conferinței „Religie, sacru și ospitalitate”, la lucrările căreia participăm zilele acestea, sunt deosebite și cvasipermanente. Nu numai spațiul, dar și timpul au fost relativizate de către știință și tehnologie, iar contactele dintre popoare și tradițiile lor - laice sau religioase - au loc destul de des, nu fără a avea urmări, în plan economic, social, dar și spiritual.

În cadrul Uniunii Europene,

„imigrarea, indiferent de formele pe care le ia, este și va rămâne o realitate. [...] Declanșarea simultană a unor crize globale, naturale sau

* Doctor în teologie al Facultății de Teologie Romano-Catolice, București.

provocate, a determinat numeroase persoane să-și părăsească țara de origine. Din cei aproximativ 507 milioane de locuitori din U.E, cca. 20 de milioane sunt originari din țări din afara sa”.¹

În ultimii ani însă, Europa s-a confruntat cu o situație fără precedent. Un număr de ordinul sutelor de mii de persoane au migrat din zona Siria-Irak, ca urmare a războiului, trăind experiența tragică a dezrădăcinării. E o stare de fapt, care, deși previzibilă, a luat prin surprindere atât locuitorii cât și guvernele țărilor prin care aceste persoane au trecut, sau în care s-au stabilit.

Evident este vorba despre fenomenul cunoscut sub numele de migrație, la fel de vechi precum omenirea, exemple de mari migrații, fiind nenumărate în istoria omenirii.

Migrația actuală are ca țintă în special Europa, cu impact deosebit asupra vieții sociale și economice din țările în care migranții sunt primiți. Cu toate că acest adevărat exod era previzibil, se pare că nicio națiune sau confesiune nu a fost pregătită pentru acest fenomen apărut într-o perioadă în care nici problemele Uniunii Europene nu sunt deplin rezolvate.

În tumultul acestui fenomen al migrației actuale, o întrebare este inevitabilă: mai pot societățile contemporane să dea dovadă de ospitalitate, una dintre valorile indispensabile ale umanității și semn al civilizației?

Sub diverse forme, ospitalitatea este prezentă la toate popoarele antice. Astfel, în cultura greacă, ospitalitatea implica, pe lângă găzduire și ospățare în mod gratuit, și grija de a proteja străinul de anumite evenimente care i-ar fi pus viața în pericol. Și tocmai pentru că era oferită fără nicio recompensă, implicând cheltuieli și responsabilități din partea gazdei, se limita la două-trei nopți, și numai în cazuri speciale stăpânul casei decidea prelungirea șederii oaspetelui.

¹ http://europa.eu/pol/pdf/flipbook/ro/migration_ro.pdf

Ospitalitatea ca mărturie de credință

Conceptul de ospitalitate era exprimat prin cuvântul grec ξενία, *xenia*, practicarea sa fiind dovada civilizației. De aici *filoxenia*, dragostea de ospitalitate, dar și *xenofobia*, respingerea străinilor care produc teamă, ostilitate și excludere. „*Xenia* se baza pe un sistem de prescripții și obiceiuri nescrise, care pot fi rezumate în trei reguli de bază: 1. respectul stăpânului casei pentru oaspete; 2. respectul oaspetelui pentru stăpânul casei; 3. oferirea unui „cadou de adio” oaspetelui din partea stăpânului casei”.²

Uneori Zeus era numit și *Xenios*, epitet care indica, printre alte atribute ale sale, și pe cel de garant al *xeniei*. Ideea de ospitalitate are rădăcini în spiritualitatea greacă.

Odiseea, continuare a *Iliadei*, este poemul în care inima și inteligența lui Homer se transpun în lecții de viață cotidiană, printre care și cea a ospitalității, exemplară la palatul lui Alcinoi (VII 200 ș.u.). Având rădăcini în sacralitate, ospitalitatea făcea din cel care o practica o persoană de încredere. De fiecare dată când ajungea într-un loc necunoscut, Ulise se întreba ce fel de oameni va întâlni: cu frică de zei sau nu? (XIII, 280 ș. u.)”.

Eroul și mesajul epopeii *Odiseea* este Ulise care a reușit să împlinească un destin fericit, în pofida unui mare număr de adversități de tot felul, fiind ajutat de zei în toate peripețiile sale. De ce l-au ajutat zeii? „Răspunsul este simplu: pentru că Ulise nu s-a făcut niciodată vinovat de o culpă morală și nu a ieșit niciodată din poruncile nemuritorilor”.³ Nu mai puțin important, a respectat legile ospitalității, datorie sacră, ignorată de unii troieni.

„Așa a sfârșit Troia, plătind atât de scump greșeala de a fi tolerat între zidurile ei iubirea sacrilegică a lui Paris și a Elenei. Dar adevărata lor vină era mai mare decât adulterul; dacă Elena încălcase jurământul

² https://it.wikipedia.org/wiki/Xenia_%28antica_Grecia%29

³ HOMER, *Odiseea*, trad. George MURNU, Studiu introductiv și note, Adrian PÂRVULESCU, Univers, București 1978, p. 12.

fidelității conjugale, Paris, în schimb, nesocotise legile ospitalității și aceasta constituia o gravă crimă de impietate”.⁴

În cultura latină, ospitalitatea este asemănătoare celei din cultura greacă. Aici „se face diferența între *hospitium publicum* și *hospitium privatum*. În cadrul ospitalității publice, controlată de Senat, reprezentantul unui stat străin putea fi găzduit la Roma până când își îndeplinea sarcinile politice. În ceea ce privește ospitalitatea particulară, ea era o alianță liber consimțită între doi parteneri privați. O asemenea alianță era susceptibilă de a se întinde pe mai multe generații și uneori era marcată prin schimbul unei tablete, fără îndoială cu efigia lui *Jupiter hospitalis*, pe care o rupeau în două părți, câte una pentru fiecare, fiind folosite pentru a se recunoaște la întâlnirile viitoare”.⁵

Ospitalitatea este întâlnită în toate religiile ca o valoare cu caracter sacru. Biblia prezintă ospitalitatea în multe din textele sale (*Gen* 18,2-8;19,7-8; *Jud* 13,15; *Mt* 25; *Rom* 12,13; *Evr* 13,2). Coranul are și el numeroase referiri la ospitalitate (*Sura* 2,177,215;4,36-37 ș.a.).

Dar ce înseamnă ospitalitatea? Își mai păstrează ea caracterul sacru?

Conform DEX, ospitalitatea este „Bunăvoința de a primi pe cineva în casă (ca să doarmă ori numai să se odihnească) și de a-l ospăta gratis. Din fr. *hospitalité*, lat. *hospitalitas,-atis*”. De remarcat faptul că etimologia termenului trimite la o rădăcină comună între *hospes* (gazda) și *hostis* (inamic), sugerând cât de ușor pot fi confundate noțiunile și semnificațiile lor, dar și trecerea dintr-o stare în alta.

„Ospitalitatea este găzduirea temporară a unui străin, în sânul familiei”.⁶

⁴ *Ibidem*, p. 8-9.

⁵ *L'hospitalité comme sujet d'histoire des religions*:

http://www.steiner-verlag.de/uploads/tx_crondavtitel/datei-datei/9783515096898_p.pdf

⁶ PEZZOLI-OLGIATI, (2000), p. 474, în: http://www.steiner-verlag.de/uploads/tx_crondavtitel/datei-datei/9783515096898_p.pdf

Ospitalitatea ca mărturie de credință

Pe lângă ospitalitatea așa-zis „domestică”, în contextul societății există și ospitalitatea politică, sau cea comunitară, considerată în ansamblul ei; aici ospitalitatea este definită ca fiind „dreptul unui străin, (în special al străinului a cărui viață este în pericol), de a nu fi tratat ca inamic atunci când ajunge pe teritoriul altui stat, precum și datoria corelativă a statelor de a acorda rezidență temporară străinilor”.⁷

În cazul migrației actuale, ospitalitatea are o dimensiune politică, economică și comunitară, implicând găzduirea unui mare număr de persoane cu probleme de existență deosebite, care nu sosesc doar pentru câteva zile. O întrebare se impune de la sine: Mai poate fi ospitalitatea definită ca „găzduirea pentru o scurtă perioadă de timp”?

„Este vorba de a vedea ospitalitatea ca pe un operator concret de analiză, declinabil și aplicabil *hic et nunc*. [...] Înainte de primirea concretă, problema ospitalității se pune la acest prim nivel: cel al codurilor, al regulilor și al legilor care definesc procedurile de admitere și de selecție a străinilor – străini față de țară, străini față de oraș, străini față de «ceilalți» în virtutea provenienței, a mobilității, a culturii sau a regiunii lor”.⁸

Mai sunt orașele capabile să dea dovadă de ospitalitate? Călătorul care vine de departe, mai devine el în zilele noastre un apropiat nouă care are nevoie de ajutor?

„2015 a fost anul care a testat cu adevărat unitatea Europei în fața unui dezastru umanitar. Peste un milion de oameni au ajuns pe bătrânul

⁷ Ciprian NIȚU, *Cosmopolitismul - Către o nouă paradigmă în teoria politică*, © ADENIUM, Iași 2014, https://books.google.ro/books?id=2fTQBQAAQBAJ&pg=PT174&lpg=PT174&dq=jaques+derrida+ospitalitatea&source=bl&ots=Bek1_qDhc&sig=fhnRRBGPDL0ixaU88mh7YD537kU&hl=ro&sa=X&ved=0ahUKEwjVvofekovKAhWBbxQKHTEGCPE4ChDoAQgZMAA#v=onepage&q=jaques%20derrida%20ospitalitatea&f=false

⁸ Anne GOTMAN, *Pourquoi l'hospitalité ?* http://www.ecarts-identite.org/french/numero/article/art_106.html

continent după ce au fugit din calea războaielor din Orientul Mijlociu. A fost cea mai mare migrație umană de după al Doilea Război Mondial. În calea refugiaților spre Europa de Vest au apărut garduri de sârmă ghimpată, frontiere apărate cu gaze lacrimogene, dar și lideri europeni care le-au întins o mână. Sirieni, afghani, irakieni sau africani, migranții au pus la îndoială funcționalitatea spațiului Schengen, dar și unitatea popoarelor europene într-o cauză comună.

Voluntar ONU: «Oamenii aceștia nu sunt doar în mișcare, oamenii aceștia sunt pe fugă. Sunt mii de oameni care fug. Tranzitează Turcia, intră în Grecia. Aleargă spre Macedonia, apoi spre Serbia și Ungaria».

Refugiat sirian: «Pe drumul din Turcia spre Grecia mi-au aruncat copilul cel mic în mare. Mi-au spus că dacă vreau să-l salvez să mă arunc și eu în apă. Așa că am sărit, l-am prins și m-am întors în barcă»

Jean-Claude Juncker, președintele Comisiei Europene: «Nu mi-am imaginat niciodată că țările care au aderat la Uniunea Europeană după tranziția din centrul și estul Europei vor face un pas înapoi tocmai când este nevoie acută de solidaritate. Este inacceptabil! Inacceptabil!»

Angela Merkel, cancelarul Germaniei: «Acesta este un test prin care Europa trebuie să demonstreze că este un continent al valorilor, un continent al solidarității, de aceea spun că este un test».⁹

Papa Francisc afirmă la rândul său:

„Știți care este soarta zidurilor? Toate se prăbușesc. Astăzi, mâine, într-o sută de ani [...] Este adevărat că Europa este în dificultate. Trebuie să fim inteligenți când vine acest val migratoriu și, este adevărat, nu e ușor să găsești soluții. (...) Zidurile nu sunt niciodată soluții, pe când podurile sunt”.¹⁰

Sunt relatări „pe viu” ale jurnaliștilor prezenți în mijlocul acestor dezastruoase evenimente, sunt mărturiile cutremurătoare ale acestor

⁹ <http://www.digi24.ro/Stiri/Digi24/Extern/EXODUL/RETROSPECTIVA+2015+Lungul+drum+spre+taramul+fagaduintei>

¹⁰ PAPA FRANCISC, <http://www.agerpres.ro/externe/2015/09/28/migratie-zidurile-nu-sunt-niciodata-solutii-subliniaza-papa-francisc-16-13-27>

Ospitalitatea ca mărturie de credință

persoane a căror viață a fost total bulversată, dar și declarații ale unor lideri politici europeni, și a Suveranului Pontif, cu privire la drama acestor oameni, dar și față de atitudinea anumitor instituții ale unor state europene.

„Ospitalitatea implică, în primul rând, crearea unui spațiu de libertate în care străinul poate intra și poate deveni un prieten, nu un dușman. Ospitalitatea nu vizează schimbarea oamenilor, ea le oferă un spațiu în care schimbarea să se producă”.¹¹ În UE, în anul 2015, au fost ridicate garduri de sârmă ghimpată în calea celor năpăstuiți!

„Patria, «pământul părinților», este unul din aspectele esențiale ale experienței unui popor. Pentru poporul Vechiului Testament, patria a deținut un loc important în cadrul credinței și al speranței. Dar aceasta nu era decât o etapă pregătitoare a revelației, căci Dumnezeu a făcut cunoscută, până la urmă existența unei alte patrii, căreia îi sunt destinați toți oamenii”.¹²

Jacques Derrida „vorbește de *două ospitalități*: prima, *ospitalitatea obișnuită*, care implică pe cel care poate primi în mod condiționat un oaspete, invitat, cu care se află într-o relație de reciprocitate, și cea de-a doua, *ospitalitatea necondiționată, pură*, fiind vorba despre un principiu, un eveniment demn de acest nume, dar imposibil de trăit de către oameni”.¹³ Pentru el, ospitalitatea necondiționată este „un concept de structură mesianică ce caracterizează experiența umană a credinței: suntem ireductibil expuși la sosirea altuia”.¹⁴

¹¹ Henri NOWEN, J.-M, *The Three Movements of the Spiritual Life*: <http://www.goodreads.com/quotes/504797-hospitality-means-primarily-the-creation-of-free-space-where-the>

¹² Art. «Patrie», *Vocabular de Teologie Biblică*, publicat sub conducerea lui X. LÉON-DUFOUR, Editura ARCB, 2001, p.511.

¹³ Jacques DERRIDA, *L'hospitalité*, <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0604010913.html>

¹⁴ *Ibidem*.

Ospitalitatea necondiționată este divină. Nu înseamnă însă, că noi, oamenii, nu putem încerca desăvârșirea: „Așadar, fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru ceresc este desăvârșit” (*Mt 5,48*) ne spune Isus în Predica de pe Munte, adevărat cod de conduită creștină.

În Biblie ospitalitatea se manifestă ca *lucrare a milei* și ca *mărturie de credință*.¹⁵

Ospitalitatea, lucrare a milei face referire la găzduirea călătorului „care trece și solicită adăpost pentru că nu are (*Prov 39,13; Sir 29,21*)” și care ține să-i amintească lui Israel că și el a fost „străin înrobitor (*Lev 19,33s; Fap 7,6*)”, precum și de „condiția lui de trecător pe acest pământ (*Ps 39,13; Evr 11,13; 13,14*)”. În concluzie, „acest oaspete trebuie primit și tratat cu iubire, în numele lui Dumnezeu (*Dt 10,18s*)”. Gazda trebuie să facă orice sacrificiu pentru a-l apăra pe oaspete (*Gen 19,8; Jud 19,23s*), va apela la prieteni dacă nu are toate cele necesare pentru a-l onora (*Lc 11,5-6*). „Această primire atentă și religioasă (*Gen 18,2-8*), cu care se mândrește *Iob* (31,31s) și a cărei delicatețe e lăudată de Cristos (*Lc 7,44ss*), evidențiază caritatea frățescă pe care creștinul trebuie să o exercite față de toți (*Rom 12,13; 13,18*)”.¹⁶

Ospitalitatea, mărturie de credință este o formă a carității, al cărei mister va fi revelat de Isus la Judecata de apoi. Nu trebuie să uităm că în orice „oaspete Cristos este primit sau alungat (*Mt 25, 35.43*), recunoscut sau nu”. Toți cei care cred în El, primesc „în Numele său” pe trimișii săi (*In 13,20*) și „văd în orice oaspete nu doar un trimis al Domnului, un «înger» (*Gen 19,1*), ci pe Domnul (*Mt 10,40; Mc 9,37*)”.¹⁷

În Biblie găsim ospitalitatea, prezentată, mai mult sau mai puțin, explicit. În VT ea este foarte des întâlnită, semnificative fiind textele din *Gen 18, 1-8 și 19,8; Jud 13,15*.

¹⁵ Art „Ospitalitate”, *Vocabular de Teologie Biblică, op. cit.*, p. 498

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Ospitalitatea ca mărturie de credință

Textul din *Gen* 18,1-8 ne demonstrează „sensul profund, original și fascinant al ospitalității”.¹⁸ În perioada cea mai călduroasă a zilei, Abraham este vizitat de trei bărbați necunoscuți. Când îi vede, alergă înaintea lor, făcând o adâncă plecăciune. De la început, naratorul sugerează că ar fi Domnul cu doi însoțitori. Imediat, plin de politețe și smerenie, Abraham, ca o adevărată gazdă, cere să se aducă apă pentru a li se spăla picioarele, apoi spune Sarei să facă repede pâine, el aleargă la vite, ia un vițel și-l dă unei slugi să-l gătească. În final, ia lapte și unt, împreună cu vițelul, le pune masa și stă lângă ei cât mănâncă. Naratorul reușește să redea atmosfera de bucurie și de agitație organizată, prezentă în momentul primirii oaspeților, în gospodăria lui Abraham. Ospitalitate la superlativ!

Lot, decât să trădeze inviolabilitatea ospitalității, e gata să își sacrifice fiicele, gazda, conform eticii orientale, fiind responsabilă de siguranța oaspeților (*Gen* 19,8).

Vizita îngerilor la Sodoma este marcată de un climat de ostilitate, în opoziție cu excelenta ospitalitate a lui Abraham. „Sodoma este vinovată de lipsă de ospitalitate. Numeroasele texte biblice care evocă Sodoma, fac referire la lipsa de ospitalitate”.¹⁹

În NT expresia ospitalității este însuși Isus Cristos. El vindecă bolnavii, vorbește cu cei marginalizați, redându-le demnitatea umană, acceptă compania persoanelor „nefrecventabile”, atinge leproșii - ospitalitate supremă dumnezeiască. „Isus face din gestul obișnuit al spălării picioarelor, unul de smerenie și de slujire, conferindu-i o dimensiune spirituală”.²⁰

¹⁸ Dionigi TETTAMANZI, card., *Festival Biblic* 2010:

http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_diocesi/222/2010-06/08-27/VI%20Relaz_tettamanzi_fb10%20def.pdf

¹⁹ Jean VILBAS, *Le mouvement chrétien inclusif: la théologie de l'hospitalité*, thèse de doctorat soutenue à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, le 08.09.2011, p. 390, scd-theses.u-strasbg.fr/2508/01/VILBAS_Jean_2011.pdf

²⁰ *Ibidem*, p. 392.

În Evanghelia după Matei (25,34-46), ospitalitatea capătă dimensiune escatologică fiind un semn al sfințeniei, un test pentru Judecata de apoi. Isus transformă ospitalitatea într-unul din criteriile care contează la intrarea în Împărăția cerurilor.

Una din imaginile acestei Împărății este cea a ospățului la care sunt invitați toți, cu condiția să aibă haine de sărbătoare (*Mt 22,11-14*). „Imaginea ospitalității dovedește atât generozitate divină cât și gratuitatea care trebuie să existe în comportamentul ucenicilor, unii față de alții. Apocalipsa reia imaginile marelui ospăț (19,6-10), pe cel al ușii deschise pentru toți (21,3), dar și pe cel al lui Cristos care se transformă în vizitator: «Iată, eu stau la ușă și bat. Dacă cineva ascultă glasul meu și-mi deschide ușa, voi intra la el și voi sta la masă cu el și el cu mine»”.²¹

Ospitalitatea divină, manifestată la Întruparea Cuvântului, ne așează în fața unui paradox plin de profunzime: deși lumea a luat ființă prin El (*In 1,3*), „lumea nu l-a cunoscut. A venit la ai săi, dar ai săi nu l-au primit (*In 1,10-11*). Pe de altă parte avem însă această afirmație generoasă plină de iubire: „Însă celor care l-au primit, celor care cred în numele lui le-a dat puterea de a deveni copii ai lui Dumnezeu” (*In 1,12*). Cel neprimit devine autorul ospitalității divine și oferă celor care îl primesc și cred în El, darul cel mai minunat: acela de a fi copii ai lui Dumnezeu. Ei vor forma Biserica sa. Biserica creștină, popor pelerin care, prin misiunea sa, nu poate fi străină de tema ospitalității. Exigențele pe care ospitalitatea le impune, cu privire la săraci, la pelerini, la cei mici, constituie o tradiție multiseculară în care Biserica a fost ea însăși un precursor. Ospitalitatea exercitată între oameni este pentru fiecare membru al Bisericii o consecință a ospitalității pe care Dumnezeu i-a oferit-o.

Și în epistole și scrisori întâlnim ospitalitatea. În *Rom 12,13* îndemnul este clar: „Practicați ospitalitatea!”. Episcopul trebuie să fie ospitalier (*1Tim 3,2; Tit 1,7-9*), chiar și văduva trebuie să dea dovadă

²¹ *Ibidem*, p. 393.

Ospitalitatea ca mărturie de credință

de ospitalitate. *IPt* 4,9 pune accentul pe lucrarea credinciosului de slujire reciprocă. Apostolul Paul spune: „Primiți-l pe cel slab în credință fără a-i judeca opiniile” (*Rom* 14,1), dar și „primiți-vă unii pe alții după cum și Cristos v-a primit pe voi spre gloria lui Dumnezeu” (*Rom* 15,7). Primirea celuilalt în numele lui Cristos este chintesența învățaturii biblice a ospitalității. Autorul *Epistolei către Evrei* 13,1-2, în argumentul său cu privire la vizitatorii călători, face trimitere la *Gen* 18,1-15; 19,8, dar și la *Jud* 13,15, unde oaspeții lui Abraham, ai lui Lot, dar și ai lui Manoh, tatăl lui Samson, sunt îngeri. Sunt momente în care ospitalitatea are dimensiunea unei mărturii de credință.

Dar ospitalitatea adevărată nu se aplică numai în interiorul fiecărei religii, ci și între religii, chiar și dincolo, pentru că și un ateu poate fi ospitalier. Dragostea de sine și de aproape conduce la dragostea față de străin. În cazul nostru, față de migranți, pentru că este vorba, mai întâi de toate, de niște ființe umane. De aceea e nevoie să transformăm ostilitatea, - apărută de cele mai multe ori din ignoranță, teamă, dintr-o slabă credință, sau și mai grav, din lipsă de credință, - în ospitalitate. Pentru că ceea ce îl caracterizează pe creștin, este în primul rând credința, credința în Dumnezeu și în planul său salvific.

„...cel drept va trăi prin credința lui” (*Hab* 2,4b). Este o sentință exprimată în termeni universalii. Credința în Dumnezeu, în cuvântul său, dar și în voința sa, îl caracterizează pe cel drept și îi asigură securitatea vieții. Credința este răspunsul nostru la Vestea cea Bună a salvării, a Evangheliei, revelație a dreptății, a puterii de a-l salva pe credincios, puterea „Dumnezeului făgăduinței, care este și rămâne Dumnezeu viu și adevărat, unul și singurul, care vrea să fie și să se reveleze ca atare pentru mântuirea oamenilor, instaurându-și împărăția în mijlocul lor”.²²

Dacă cel drept va trăi prin credința sa, cel lipsit de această dreptate se va pierde, pentru că dreptatea este sănătatea sufletului!

²² Isidor MĂRTINCĂ, *Dumnezeu Unul și Întreit*, EUB 1999, p. 81.

„Ce importanță are *astăzi* mărturisirea creștină «cred» dacă se are în vedere existența noastră de azi și poziția noastră actuală față de realitate, în general? [...] credința [...] ține de domeniul deciziilor fundamentale, față de care omul trebuie neapărat să-și asume responsabilitatea, *responsabilitate* care, prin însăși natura sa, poate fi exprimată numai într-o *unică* formă. Numim această formă credință”.²³

În limba ebraică „termenul *amen* are aceeași rădăcină ca și cuvântul *credință*”. Unul dintre versetele cele mai sugestive cu privire la importanța cuvântului credință este *Is 7,9b*: „Dacă nu credeți, nu veți rezista!”

„Rădăcina *unică* a cuvântului *'mn (amen)* poate avea multe înțelesuri, iar interdependența și deosebirile dintre ele oferă o subtilă măreție a acestei fraze. Ea cuprinde înțelesurile de adevăr, fermitate, temelie solidă, sol, precum și cel de a crede în ceva; astfel, credința în Dumnezeu înseamnă a ne ține strânși de Dumnezeu, fapt prin care omul dobândește un puternic sprijin în viață. Prin aceasta, credința este descrisă ca o proptire, ca o plantare încrezătoare în pământul cuvântului lui Dumnezeu”.²⁴

Dar și în Cuvântul care s-a făcut trup și a locuit printre noi, plin de har și de adevăr. *Ecce homo!* spune Pilat. Iată Omul! Model al desăvârșirii umane, model de sfințenie, cu adevărat demn de urmat. „În zilele noastre, se vorbește despre chemarea tuturor creștinilor la sfințenie, indiferent de locul și timpul în care se află: în mănăstire, în Biserică, în lume, în societate, familie, la muncă, pe stradă etc.”²⁵

²³ BENEDICT AL XVI-LEA (Joseph RATZINGER, Cardinal), *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic*, trad. Mihăiță BLAJ, Sapientia, Iași 2004, p. 34; 51

²⁴ *Ibidem*, p. 49.

²⁵ Wilhelm DANCĂ, *Modele de sfințenie laică într-o societate pluralistă*, în *Creștinii laici. Identitate și misiune*, p. 62, <http://www.profamilia.ro/omul.asp?idmis=9>

Ospitalitatea ca mărturie de credință

În contextul provocărilor pe care istoria ni le pune în față, nu trebuie să ne rezumăm la simpla compătimire și lamentare, deoarece drama migranților e și a noastră. În același timp însă, credința noastră trebuie să însemne și responsabilitatea de a ne implica în problemele apărute ca urmare a acestui „fenomen social de natură epocală, care cere o puternică și clarvăzătoare politică de cooperare internațională, pentru a fi abordat în mod adecvat. [...] Cu toții suntem martori ai noianului de suferință, de necazuri și de aspirații care însoțește fluxurile migratoare”.²⁶

E o stare de fapt în care problema ospitalității nu mai este una strict personală. Ea ține de o

„politică ce trebuie dezvoltată pornind de la o strânsă colaborare între țările din care pleacă emigranții și țările în care ajung; trebuie însoțită de normative internaționale adecvate în măsură să armonizeze diferitele sisteme legislative, în perspectiva salvărdării exigențelor și drepturilor persoanelor și familiilor emigrate și, în același timp, ale societăților unde ajung aceiași emigranți”.²⁷

Papa Francisc, mereu atent și sensibil la tot ce se întâmplă în lume, în apropierea Jubileului Milostivirii, a adresat

„un apel parohiilor, comunităților călugărești, mănăstirilor și sanctuarelor din toată Europa să exprime concretețea Evangheliei și să primească o familie de refugiați. Este un gest concret în pregătirea pentru Anul Sfânt al Milostivirii. Fiecare parohie, fiecare comunitate călugărească, fiecare mănăstire, fiecare sanctuar din Europa să ofere ospitalitate unei familii, începând cu Dieceza mea de Roma”.²⁸

Este cert că rezolvarea acestor probleme ține de instituțiile statale. Cu toate acestea, creștinul nu trebuie să fie nepăsător la suferința

²⁶ BENEDICT AL XVI-LEA, *Caritas in Veritate*, 62.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ PAPA FRANCISC, <http://www.catholica.ro/2015/09/06/papa-francisc-cate-o-familie-de-refugiati-in-fiecare-parohie/>.

aproapelui, să nu uite că *toată Legea și Profeții* se rezumă doar la *a-l iubi pe Dumnezeu*, pe care nu-l poți iubi fără *a-ți iubi aproapele*, dar și la, *tot ce vreți ca oamenii să facă pentru voi, faceți și voi pentru ei*. Să nu uite răspunsul Mântuitorului: „*Mie mi-ați făcut*”. Sau „*nu*” (Mt 22,37-40; 7,12; 25,40;45).

Dureroasa senzație de străinătate aduce în mintea și în sufletul celui care și-a părăsit patria o mulțime de întrebări cu privire la scopul și sensul vieții sau, mai tragic, la rostul ei pe această planetă cu o istorie atât de zbuciumată. Este o nevoie acută de a li se acorda sprijin material, dar și spiritual. O poate face orice creștin autentic. „Dar să știți că și ei au resurse de împărțit. Să nu vă fie deci frică să îi primiți. Oferiți-le căldura iubirii lui Cristos și veți debloca misterul inimilor lor. Sunt sigur că, așa cum s-a întâmplat adesea în trecut, acești oameni vor îmbogăți America și Biserica ei”.²⁹ Mesajul Suveranului Pontif către Episcopii americani, din 23 septembrie 2015, este valabil și pentru europeni.

Creștinismul este, mai întâi de toate, o religie a milostivirii, a iertării și a iubirii. El cere omului să dea dovadă de milă, de compasiune și înțelegere, de iertare și de iubire necondiționată. Acțiunile de milă, de caritate sunt mai presus de

„înțelegerile științei. Pascal scrie: «Oamenii de rând sunt în mirare față de filosofi, filosofi sunt puși în mirare de creștini» fiindcă un act de milă presupune o conștiință mai adâncă, decât o face chiar teoria filosofică a naturii omului. De aceea este greu să intri în creștinism, să fii creștin adevărat. De aceea a murit Isus, ca să ne determine să facem acest efort”.³⁰

Să ne iubim unii pe alții, este ultima poruncă a Mântuitorului. *Așa cum ne-a iubit El*. Această iubire necondiționată este cartea noastră de

²⁹ *Idem* <http://www.catholica.ro/2015/09/23/papa-francisc-migrantii-sunt-obogatie-pentru-america-si-pentru-biserica/>

³⁰ N. BAGDASAR, Virgil BOGDAN, C. NARLY, *Antologie Filosofică*, niversal Dalsi, București 1995, p. 271.

Ospitalitatea ca mărturie de credință

vizită. Prin ea vom fi recunoscuți ca urmași ai săi (*In 13,34-35*). Este o provocare ce dă naștere unei întrebări tulburătoare: Din acest punct de vedere, câți dintre noi ne putem numi urmașii săi, creștini cu adevărat?

„Ai grijă cum te porți cu cel care vine la ușa, căci s-ar putea să fie un înger!” este *motto*-ul acestei comunicări.

Dar dacă cel care bate la ușa ta nu este un înger, ci este chiar El, așa cum a promis?

Epilog

Pe vremea când Dumnezeu umbla cu Sfântul Petru pe pământ, într-o noapte ploioasă, au ajuns la marginea unui sat și abia au îndrăznit să bată cu toiagul în prima poartă. Câini mari s-au repezit să-i sfâșie, dar numaidecât s-a auzit un glas bărbătesc întrebând:

– Cine bate?

– Oameni buni!

Atunci omul, potolind câinii, i-a poftit în casă, unde nevasta și copiii abia se treziseră din somn, și a început a da porunci, dar cu blândețe.

– Mario, ia mai pune câteva vreascuri pe foc. Tudore, dă fugă la fântână după o ciutură de apă proaspătă. Ilenuța, ia vezi de o oliță cu lapte proaspăt.

Și le-a dat să se spele și să se șteargă cu ștergare albe și i-a ospătat, și i-a dus să doarmă într-o odaie în care mirosea a gutuie și busuioc...

A doua zi dimineța iar le-a dat să se spele, i-a ospătat și le-a pus în traistă niște mere cum nu mai văzuseră și le-a urat drum bun. Și cum au ieșit din sat, Sfântul Petru a început să se roage de Dumnezeu:

– Doamne, fă ceva pentru oamenii ăștia, că tare ne-au primit frumos!

– Ce-ai vrea să fac Sfinte Petre, c-ai văzut că nu erau nevoiași.

– Doamne, fă ceva ca să-și vadă măcar o dată sufletul!

– Să-și vadă sufletul spui Sfinte Petre?

– Da, Doamne, să-și poată vedea sufletul, așa cum vedem noi plopul cel de-acolo!

Ileana STĂNCULEASA

– *Bine, Sfinte Petre, a răspuns Dumnezeu, privind gânditor la satul din vale.*

Iar după o vreme, în neamul acela de oameni s-a născut Mihai Eminescu.

„Atâta timp cât pe aceste pământuri, soarelui i se va spune soare, iubirii – iubire și poeziei, poezie, pe EL nimeni nu-l va tăgădui”.

(Geo Bogza, *Nașterea lui Eminescu*)³¹

³¹ <http://www.morfologia.ro/morfologia-limbii-romane/nasterea-lui-eminescu-de-geo-bogza/>

Saint Athanasius' Theological Philoxenia in *Tomus ad Antiochenos*

Lucian DÎNCĂ*

Abstract

Athanasius of Alexandria is known as an intransigent defender of the Nicene Creed. During this first ecumenical council of the Church, 325, the Fathers established the Christological dogma: the Son is the second person of the Holy Trinity, He is "consubstantial to the Father" and "generated from the Father's substance". After five condemnations to the exiles, during a time of peace, Athanasius convoked, in 362, an ecclesiastical synod in Alexandria to propose a solution for keeping the unity of the Church by proclaiming the same faith in Jesus Christ, Son of God. In this paper, I will show the theological philoxenia of Athanasius in the post-synodal letter, Tomos ad Antiochenos, to realise, beyond of all divisions, the desire of Christ "that all be one" (Jn 17, 21). The Nicene Creed professed that the Church is One, Holy, Catholic and Apostolic, so we cannot destroy it by our divisions.

Keywords: Athanasius, Church, Synod, Creed, Consubstantial, Substance.

Introduction

St. Athanasius, who even during his life was known as *the Great*, was the Archbishop of Alexandria between 328-373 and one of the most outstanding theologians of the 4th century. His fame isn't due to the depth of his thinking, nor to his theological synthesis, but rather to

* LUCIAN DÎNCĂ is PhD in patristic theology at Laval University of Quebec, Canada, with a thesis about *Trinitarian Theology in Athanasius of Alexandria's writings*, published at Cerf Editions, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, in 2012. Now he is teaching at the University of Bucarest, Faculty of Romano-catholic Theology and Faculty of Letters in dogmatic theology and ancient christian studies.

his manner in which he promptly and efficiently knew how to respond to the theological challenges issued by his contemporaries from within the Church, while bearing in mind the necessities of his times. When the *Arian crisis* appears, beginning with the year 318, although still a deacon and an “apprentice” in matters of theology, he knew how to side with those who later on, at the Council of Niceea, were to shape the dogma related to the Incarnation of God’s Logos, by defending without any reserves the reasoning that supported the divinity of God’s Son, who became human for the sake of making man similar to God: “God became man, so as man to become God” (*De incarnatione* 54, 3). He thus becomes the “champion of Niceene belief”, “the pillar of the Church’s orthodoxy”¹ and “the doctor appointed by God to heal the ills of the Church”². Apollinaris of Laodicea’s anti-arian reaction generates a new christological crisis within the Christian theology of the 4th century: the Son of God in the mystery of incarnation, would have assumed only the body and the spirit of the man Jesus from Nazaret, without his soul, as the place of this was occupied by the divine Word that entered his being while being baptised in the River Jordan. Athanasius replies with prudence and quite justly to this new theological challenge, affirming explicitly the existence of a human soul within Jesus’s person³. Finally, when certain theologians begin to question the divinity of the Holy Spirit, the Bishop of Alexandria published four Letters addressed to his friend and colleague as a bishop, Serapion of Thmuis, where he claims, defends and supports with biblical texts the divinity of the Third Person of the Holy Trinity⁴. Still, that which always was above all in his theological

¹ GREGORY OF NAZIANZ, *Dicours* 21.

² BASIL OF CESAREA, *Epistola* LXXX.

³ ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *Against Appollinaris of Laodicea*, two volumes: 1. “About the Incarnation of Christ” and 2. “About the Redeeming Coming of Christ”.

⁴ ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *Letters to Serapion of Thmuis on the divinity of the Holy Spirit*.

thinking and in his writings, was his desire of reconcillation, of unity in faith, without neglecting or leaving aside the dogmas established by the Church. In this paper I will focus on the reconciling spirit and the *philoxenia* of this Alexandrine bishop, whenever he could promote the unity of Christians, rather than tolerate their division, even if their cause was a theological one. *Tomus ad Antiochenos*⁵ will serve us as a model of his theological *philoxenia* during various debates, so as to prove that Athanasius was eagerly supporting and respecting the unity of the Church for which the Redeemer Himself prayed before his passion, death, and resurrection: “As all to be one, as you, Father, are in me and I in you, so as they could be one in us, and so as the world would believe.” (*Jn* 17, 21)

1. The Political and Religious Context

Athanasius of Alexandria suffered five exiles out of his diocese for his unfaltering attachment to the Niceene faith. The emperors of his time, especially Constantine and Valens, tried their best to eliminate him because of his intransigency towards heretics and towards anyone who would oppose the Niceene dogmas and adhered to other teachings, in order to fully eliminate the Niceene Creed, established and signed by the “almost 300 Fathers” of the Council⁶. Julian, also known as *the*

⁵ *Tomus* can be translated either as “section” when we refer to a work, or as “summary” or “synthesis” when we speak about a document. In ancient Christianity, the term used to be generally applied to any synodal letter, as for instance *Tomus ad Flavianum* written by Pope Leo the Great or *Tomus ad Antiochenos* by Bishop Athanasius of Alexandria.

⁶ This number is recorded by Athanasius as an eye witness at the Council meeting in Niceea in 325, in his *De decretis* 5. However, soon afterwards, in the tradition of the Council it was established a number of 318 participants, with reference to the 318 servants of Abraham (*Gen* 14, 12-16). Athanasius mentions this number in a late document, *Epistola ad Afros* 2; see M. AUBINEAU's paper „Les 318 serviteurs d'Abraham et le nombre des Pères au concile de Nicée (325)”, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 61 (1966), pp. 5-44, where it shows how the number of 318 was finally settled instead of Athanasius' first estimation of “about 300 Fathers”.

Appostate, is crowned as the Emperor of the Oriental Kingdom in November 361, during a period in which *homeism*, the party of rigid arian views, was at its summit due to the political and religious involvement of the Emperor Constantine. At several months after his becoming emperor, in February 362, Julian issues a decree by which he allows all the bishops who Constantine had exiles to return to their dioceses. Athanasius is one of them. Once he returned he resumes his ministry and initiates an intensive pastoral activity. On this occasion, he becomes aware of the necessity of gathering into a local synod, so as to debate the urgent issues that had recently appeared in the Church of Egypt, in which during the latest decades the arians supported and encouraged by the emperial power had been dominating.⁷ Four urgent files are requiring a rapid solution:

1. Discussing the terms on which there could be re-admitted in the communion of the Church the Arians who have failed to resist the pressure of heretics and now wish to return into the Catholic Church. They should be required to accept the Nicene Creed and to utter the anathema against Arius and his followers. Moreover, they should be asked to admit the divinity of the Holy Spirit, in order to be able to confess to the Holy Trinity, undivided, creative and eternal. Athanasius had already published his four Letters to Serapion of Thmuis, in which he advocated and supported the divinity of the Holy Spirit.

2. Discussions with referene to the Arian christology. It is to be insisted on the integrity of Christ's human nature and his perfect union, within the mystery of Incarnation, with the divine Logos. The debate includes the apollinarian teaching according to which the human soul was completely absent from Jesus' person, the Incarnate Word being the one who had entered his person on the occasion of his being baptised in Jordan, thus replacing it. This teaching had the advantage that it claims that in Jesus there was no sin, and yet it deprives him of assuming the

⁷ See J. H. NEWMAN's work *The Arians of the 4th Century*, Longmans, Green, and Co., London, New York, Bombay and Calcutta, third edition, 1908, Chapter 5, pp. 357-396.

condition of a complete human being: body, soul and spirit. From a soteriological point of view, that which the Son of God did not assume, could not be redeemed, and from here derives the necessity of assuming a complete human body;

3. Discussions with reference to the schism of the Church in Antiochia. Meletius, after adhering to the Arian heresy, not out of a deep conviction, but out of necessity and being compelled to, asks to return in the communion of the Catholic Church and resumes his ministry as the shepherd of the Antiochian Church. However, meanwhile, Paulinus, a priest who preached the orthodoxy of the Nicene teaching and who had been persecuted by Arians for a long time, was appointed and consecrated Bishop of Antiochia by Lucifer of Calgari.⁸ Thus the Church of Antiochia has two Bishops validly consecrated, which leads to internal divisions. Athanasius is inclined towards siding with Paulinus, while the Synod Fathers claim that Meletius alone were the one to re-establish the unity of the Antiochian Church;

4. Discussions on trinitary terminology: *ousia*/essence and *ipostas*/subsistent. In other words: God is one *ousia*/substance and three *ipostases*/subsistents. Or could we talk about a *ipostas*/subsistent and three *ousiai*/substances? In the Nicene formula of anathema, the terms *ousia*/essence and *ipostas*/subsistent are synonymous:

“But those who say: « There was a time when he was not »; and « He was not before he was made »; and « He was made out of nothing », or « He is of another substance » or « essence », or « The Son of God is created », or « changeable », or « alterable » – they are condemned by the holy catholic and apostolic Church”⁹.

Athanasius and the Post-Council Fathers use it in the same manner. Dionysius of Rome and the Western trinitary theology use the term

⁸ L.S. DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire des six premiers siècles*, t. VIII, pp. 350-352.

⁹ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, EDB, Bologna, 2003, p. 64.

ipostas/persons meaning subsistent/person. In the same way is also used by Eastern theologians such as Origen, Dionysius of Alexandria, Alexander of Alexandria and Athanasius in his late writings. At Antiochia, the Eustatians employ in with a meaning similar to that of the Nicene Council, so as to affirm the individual unicity of God against the Arian subordinationism. The Meletian, protesting against the monarchianism advocated by Marcellus of Ancyra, affirm three ipostases within divinity. In reality the contradiction exists only in terms and in their translation from one language into another, as both practically express the same trinitary faith, but describe it differently.

I will especially insist on this fourth point in order to demonstrate the theological philoxenia of Athanasius of Alexandria. The Nicene rigorism regarding terminology, without being denied as such, is less preferable than a more peaceful and reconciliating terminology.

2. *Tomus ad Antiochenos* / The Tome to the Antiochians

The *Tome* is written in Antiochia by Athanasius of Alexandria assisted by five other Bishops, whose names are mentioned in the first paragraph: Eusebius of Vercellæ¹⁰, Lucifer of Calaris¹¹, Asterius¹², Kymatius of Paltus in Syria Prima¹³, and Anatolius of Euboea. The Synod thus gathered is soon confronted with two opposed parties: 1) the rigorists, who definitely refuse any negotiations, either with those who have adhered to the Arian teaching, no matter whether out of conviction or by being compelled, or with those who seek a compromising terminology for the sake of preaching the trinitary teaching; and 2) the

¹⁰ ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *Historia Arianorum* 33, exiled after the Synod of Milan on 355.

¹¹ ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *Letters* 50 and 51; *Historia Arianorum* 33; *Apologia de sua Fuga* 4.

¹² There cannot be found in any of Athanasius' writings an explicit account of Asterius location as a bishop. In *Historia Arianorum* 33, he is mentioned in these terms: "As to Arius and Asterius, the one Bishop of Petrae in Palestina".

¹³ ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *Historia Arianorum* 5; *Apologia de sua Fuga* 3.

Saint Athanasius' Theological Philoxenia in Tomus ad Antiochenos

moderates, who believe that they should bear in mind that some have been dragged into heresy by necessity, without truly adhering to it in their souls. In 362, the second group wins and adopts a reconciling, philoxenical attitude. Athanasius, being the moderator and promotor of such a reconciling hospitality sets no more than two essential conditions: confessing to the Nicene Creed and uttering the anathema against Arius. In the end, the *Tomus* is signed by all the participants who had come from Lybia, Egypt and Thebaida: Eusebius of the city of Vercelae, in Gaule, Lucifer of the Island of Sardinia, Asterius of Petra, Arabia, Kymatius of Paltus, Coele-Syria, Anatolius of Euboea, the Pope Athanasius, and those present with him in Alexandria: Eusebius, Asterius, and the others above-mentioned, Gaius of Paratonium in Hither Libya, Agathus of Phragonis and part of Elearchia in Egypt, Ammonius of Pachnemunis and the rest of Elearchia, Agathodæmon of Schedia and Menelaitas, Dracontius of Lesser Hermupolis, Adelphius of Onuphis in Lychni, Hermion of Tanes, Marcus of Zygra, Hither Libya, Theodorus of Athribis, Andreas of Arsenoe, Paphnutius of Sais, Marcus of Philæ, Zoilus of Andros, Menas of Antiphra. They who will endure the rigors of the Alexandrine Synode in 362 will only be those who have decided to persevere in their infidelity, while the clerics most compromised by the Arian heresy will be removed from their ministry in the Church. Those who have been compelled, either by means of force or by been deceived, or who out of prudence had chosen to remain within their Churches by pretending that they accept the heresy, will be admitted in the orthodox clergy after publicly confessing to the Nicene Creed and after uttering the anathema against the Arian heresy and its promotors, Eudoxius and Euzoios¹⁴. In a letter addressed to the Bishop Ruffinianis, Athanasius justifies this measure of indulgence, mentioning similar measures taken in other Churches, Greece, Spain, Galice, with the purpose of maintaining peace and unity within the Church of Christ¹⁵.

¹⁴ See T. ELIOTT, "Was the *Tomus ad Antiochenos* a Pacific Document?", in: *The Journal of Ecclesiastical History*, 58, 2007, pp. 1-8.

¹⁵ ATHANASIOS OF ALEXANDRIA, *Ad Ruffinianum*.

The *Tome* intends on the one hand to promote the unity of faith within the Church, and on the other hand to avoid any accusation of arianism, sabellianism, apolinarianism. There especially lies the danger of being accused of sabellianism when the document insists on the identity of essence, of one-beingness, between the Father and the Son, the anti-Nicenes having here a light arm against the Nicenes¹⁶. The difficulty lies in the Nicenes group as they failed to come up with a more adequate term for expressing the equalness of divinity between the Father and the Son. In their witness of faith there are several philosophical terms, all of them rather ambiguous.¹⁷

The Eustatians from Antiochia, relaying on the formula of faith promulgated at the Synod of Sardica in 342/343 (?)¹⁸, which focused on the principle of divine unity, defends the idea of a single *ipostas* within the Holy Trinity. The Homeousians see this idea as definitely influenced by sabellianism and advocate Origene's teaching of the three hypostases, a teaching which had been condemned at Sardica. They believe that each Person had his own subsistence, avoiding however the impediment of tritheism. The whole discussion had as its starting point in the meaning which each group had attached to these two terms: *ousia* and *hypostasis*, some of them claiming that there were three hypostases, while others

¹⁶ *Homoousion*, of one being, is a term promoted by Sabellius when preaching his modalist trinitarian teaching: Father, Son and Holy Spirit are of one being as, in reality, there is only one essence in God, which plays three roles or is expressed in three successive modes in the history of redemption, as Father in the act of creation, as Son with the purpose of redeeming, and as Holy Spirit as the sanctifier of the Church until the final eschatology. Interpreted in this manner, the term *homoousion* is condemned by the Church at the Synod of 267 held in Antiochia. Another shortcoming of this term is the fact that it is not a biblical, but rather a philosophical one. Arius and his followers will take advantage of this biblical-theological situation unfavourable for the term *homoousion* in order to fight against it.

¹⁷ See ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *De Synodis* 15; 23; 25; 27; 30 etc.

¹⁸ SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica II*, 20; see about this synod M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, pp. 293-306; A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, pp 422-436; H. HESS, *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*, Oxford, 2002.

affirmed the existence of a single hypostasis. The *Tome* does not deny either formula, however, they should be explained in such a manner as not to contradict the Nicene Creed, a better and more exact formula than the one from Sardica which provided the basis for their discussion.

Until this date Athanasius did not admit any other starting point in trinitary debates than the Nicene Creed. In 362, he accepts the formula from Sardica, even if the one from Niceea was considered more exact and more perfect. Thus, the Alexandrine Bishop takes a distance from Marcellus of Ancyra, present at Sardica, and from Paulinus of Antiochia, a disciple of Eustatius. The purpose of the author of the *Tome* is a double one: on the one hand he wishes to eliminate extreme views, the arianism and sabellianism, and on the other hand, he seeks a unanimity in interpreting the terms which describe the orthodox view of the trinitary theology: *ousia* and *hypostasis*.¹⁹ The Council of Constantinople in 381 will eventually find and canonise a theological trinitary formula. At the Synod of Alexandria, we still face a compromise, the result of a policy of reconciliation between those who – says Athanasius – divide the Holy Trinity. Without entering any details concerning the relation between *ousia* and *hypostasis*, the document still means a step forward, it insists above all on the unity of the Church starting from the unity of its faith. In order to affirm the divine unity, the formula from Sardica was insisting on the divinity of the Son, true God and true Son from eternity, a prerogative still valid during the time of his incarnation, and absolutely necessary for the operatinality of man's redemption. In order to contradict the arguments of the Arians, the formula from Sardica distinguishes between: the Word of God who did not suffer, as God cannot suffer, and the man assumed from the Virgin Mary, who suffered, died and was resurrected: "We believe that He was resurrected on the third day,

¹⁹ See GREGORY OF NAZIANZ, *Orationes* 21, 35, SC 270, pp. 184-186; R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1998, pp. 181-207; M. SIMONETTI, "Il Concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria", *Augustinianum*, 30 (1990), pp. 353-360.

not God in man, but man in God, thus offering to His Father man's freedom from death and sin"²⁰ The *Tome* re-discusses the question of incarnation and states its soteriological aspect:

“But since also certain seemed to be contending together concerning the fleshly Economy of the Saviour, we enquired of both parties. And what the one confessed, the others also agreed to, that the Word did not, as it came to the prophets, so dwell in a holy man at the consummation of the ages, but that the Word Himself was made flesh, and being in the Form of God, took the form of a servant, and from Mary after the flesh became man for us, and that thus in Him the human race is perfectly and wholly delivered from sin and quickened from the dead, and given access to the kingdom of the heavens. For they confessed also that the Saviour had not a body without a soul, nor without sense or intelligence; for it was not possible, when the Lord had become man for us, that His body should be without intelligence: nor was the salvation effected in the Word Himself a salvation of body only, but of soul also”²¹.

At a soteriological level, Athanasius remains tributary to the Alexandrine tradition: *Logos-Sarx*. That which gives life to Jesus Christ and which guarantees man's redemption is the Logos²². In *Vita*

²⁰ THEODORET OF CYRUS, *Historia Ecclesiastica II*, 8, 39-52, SC 501, pp. 368-374. More details about this formula see M. SIMONETTI, *La crisi ariana nele IV secolo*, pp. 182-187, and M. TETZ, “*Ante omnia de sancta fide et de integritate veritas*. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342)”, ZNW 76(1985), pp. 243-269.

²¹ A. ROBERTSON, *Select Writings and Letters of Atanasius, Bishop of Alexandria*, W.M.B. Eerdmans Publishing Company, Michingan, 1978, p. 485.

²² A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, 2003, pp. 644-645, offers a just analysis of this paragraph from *Tomus ad Antiochenos* and shows that the soul of Christ is recognised as a physical element, yet without becoming a theological factor, even if it supports the soteriological argument. M. RICHARD, “*Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Anciens*”, *Mélanges de science religieuse* 4(1947), pp. 5-54, considers the contrary: the *Tome* in his opinion explicitly witnesses for the first time the wholeness of the human nature assumed by the Logos. However, the

Saint Athanasius' Theological Philoxenia in Tomus ad Antiochenos

Antonii, Athanasius had already stated that²³: “The Word of God was not changed, but, being the same, He took a human body for the salvation and well-being of man, that having shared in human birth He might make man partake in the divine and spiritual nature”. However, beyond this debate caused by Apollinaris’ teaching on the existence of a real soul in Jesus from Nazareth, the Incarnate Word of God, Athanasius attempts to convince his adversaries to accept the Nicene Creed, the only way to be united in faith. The Alexandrine sees well enough the peril brought about the eustatians by promoting the formula from Sardica so as to justify their anti-arian teaching, not far from that of Marcellus of Ancyra, who had been acquitted by this Synod. The assembly of this *Tome* has to be read as an answer to the formula of the Westerners from Sardica, where they reverted to the preaching of a moderate monarchism²⁴. The answer is most perfectly expressed in the Nicene Creed, which the formula from Sardica seems to neglect. Thus, the *Tome* seeks – at times by resorting to terminological and philosophical compromises – to implement the Nicene Creed, attempting to strengthen the numbers of believers in this perfect formula, definitely inspired by the Holy Spirit to the Fathers of the Council. Only by accepting this as the starting point, the unity of the faithful could be attained in all Churches and in the Church of Antiochia. However, in the Christian East, only the eustatians recognise this teaching. In order that it could be accepted as widely as possible, a removal of all barriers was needed, by bringing

Bishop of Alexandria subscribes to the Alexandrine tradition, Logos-Sarx, especially in his last theological writings. A. GESCHE, “L’âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle”, *Revue d’histoire ecclésiastique* 54(1959), pp. 385-425, admits that the statement in *Tomus ad Antiochenos* is for Athanasius nothing else but an act of faith, the theological implication of which is rather confuse, without going beyond a soteriological level.

²³ ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *Vita Antonii*, A. ROBERTSON, *Select Writings*, *op. cit.*, p. 511.

²⁴ M. SIMONETTI, “Sabellio e il sabellianismo”, *Studi storico-religiosi* 4(1980), pp. 7-28.

more clarification on the question of *hypostasis*, on the Holy Spirit and on the reality of the Incarnation.

3. Clarifications offered by *Tomus ad Antiochenos*

The explanations and clarifications expressed in the *Tome* of the Synod of Alexandria focus on the four issues of the debates:

1. With reference to admitting the Arians who had fallen out of the orthodoxy of faith, the Synod Fathers show themselves to be reconciling and philoxenious:

“We are persuaded that being ministers of God and good stewards ye are sufficient to order the affairs of the Church in every respect. But since it has come to us, that many who were formerly separated from us by jealousy now wish for peace, while many also having severed their connection with the Arian madmen are desiring our communion, we think it well to write to Your Courtesy what ourselves and the beloved Eusebius and Asterius have drawn up: yourselves being our beloved and truly most-desired fellow-ministers. We rejoice at the said tidings, and pray that even if any be left still far from us, and if any appear to be in agreement with the Arians, he may promptly leave their madness, so that for the future all men everywhere may say, « One Lord, one faith » (*Eph* 4, 5). For as the psalmist says, « what is so good or pleasant as for brethren to dwell in unity » (*Ps* 133, 1). But our dwelling is the Church, and our mind ought to be the same. For thus we believe that the Lord also will dwell with us, who says, « I will dwell with them and walk in them » (*2 Cor* 6, 16) and « Here will I dwell for I have a delight therein » (*Ps* 132, 14). But by « here » what is meant but there where one faith and religion is preached? As many then as desire peace with us, and specially those who assemble in the Old [Church] and those again who are seceding from the Arians, do ye call to yourselves, and receive them as parents their sons, and welcome them as tutors and guardians; and unite them to our beloved Paulinus and his people, without requiring more from them than to anathematise the Arian heresy and confess the faith confessed by the holy fathers at Nicæa, and to anathematise also those who say that the Holy Spirit is a Creature and separate from the Essence of Christ. For this is in truth a complete renunciation of the abominable heresy of the Arians, to refuse to divide

Saint Athanasius' Theological Philoxenia in Tomus ad Antiochenos

the Holy Trinity, or to say that any part of it is a creature. For those who, while pretending to cite the faith confessed at Nicæa, venture to blaspheme the Holy Spirit, do nothing more than in words deny the Arian heresy while they retain it in thought. But let the impiety of Sabellius and of Paul of Samosata also be anathematised by all, and the madness of Valentinian and Basilides, and the folly of the Manichæans. For if this be done, all evil suspicion will be removed on all hands, and the faith of the Catholic Church alone be exhibited in purity”²⁵.

The Synod Fathers are not content only with theological concessions, and therefore some have to prove that they are not Arians, others that they are not Sabellians and that together they wish to embrace the sole witness of faith in the only Church of Christ.

2. With reference to those who affirm the existence of three *hypostases*, the document suggests a reconciling solution:

“For as to those whom some were blaming for speaking of three Subsistences, on the ground that the phrase is unscriptural and therefore suspicious, we thought it right indeed to require nothing beyond the confession of Nicæa, but on account of the contention we made enquiry of them, whether they meant, like the Arian madmen, subsistences foreign and strange, and alien in essence from one another, and that each Subsistence was divided apart by itself, as is the case with creatures in general and in particular with those begotten of men, or like different substances, such as gold, silver, or brass; or whether, like other heretics, they meant three Beginnings and three Gods, by speaking of three Subsistences. They assured us in reply that they neither meant this nor had ever held it. But upon our asking them « what then do you mean by it, or why do you use such expressions? » they replied, because they believed in a Holy Trinity, not a trinity in name only, but existing and subsisting in truth, « both a Father truly existing and subsisting, and a Son truly substantial and subsisting, and a Holy Spirit subsisting and really existing do we acknowledge », and that neither had they said

²⁵ A. ROBERTSON, *Select Writings...*, *op. cit.*, pp. 483-484.

there were three Gods or three beginnings, nor would they at all tolerate such as said or held so, but that they acknowledged a Holy Trinity but One Godhead, and one Beginning, and that the Son is coessential with the Father, as the fathers said; while the Holy Spirit is not a creature, nor external, but proper to and inseparable from the Essence of the Father and the Son”²⁶.

As the end of this interrogatory, Athanasius can only conclude that the division among the faithful merely originates from a terminological confusion. Therefore, the Bishop requires that all present an explanation and a defense of the incriminated party so as to justly understand their teaching, thus demonstrating its compatibility with the *Nicene Creed*.

3. With reference to those who affirm the existence of a single *hypostasis* within the Holy Trinity, Athanasius draws their attention to the danger of falling into either of the extremes: the error of Sabellius or that of Paul of Samosata.

“Having accepted then these men's interpretation and defence of their language, we made enquiry of those blamed by them for speaking of One Subsistence, whether they use the expression in the sense of Sabellius, to the negation of the Son and the Holy Spirit, or as though the Son were non-substantial, or the Holy Spirit impersonal. But they in their turn assured us that they neither meant this nor had ever held it, but « we use the word Subsistence thinking it the same thing to say Subsistence or Essence »; « But we hold that there is One, because the Son is of the Essence of the Father, and because of the identity of nature. For we believe that there is one Godhead, and that it has one nature, and not that there is one nature of the Father, from which that of the Son and of the Holy Spirit are distinct ». Well, thereupon they who had been blamed for saying there were three Subsistences agreed with the others, while those who had spoken of One Essence, also confessed the doctrine of the former as interpreted by them. And by both sides Arius was

²⁶ A. ROBERTSON, *Select Writings...*, *op. cit.*, p. 484.

Saint Athanasius' Theological Philoxenia in Tomus ad Antiochenos

anathematised as an adversary of Christ, and Sabellius, and Paul of Samosata, as impious men, and Valentinus and Basilides as aliens from the truth, and Manichæus as an inventor of mischief. And all, by God's grace, and after the above explanations, agree together that the faith confessed by the fathers at Nicæa is better than the said phrases, and that for the future they would prefer to be content to use its language".²⁷

The theology of a single *hypostasis* had been represented at the Synod by Paulinus of Antiochia, and the doctrine of the three *hypostases* was defended by Meletius of Antiochia, the two Bishops that signed the schism of the Antiochian Church. Athanasius suggests a theological compromise: the two formulas are acceptable in the measure in which they are interpreted correctly, without entering into any details. The Synod of Alexandria did not immediately mean the birth of a distinction between *ousia* and *hypostasis*, but for the first time we have an explanation obviously useful from a political point of view, and yet little productive from a theological point of view²⁸. Athanasius manifests prudence: he avoids speaking about the three *hypostases* or about a single one. «Athanasius has never used these expressions, on the contrary, in his works he refuses the technical theological terminology specific for his times»²⁹. On the one hand, Athanasius was able to employ the vocabulary used in the theology of the three *hypostases* in order to verify the real subsistence of the Persons of the Holy Trinity so as to promote a theological peacefulness. However, he writes spontaneously against the defenders of the tri-*hypstases* theology, as in *Contra arianos* or in *Ad*

²⁷ A. ROBERTSON, *Select Writings...*, *op. cit.*, pp. 484-485.

²⁸ M. SIMONETTI, "Il Concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria", *Augustinianum*, 30(1990), pp. 352-360, in particularly p. 356, n. 11, and p. 358.

²⁹ A. COMPLANI, "Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): osservazioni sul *Tomus ad Antiochenos*", E DAL COVOLO, R. UGLIONE, G.M. VIAN (eds.) *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, LAS, Roma, 1997, pp. 191-246, here p. 204.

*Serapionem*³⁰. The Bishop is free to define explicitly the relation of the personal diversity within the Holy Trinity without however making an official dogma out of the theology of the three *hypostases*, μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. On the other hand, Athanasius respects the synonymy of these terms – *ousia* and *hypostasis* – established and affirmed in the Nicene anathema formula. Moreover, we notice a certain oscilation between the two terms, the latter being less specialised in expressing the real separate existence³¹. Therefore, the *Tome* does not pretend to establish the distinction between these two. Moreover, μία οὐσία and μία ὑποστάσις are two synonymous expressions and are not explained in the sense of affirming a unique substance in the Holy Trinity, but by resorting to two christological statements: 1) the Son came to existence from the *ousia*/essence of the Father; and 2) the Son is identical as *ousia*/essence with the Father. These are expressions also used by the Alexandrine when he describes the one-beingness of the Son with the Father in *De synodis*³². As about the Person of the Holy Spirit, Athanasius adapts his christological formula, the Son is particular to the essence of the Father, transforming it in a pneumatological formula, the Holy Spirit is particular to the essence of the Son³³. Relying on this reasoning, the Alexandrine can say that the Spirit is particular to both the essence of the Son and of the Father, without wishing to pronounce himself on the number of subsistences present within the Holy Trinity.

4. With reference to the Apolinarians, the *Tome* suggests a solution that could avoid division and accusations unfavourable for maintaining the unity of the Church of Christ:

³⁰ ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *Contra Arianos I*, 17-18, and *Ad Serapionem II*, 3-5.

³¹ A. CAMPLANI, “Atanasio e Eusebio”, p. 205.

³² ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *De synodis* 41, 4, 1 and 53, 2, *SC* 563, p. 320 and p. 356.

³³ ATHANASIUS OF ALEXANDRIA, *Ad Serapionem I*, 27, *SC* 15, p. 133.

Saint Athanasius' Theological Philoxenia in Tomus ad Antiochenos

“But since also certain seemed to be contending together concerning the fleshly Economy of the Saviour, we enquired of both parties. And what the one confessed, the others also agreed to, that the Word did not, as it came to the prophets, so dwell in a holy man at the consummation of the ages, but that the Word Himself was made flesh, and being in the Form of God, took the form of a servant, and from Mary after the flesh became man for us, and that thus in Him the human race is perfectly and wholly delivered from sin and quickened from the dead, and given access to the Kingdom of the heavens. For they confessed also that the Saviour had not a body without a soul, nor without sense or intelligence; for it was not possible, when the Lord had become man for us, that His body should be without intelligence: nor was the salvation effected in the Word Himself a salvation of body only, but of soul also. And being Son of God in truth, He became also Son of Man, and being God's Only-begotten Son, He became also at the same time « firstborn among many brethren » (*Rom* 8, 29). Wherefore neither was there one Son of God before Abraham, another after Abraham (*Jn* 8, 58): nor was there one that raised up Lazarus, another that asked concerning him; but the same it was that said as man, « Where does Lazarus lie » (*Jn* 9, 34); « and as God raised him up: the same that as man and in the body spat, but divinely as Son of God opened the eyes of the man blind from his birth » (*Mc* 8, 22); and while, as Peter says (*1 Pt* 4, 1), « in the flesh He suffered, as God opened the tomb and raised the dead ». For which reasons, thus understanding all that is said in the Gospel, they assured us that they held the same truth about the Word's Incarnation and becoming Man”³⁴.

As long as both parties, the Apolinarians and the orthodox, affirm the reality of the wholeness of man, body, soul and spirit, as that which was not assumed by the Word cannot be redeemed, the unity of faith is maintained and the spirit of division is removed. However, the Apolinarian doctrine is explicitly condemned by three successive synods under Pope Damasus I: in 373 a Roman Synod condemns

³⁴ A. ROBERTSON, *Select Writings...*, *op. cit.*, p. 485.

those who pretend that Jesus Christ had no human soul, but that the Word animated its body; in 377 another Synod condemns the Apolinarians and Marcellians who, following the teaching of Marcellus of Ancyra, admitted a fusing union between the Father and the Son, so that the Son cannot be distinguished from the Father, and neither can the Father be distinguished from the Son; in 378 again Arius, Sabellius, Apolinarius and Eunomius are condemned together with their christological teachings. Eventually in 381, the Second Ecumenical Council from Constantinople puts an end to the christological controversies that had divided the Christians of the fourth century and seals the Nicene-Constantinople Creed. Athanasius' merit in this document is that of admitting to the debates different parties with different angles of view, both with reference to the trinitary dogma and to the christological one, with the purpose of persuading all of them – after asking them to clarify their own manner of understanding their faith – to share in the unity of the Church, so much desired by the Redeemer before His passion and His death. The greatest deception of the Synod from Alexandria remains the fact that it fails to solve the schism of the Church in Antiochia.

Conclusions

Tomus ad Antiochenos remains an important document among the works of Athanasius of Alexandria, a reconciling philoxenic Bishop, ready to take part in debates. By reading him attentively one can notice that the Alexandrine Bishop presents accurately the doctrinary and dogmatic situation of the Church in the fourth century and the theological vocabulary employed to express the unity of divine essence and the diversity of trinitary *hypostases* on the one hand, and on the other hand he describes exactly the divisions in the Church of Antiochia, on a theological level and on a disciplinarian one. The author attempts to persuade different groups that only by fighting heresy there could be consolidated a Church that witnesses the unique trinitary faith, the Father, the Son and the Holy Spirit. The *Tome* can be considered as a doctrinary syllabus intended to facilitate the efforts

towards unity in a Church divided by the heresies that have constantly occurred during the fourth century.

As I have shown in this paper, the document does not establish the trinitary vocabulary as it will be later established by the Cappadocian Fathers: μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις / one substance, three persons. The Alexandrine is content to remind the dogmatic norm established at the Nicene Council. The *Nicene Creed* has to be witnessed by those who wish to return to the communion of the Church. More precisely, the spirit in which the Fathers of the Council gave this dogmatic formula has to animate all those who desire to return to the communion of the Church. Even those who still do not accept the term *homoousion* could be admitted in the communion of the Church if they agree with the spirit of this formula. Here resides the theological philoxenia of the Alexandrine Bishop, who does not endeavour to implement the Nicene trinitary terminology, but leaves everyone the freedom to adhere to the trinitary faith, using even a different terminology, but which says the same thing as it was said at Niceea.

The Synod of Alexandria opens widely the gates of the Church to all those of good-will, as we can see from the witness of Paulinus of Antiochia, who subscribes to the *Tomus ad Antiochenos* making a synthesis of the debates in just a few lines:

“I Paulinus hold thus, as I received from the fathers, that the Father perfectly exists and subsists, and that the Son perfectly subsists, and that the Holy Spirit perfectly subsists. Wherefore also I accept the above explanation concerning the Three Subsistences, and the one Subsistence, or rather Essence, and those who hold thus. For it is pious to hold and confess the Holy Trinity in one Godhead. And concerning the Word of the Father becoming Man for us, I hold as it is written, that, as John says, « the Word was made Flesh » (Jn 1, 14), not in the sense of those most impious persons who say that He has undergone a change, but that He has become Man for us, being born of the holy Virgin Mary and of the Holy Spirit. For the Saviour had a body neither without soul, nor without sense, nor without intelligence. For it were impossible, the

Lord being made Man for us, that His body should be without intelligence. Wherefore I anathematise those who set aside the Faith confessed at Nicæa, and who do not say that the Son is of the Father's Essence, and coessential with the Father. Moreover, I anathematise those who say that the Holy Spirit is a Creature made through the Son. Once more I anathematise the heresy of Sabellius and of Photinus, and every heresy, walking in the Faith of Nicæa, and in all that is above written”³⁵

With all its openness, the document is still quite prudent about those who strive to implement the Formula from Sardica as a norm of faith. Athanasius appeals to the good-will of the parties involved in this theological conflict, or in the schism of the Church in Antiochia, in order to reach a good understanding, as it would better suit a true believer who lives the founding event of the Redeemer's Resurrection:

“But while you refuse toleration to the latter, counsel the others also who explain and hold aright, not to enquire further into each other's opinions, nor to fight about words to no useful purpose, nor to go on contending with the above phrases, but to agree in the mind of piety. For they who are not thus minded, but only stir up strife with such petty phrases, and seek something beyond what was drawn up at Nicæa, do nothing except « give their neighbour turbid confusion to drink » (*Hab* 2, 15), like men who grudge peace and love dissensions. But do ye, as good men and faithful servants and stewards of the Lord, stop and check what gives offence and is strange, and value above all things peace of that kind, faith being sound. Perhaps God will have pity on us, and unite what is divided, and, there being once more one flock, we shall all have one leader, even our Lord Jesus Christ”³⁶.

Tomus ad Antiochenos has the great merit of putting an end to the period of theological controversies which began at Niceea: from a

³⁵ A. ROBERTSON, *Select Writings...*, *op. cit.*, p. 486.

³⁶ A. ROBERTSON, *Ibidem*, p. 485.

Saint Athanasius' Theological Philoxenia in Tomus ad Antiochenos

christological point of view it is affirmed the complete and real divinity and humanity of the Incarnate Word, for us and for our salvation; from a pneumatological point of view, the Holy Spirit is witnessed as true God, of one being with the Father and the Son; from the point of view of the trinitary theology, those who witnessed one *ousia* / substance in three *hypostaseis* / persons and those who advocated one *ousia* and one *hypostasis*, when the terms are explained in the manner intended by the Fathers of the Nicene Council, mean the same thing. The *Tome* expresses, therefore, a maximal openness towards the language of the others³⁷, openness especially found in the lasts works of the Alexandrine Bishop.

³⁷ A. CAMPLANI, "Atanasio e Eusebio", p. 195.

Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ. Oportunități și responsabilități misionar-pastorale

Gabriel SORESCU*

Abstract

The following study aims to approach the current issue of immigration in today's context also in regard to the Orthodox Church. The first part exposes a short historical incursion which highlights the hospitality tradition and all its applications in biblical texts, Orthodox East and finally, our country.

The second part of the study exposes the very definition of the Christian behaviour and hospitality and its aspects, conditions and limitations.

The third part presents the opportunities that lie ahead for the Orthodox Church from a missionary and pastoral standpoint as well as possible risky situations.

In conclusion, this study aims to prove that only through a simultaneous effort of the State, the Churches and the cults in Romania, the good deed of welcoming strangers (filoxenia) can be applied lucidly, and that the immigration episode happening in Romania can be good both for hosts and guests.

Keywords: immigration, hospitality, mission of Orthodox Church, missionary opportunities.

Situația actuală a Europei ne provoacă să re-descoperim ospitalitatea sau filoxenia.

În Răsăritul creștin termenul de filoxenie – iubirea de străini – a implicat o latură activă, practică, cu multiple valențe soteriologice:

* PhD Candidate, Faculty of Orthodox Theology, University of Craiova, Romania.

primirea de străini era o datorie de suflet a unui creștin și era văzută ca semn al desăvârșirii creștine. Iar această datorie se baza, pe de o parte, pe paradigma vetero-testamentară a primirii de străini a lui Avraam la Stejarul lui Mamvri (Geneza, capitolul 18), dar în principal pe porunca iubirii față de aproapele în modul expus de Domnul Isus Cristos. Capitolul 25 din Evanghelia după Matei arată criteriile de bază ale Judecării Divine, acestea referindu-se în exclusivitate la modul de raportare la aproapele.¹

Acesta este motivul pentru care Sfântul Pavel va spune: „Rămâneți întru dragostea frățească. Primirea de oaspeți să n-o uitați căci prin aceasta unii, fără ca să știe, au primit în gazdă îngeri.” (Evr 13, 1-2)

¹ Matei 25, 31-46: „Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale. Și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile și-i va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre. Și va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga. Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii. Căci flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; Gol am fost și M-ați îmbrăcat; bolnav am fost și M-ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine. Atunci dreptii Îi vor răspunde, zicând: Doamne, când Te-am văzut flămând și Te-am hrănit? Sau însetat și Ți-am dat să bei? Sau când Te-am văzut străin și Te-am primit, sau gol și Te-am îmbrăcat? Sau când Te-am văzut bolnav sau în temniță și am venit la Tine? Iar Împăratul, răspunzând, va zice către ei: Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut. Atunci va zice și celor de-a stânga: Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și îngerilor lui. Căci flămând am fost și nu Mi-ați dat să mănânc; însetat am fost și nu Mi-ați dat să beau; Străin am fost și nu M-ați primit; gol, și nu M-ați îmbrăcat; bolnav și în temniță, și nu M-ați cercetat. Atunci vor răspunde și ei, zicând: Doamne, când Te-am văzut flămând, sau însetat, sau străin, sau gol, sau bolnav, sau în temniță și nu Ți-am slujit? El însă le va răspunde, zicând: Adevărat zic vouă: Întrucât nu ați făcut unuia dintre acești prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut. Și vor merge aceștia la osândă veșnică, iar dreptii la viață veșnică.” În acest studiu citatele biblice sunt preluate după *BIBLIA* sau *Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

*Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ.
Oportunități și responsabilități misionar-pastorale*

Acestor argumente biblice li se adaugă argumente patristice și istorice. În toată lumea creștină ospitalitatea văzută ca primirea străinilor a fost și este una din faptele bune ale milei creștine ce se bazează pe iubirea față de Dumnezeu². Ea s-a manifestat ca un răspuns la nevoia străinului.

Ospitalitatea a fost practică în toate sectoarele de viață creștină: în comunitățile monahale fapta bună a primirii de străini s-a concretizat în diferite forme mai mult sau mai puțin organizate, iar în comunitățile parohiale oricând se găsea o familie a unui om cu suflet – preot sau mirean – care să ofere un loc de dormit și mâncare celui aflat în nevoie.

Istoria ne amintește de faptul că primele *forme organizate de caritate* în lumea greco-romană au fost inițiate de Biserică. Ne amintim de vestitele vasiliade, instituții ce vizau să ajute atât pe străini cât și pe săraci, orfani, văduve, bolnavi și alte categorii defavorizate.

Așadar,

„în Biserică filantropia ca poruncă dumnezeiască și ca mod de viață era realizată atât individual cât și colectiv. Asemenea Sfinților Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur (care au fost episcopi), Efrem Sirul sau Ioan cel Milostiv, și alți episcopi preoți și comunități monahale amenajau case de oaspeți și cămine spital pentru bolnavi și săraci pe lângă mănăstiri realizând o „filantropie colectivă”. În Limonariu sunt amintite case de oaspeți în Ierusalim, Ascalon, Alexandria și bolnițe precum cea din Ierusalim”³.

Nivelul de organizare al acestora era unul deosebit. Luăm doar două exemple: locul pentru pelerini și pentru bolnavi de la Mănăstirea Albă, ctitorită de Sfântul Paisie în Pustiul Egiptului, cuprindea zeci de

² ***, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia (2003), 331.

³ E.M. SORESCU, I. BERILĂ, *Asistența socială – sistem și profesie*, Editura Universitaria, Craiova (2005), 27.

clădiri destinate filoxeniei, iar la mormântul Sfântului Mina de lângă Alexandria s-a ridicat, începând cu secolul al IV-lea, pentru pelerini – în special oameni în nevoie sau suferinzi – un adevărat „oraș al Sfântului Mina” cu sute de locuri de cazare, băi publice, piață și spital.

Sistemul de ajutorare a aproapelui era bine organizat în Răsăritul creștin. În fapt Biserica, cu acordul statului și de multe ori cu sprijinul acestuia, s-a preocupat de această categorie a celor defavorizați.

Și în Țara noastră pe lângă fiecare mănăstire importantă se aflau *bolnița* – care cuprindea o biserică și case pentru bolnavi – și *arhondaricul* – camerele sau clădirea special rezervate străinilor - iar primele spitale și orfelinat importante au fost construite de Biserică în aceeași dorință de a veni în ajutorarea nevoiașilor în forme cât mai eficiente.

Pe lângă acest sprijin oferit în cazuri izolate, poporul român și-a arătat ospitalitatea și față de grupuri mari de refugiați.

În partea de sud a României – Țara Românească – întâlnim și azi sate întregi precum Bistrița, Ungureni – înființate de români proveniți din Ardeal în perioadele de restriște, unele așezări păstrându-și și bisericile de lemn aduse din locurile de bejenie.

Locuitorii Olteniei și Banatului au dat dovadă de ospitalitate în mod exemplar, în perioada 1943-1944, când au fost primiți românii refugiați din Basarabia și Bucovina. Numărul celor refugiați a fost impresionant, documentele vremii vorbind – oficial – de 32.096 persoane⁴. Biserica Ortodoxă din Oltenia, coordonată de Mitropolitul Nifon Criveanul, s-a organizat și atunci exemplar, în fiecare oraș și comună existând cămine și cantine pentru copiii orfani și săraci, mulți dintre ei provenind din rândurile refugiaților.

Aceste forme de filantropie – ospitalitatea, primirea de străini, ajutorarea văduvelor și a orfanilor – sunt practicate și azi în Biserica

⁴ S. BALANOVICI, „Măsurile elaborate la sfârșitul anului 1943 începutul anului 1944 referitoare la operația de evacuare a zonelor de est și de nord est ale țării”, *Acta Moldaviae septentrionalis*, II (2002), Editura AXA Botoșani, 170-212, aici. 209.

*Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ.
Oportunități și responsabilități misionar-pastorale*

Ortodoxă în două feluri: ne-organizată și individuală și organizată sau colectivă.

Ospitalitatea *ne-organizată și individuală* – și azi omul aflat în nevoie găsește în mănăstire un loc de adăpost și o masă caldă, iar în comunitățile laice este de ajuns un apel al preotului și omul fără adăpost va găsi un refugiu.

Ospitalitatea *organizată sau colectivă* – iar aici ne referim la numeroasele instituții filantropice ale Bisericii Ortodoxe Române și la impresionantul efort depus de clericii și laicii din aceste sectoare în ajutorarea aproapelui, dar și la sutele de mănăstiri, biserici și instituții sociale din România care oferă ospitalitate gratuită celor aflați în nevoie.

„În eparhiile Bisericii Ortodoxe Române funcționează în prezent 766 de instituții și servicii sociale, dintre care: 150 de cantine sociale și brutării, 52 de instituții medicale și farmacii, 97 de centre de zi pentru copii, 54 de centre educaționale, 16 centre de zi pentru vârstnici, 50 de centre rezidențiale pentru vârstnici, 25 de centre comunitare, 37 de centre de tip familial, 40 de grădinițe sociale și after-school, 14 locuințe protejate, 78 de centre de informare, consiliere și resurse, 2 instituții de învățământ pentru adulți, 16 centre de urgență (pentru persoane fără adăpost, victime ale violenței domestice și ale traficului de persoane), 9 campusuri de tabără și alte 126 de instituții sociale cu specific diferit.”⁵

Contextul actual european și național ne pune în față o cu totul altă dimensiune a ospitalității și filoxeniei. Europa primește un număr mare de refugiați, iar statele membre – între care și țara noastră – și-au asumat găzduirea a mii de străini⁶, diferiți de populația majoritară nu numai prin naționalitate și tradiție culturală, ci și prin religie.

⁵ Șt. SFARGHIE, „Adunarea Națională Bisericească întrunită la București”, *Ziarul Lumina*, 25 febr. 2016, p. 1 și 3.

⁶ „Realitatea. Net. Cotele obligatorii de refugiați, aprobate de UE. Câți imigranți va fi obligată să primească România”, Marți, 22 Septembrie 2015 <http://www.realitatea.net/cotele-obligatorii-de-refugiati-aprobate-de-ue-cati->

Ce este migrația? „Migrația este un fenomen complex, ce constă în deplasarea unor persoane dintr-o arie teritorială în alta, urmată de schimbarea domiciliului și/sau de încadrarea într-o formă de activitate în zona de sosire.”⁷

Imigrația, ca termen, se referă la acțiunea celor vin, iar *emigrația* se referă la cei care ies, pleacă din țara de origine venind într-un teritoriu⁸. Astfel se definește un fenomen istoric cunoscut din cele mai vechi timpuri.

Istoria ne vorbește despre migrația popoarelor, iar războaiele, cataclismele, molimele au fost cauzele care au determinat mișcări dese de populație pe cuprinsul întregului pământ.

La o analiză sumară a acestor cauze, scopul principal al emigrării omului este acela de a-și ocroti viața. Rațiunea pusă de Dumnezeu în om îl determină pe acesta să își apere viața renunțând la agonisită, la țară, la rude.

În contextul actual, Biserica Ortodoxă – ca Biserică cu cel mai mare număr de credincioși din România – este pusă în fața acestei situații și i se cer răspunsuri. Grupurile mari de imigranți vor fi găzduite lângă comunitățile noastre de credincioși. Pe perioada șederii lor temporare sau permanente vor interacționa cu credincioșii noștri, vor intra în contact cu valorile noastre românești și creștine, vor reacționa și vor primi răspunsuri la aceste reacții.

În acest context se cere abordată problema imigrației din perspectiva filoxeniei creștine, dar fără a anula virtutea discernământului. Această situație oferă teologiei misionare oportunități de dezvoltare, iar Bisericii ocazia sacră de realizare a misiunii sale.

imigranti-va-fi-obligata-sa-primeasca-romania_1795311.html#ixzz3zwXLvH1o, accesat 11.02.2016.

⁷ T. ROTARIU, „Migrațiune”, în Cătălin Zamfir – Lazăr Vlăsceanu (coord.), „Dicționar de sociologie” Editura Babel, București, (1998), 351.

⁸ AL. SARCINSCHI, *Migrație și securitate*, Editura Universității Naționale de Apărare “Carol I”, București, (2008), 7-19, aici 9.

*Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ.
Oportunități și responsabilități misionar-pastorale*

1. Ospitalitatea – definiții, clasificare, condiții și limite

Filantropia îmbracă forme diferite, iar ospitalitatea este una din aceste forme. Ea este definită în *Pravila bisericească* ca o datorie a creștinului:

„Ospitalitatea, primirea și găzduirea străinilor este o datorie pentru orice creștin. Iubirea de aproapele se constată din faptă ca și pomul din roade. ‘Să nu uitați primirea de străini căci unii prin ei au găzduit pe îngeri fără știre.’ (Evrei 13. 2). ‘Cine vă primește pe voi pe Mine mă primește și cine mă primește pe Mine, primește pe Acela care M-a trimis pe Mine’. ‘Cine primește un prooroc în nume de prooroc, plata de prooroc va primi... Și cine va da numai un pahar de apa rece unuia dintre aceștia mici în nume de ucenic, adevărat va spun ca nu-și va pierde plata sa.’ (Mt 10, 40-42)”⁹.

Pravila bisericească, colecția de legi bazate pe Hotărârile Sinoadelor Ecumenice și locale, a fost unul din cele mai utilizate instrumente care au ghidat viața morală a creștinului ortodox din spațiul românesc, imprimând multor generații un duh de viață și o conduită morală de necontestat. Ea a fost expresia vie a teologiei misionare în spațiul ortodox românesc.

Că Biserica Ortodoxă a acordat ospitalității un loc deosebit în rândul faptelor măntuitoare se poate observa și din aceea că rânduiala slujbei mărturisirii cuprinde întrebări ce fac referire directă la filoxenie:

„Miluiești, după puterea ta, pe cei lipsiți? Mângâi pe cei întristați, sau treci cu vederea pe cei mâhniți? Cercetezi bolnavii și pe cei cu multe neazuri? Cercetezi temnițele și pe cei ce sunt închiși, și mai ales pe văduvele sărace și neputincioase și pe copiii săraci? Nu treci cu vederea pe cei ce te roagă spre ajutorul lor?”¹⁰

⁹ N. SACHELARIE, *Pravila bisericească*, ediția a III-a, Parohia Valea Plopului (1999), 337.

¹⁰ *** *Molitfelnic*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea Prea Fericitului Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ediția a cincea, E. I. B. M., București (1992), 41.

Toate acestea sunt o expresie a amendamentelor biblice de la Evanghelia după Matei, Capitolul 25, versetele 35-36.

O definiție a ospitalității cu referire la poporul român creștin ne-o oferă Părintele Profesor Dumitru Stăniloae:

„Ospitalitatea este o trăsătură caracteristică unanim recunoscută a poporului român. În ea se manifestă aceeași umană deschidere spre om, aceeași tendință spre comuniune, care se manifestă în omenie și în dor. Ospitalitatea este omenia manifestată față de străini. Prin ea, românul descoperă îndată umanul în străin și-și descoperă umanul propriu față de străini. Prin ea, românul depășește granița de familie, de sat, de neam, plasându-se în umanul pur și simplu, în umanul universal.”¹¹

Exprimând poate cel mai bine etosul ortodoxiei românești, filosoful creștin Ernest Bernea ne oferă o definiție sublimă a ospitalității creștine ce zugrăvește în mintea noastră imaginea bunicilor noștri de la sate:

„Ospitalitatea este legea omului înnoit prin darurile lui Isus. Îngenuncheat sub icoană în umbrele serii, gazda rodnicelor rânduieli așteaptă să-i cadă drumețul ostenit și sărac, drumețul neștiut și necunoscut, drumețul fără pâine, fără căpătâi. Ștergarul ospitalității mângâie fruntea asudată, vinul întăritor umezește buzele arse, vorba unduită și chipul luminat împlinesc singurătatea săracă a drumețului. Ospitalitatea înseamnă suflet deschis, primitor și binefăcător, înseamnă lege a omeniei dincolo de alegere. Omul se pune pe sine și casa sa la dispoziția unui necunoscut, a unui om nenorocit, a unui rătăcitor, culegător de singurătate și lipsă. A-ți primi frații, părinții sau rudele de orice fel nu înseamnă a respecta legea ospitalității.”¹²

Teologul grec Gheorghios Mantzaridis, cunoscut ca un mare misiolog contemporan, definind ospitalitatea în spațiul creștin ortodox

¹¹ D. STĂNILOAE, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Editura Elion, București (2004), 201.

¹² E. BERNEA, *Preludii*, Editura Predania f.a., p. 64.

*Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ.
Oportunități și responsabilități misionar-pastorale*

spune că este un act de iubire creștină, o formă de a-L imita pe Dumnezeu.

„Desigur, filantropia sau iubirea-de-oameni constituie întâi de toate o noțiune teologică. Iubitor-de-oameni nu este omul, ci Dumnezeu. Iar omul devine iubitor-de-oameni imitând iubirea lui Dumnezeu față de om. Noțiunea socială a filantropiei capătă un conținut aparte atunci când este înțeleasă pe baza ei teologică. O formă aparte de filantropie, care are și ea în creștinism dimensiune teologică, este ospitalitatea. Încă de la vechii greci ospitalitatea dobândise un caracter sacru, în vreme ce în Vechiul Testament a fost legată de primirea lui Dumnezeu de către om. În Noul Testament Cristos însuși, Care vine ca străin în lumea, caută să fie primit de către oameni și recunoaște ca slujire adusă Lui ospitalitatea arătată fiecărui străin. De aceea creștinii se simt chemați nu doar să fie ospitalieri, dar și să urmărească să îi primească pe toți câți au nevoie de adăpost.”¹³

Profesorul Universitar Doctor Petru Bejan de la Iași identifică următoarele tipuri de ospitalitate: *ospitalitatea totală, absolută și ospitalitatea condiționată*.

„O reflecție asupra ospitalității astăzi, crede Jacques Derrida, ar trebui să vizeze, între altele, ‘posibilitatea unei delimitări riguroase a pragurilor sau a frontierelor dintre familial și nefamilial, dintre străin și non-străin, dintre cetățean și non-cetățean, dar înainte de toate dintre privat și public, dintre dreptul privat și dreptul public’. Etimologic vorbind, ospitalitatea vine din latinescul *hostis*, care desemnează totodată prietenul, oaspetele, dar și străinul perceput ca ostil. *Hostis* este și ostaticul - cel luat drept gaj. Ce presupune a fi ospitalier? A fi deschis, generos, disponibil, a-l întâmpina pe celălalt cu bunăvoință și respect, a oferi fără să ți se ceară. Ospitalitatea este presupusă în dialectica *darului* (dăruirii), pe care se întemeiază generozitatea și

¹³ Gh. MANTZARIDIS, *Morala creștină II*, Editura Bizantină, București (f.a.) p. 277-258.

filantropia. Putem vorbi de ospitalitate în sens absolut, necondițional, dar și despre ospitalitatea relativă sau condițională.”¹⁴

Așadar pentru un creștin a fi ospitalier este o îndatorire morală bazată pe preceptele biblice. Iar cel căruia i se adresează – aproapele – nu este condiționat de vârstă, religie, sex sau calitatea de a fi fost inamic, dușman declarat. În creștinism exprimarea iubirii față de dușmani este văzută ca o formă extraordinară de jertfă și de iubire. „Deci, dacă vrăjmașul tău este flămând, dă-i de mâncare; dacă îi este sete, dă-i să bea, căci, făcând acestea, vei grămădi cărbuni de foc pe capul lui. Nu te lăsa biruit de rău, ci biruiește răul cu binele.” (Rom. 12, 20-21)

Ospitalitatea creștină presupune totuși existența anumitor *condiții* sau *factori* pentru realizarea ei ca act al libertății omului raportat la Dumnezeu:

- *Un creștin practicant – gazda și un om aflat în nevoie – oaspetele*, străinul¹⁵. În contextul dat vorbim de populația română majoritar creștină ca gazdă și de grupurile de străini ca oaspeți.

- *Nevoia, vulnerabilitatea*. Aici ne referim la situația de risc prin care trece străinul, dar și la starea de vulnerabilitate. Vulnerabilitatea se referă atât la o persoană, la o familie sau la un grup de populație lipsită de capacitatea de a se ocroti.

- *Respectul și considerația* față de gazdă. În acest sens cel care primește darul ospitalității îl vede pe cel care-l ajută ca pe un făcător de bine. Iar această persoană trebuie cinstită și respectată, ea, familia, credința și locul în care viețuiesc.

¹⁴ P. BEJAN, „Despre ospitalitate și toleranță”, *Convorbiri literare*, 6 (2011), 148-153, aici 150.

¹⁵ C. VĂTĂMANU, „Principii antropologice ortodoxe pentru o teologie a migrației, în contextul actual al misiunii Bisericii”, *Teologie și viață, Revistă de gândire și spiritualitate creștină*, 1-4, Editura Doxologia, Iași (2015), 154-173, aici 163.

*Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ.
Oportunități și responsabilități misionar-pastorale*

- *Posibilitatea de a împlini ospitalitatea.* În acest sens ne referim la o situație materială minimă a celui care oferă ospitalitate. Posibilitatea se referă la aspecte economice, dar și legislative sau etice.

- *Disponibilitatea de a primi și libertatea.* Este starea de bunăvoință a celui / celor ce oferă ospitalitate, bunăvoință ce se bazează pe convingeri morale creștine, în cazul nostru împlinirea poruncii divine. Libertatea se referă la dreptul gazdei de a primi sau nu străinul / străinii fără a i se cere explicații.

- *Securitatea reciprocă.* Se bazează pe încredere și se referă la menținerea unui climat de pace, respect și considerație ce se cer atât din partea celui ce oferă ospitalitate, dar și din partea celui ce primește ospitalitatea.

Lipsa unuia sau mai multor factori face ca ospitalitatea să fie anulată ajungându-se la situații de abuz, violență, invazie, conflict și instabilitate familială, locală sau zonală.

Ospitalitatea are și anumite *limite* în aplicarea ei de care un creștin trebuie să țină cont și să le urmeze în actul său de a oferi ospitalitate. Ne referim la atitudini extreme ce ar putea periclita buna rânduială duhovnicească a gazdei și nu numai.

Spre exemplu, *Pravila bisericească* expune, în asentiment cu hotărârile sinoadelor ecumenice și cu Sfânta Scriptură, următoarele limite ale ospitalității creștine ce scot în evidență discernământul ca virtute creștină:

- Nu trebuie făcut din ospitalitate un prilej de abuz, de desfrânare. „Orice rău poartă în sine binele care îl va nimici și orice bine este subminat de răul care-l urmărește (Geneza 3, 15). Ospitalitatea în cadrul necesității este un mare bine, dar pentru cei imprudenți de multe ori bunătatea ei este nimicită de păcatul chefulielilor și al destrăbălărilor. (Fap 6, 1-3; 1 Cor 11, 17-34).”¹⁶

¹⁶ N. SACHELARIE, *op. cit.*, p. 138.

- Nu se cuvine să folosim lăcașele sfinte – *bisericile* – în scopul împlinirii ospitalității, adică a oferi hrană sau a găzdui în ele. (*Pravila* cap. 1460)

- Nu este îngăduit clericului de orice fel să primească în gazdă persoane de sex feminin, decât dacă sunt rude de gradul I. (*Pravila* cap. 1461)

- Bunul simț ne spune că orice răsplată materială oferită ca recompensă pentru găzduire anulează sensul nobil al ospitalității.

Gestul creștin al ospitalității se încheie atunci când oaspetele vine cu gânduri rele în casa gazdei și intenționează să facă *un rău fizic*: să fure, să violeze sau să omoare; sau când face *un rău moral*: desconsideră familia, poporul, religia sau cultura celui care îl primește ca oaspete. În astfel de situații ospitalitatea creștină este anulată, primând dreptul de a ocroti bunurile tale, religia, țara, viața ta și a celor din familia ta.

Profesor Doctor Petru Bejan spune:

„Dacă starea naturală îi îndeamnă pe oameni să răspundă la violență cu violență, etica de tip creștin va propune o cenzurare și o sublimare a instinctelor în favoarea unei dispoziții binevoitoare, centrată pe iubirea aproapelui („iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuși!”). Max Scheler răstoarnă aceste argumente, arătând că numai omul poate răspunde la ură și agresivitate altfel decât cu aceeași măsură. Specificitatea lui este dată și fortificată de *omenie*, virtutea care îi conferă distincție printre ființele vii. Ospitalitatea nu vine dintr-un deficit de putere sau de voință, ci dintr-o bună educare a felului de a fi. Ea convertește suspiciunea și violența în încredere și generozitate, devenind *modus vivendi*, premisă și constantă a socializării.”¹⁷

Prin urmare a realiza fapta bună a primirii de străini nu este o manifestare a slăbiciunii, ci a conștiinței creștine, a libertății și bunăvoinței omului. Dar tot este nevoie de discernământ. Și în virtutea

¹⁷ BEJAN, „Despre ospitalitate și toleranță”, *art. cit.*, 151.

*Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ.
Oportunități și responsabilități misionar-pastorale*

acestui discernământ suntem chemați să evidențiem reperatele privind atitudinea noastră față de imigranți în perspectiva unei conviețuiri de scurtă sau mai lungă durată.

2. Imigrația – o provocare și o oportunitate pentru teologia misionară a Bisericii Ortodoxe

Dincolo de pericolele pe care filoxenia sau ospitalitatea le implică, Bisericii îi revine sarcina de a întreprinde acțiuni misionare eficiente cerute de contextul fenomenului imigrației în sine, acțiuni care să ajute la armonizarea relațiilor dintre populația noastră și străini.

Ne vom referi la câteva aspecte: educarea credincioșilor în perspectiva oferirii ospitalității creștine corect înțeleasă, informarea în vederea evitării conflictelor între culturi, oferirea de sprijin material și/sau moral celor care au nevoie și nu în ultimul rând împlinirea scopului misiunii creștine: evanghelizarea popoarelor necreștine și contracararea acțiunilor prozelitiste ale misionarilor necreștini.

a. Educarea credincioșilor în perspectiva aplicării ospitalității creștine și a conviețuirii inter-religioase. În acest sens este de dorit ca preoții și misionarii laici din comunitățile aflate în proximitatea taberelor / comunităților de refugiați sau pe traseul acestora să fie corect informați pentru a avea o atitudine creștină demnă.

Vorbim și de o luptă cu indiferența semenilor noștri. Profesorul Gheorghios Mantzaridis explică de ce:

„ospitalitatea tinde să fie uitată în vremea noastră. Este percepută mai mult ca un obicei romantic sau chiar ca o obligație de serviciu. Excepție fac doar mănăstirile, care păstrează ospitalitatea de-a lungul vremii, ca virtute creștină fundamentală. În paralel, însă, astăzi, prin masivele deplasări de populație, ospitalitatea devine tot mai actuală și mai imperativă.”¹⁸

¹⁸ MANTZARIDIS, *Morala creștină*, op.cit., 258.

În ceea ce privește armonia religioasă – buna conviețuire a celor de diferite religii – țara noastră este, considerăm, una din cele mai tolerante țări ale Europei. Cu mici excepții regretabile, legate mai degrabă de contexte istorice depășite, religiile au coexistat pașnic în România. În Dobrogea, spre exemplu, au conviețuit creștini ortodocși alături de turci și tătari musulmani și de evrei. În Ardeal vorbim de alt model de conviețuire religioasă de data aceasta interculturală: ortodocșii trăiesc de secole alături de catolici și de creștinii evanghelici sau de alte confesiuni. Marile orașe azi au devenit locul de întâlnire și colaborare a multor religii.

b. Informarea în vederea evitării și / sau aplanării conflictelor între culturi. Este știut că imigranții veniți sunt în majoritatea lor de religie ne-creștină, musulmană. Aceasta precum și cultura mediului de proveniență este radical diferită față de cultura creștină și europeană a populației ortodoxe românești. Să ne gândim că diferențele de cultură referitor la statutul femeii au determinat un val de evenimente negative în Germania, cu ocazia Anului Nou. Evident, din necunoașterea legilor statului și a culturii poporului gazdă, pot să apară conflicte. Biserica Ortodoxă și cultele din România pot elabora materiale de informare care să fie tipărite, cu sprijinul și avizul autorităților statului, și difuzate în scopul cunoașterii culturii imigranților. În același sens autoritățile statului pot elabora materiale privind informarea imigranților asupra unor realități culturale și religioase ale populației gazdă. Aplicarea la timp a acestor mici eforturi ar fi condus, dacă nu la o anulare, cel puțin la o reducere a situațiilor neplăcute petrecute în Germania, Franța, Anglia sau alte țări care au primit refugiați.¹⁹

¹⁹ Legislația privind drepturile și îndatoririle imigranților se bazează pe Ordonanța de Urgență Nr. 194 din 12 decembrie 2002 privind regimul străinilor în România, publicată în Monitorul Oficial Nr. 421 din 5 iunie 2008.

*Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ.
Oportunități și responsabilități misionar-pastorale*

c. *Oferirea de sprijin material și / sau moral pentru cei aflați în nevoie.* Patriarhia Română este în favoarea ajutorării acestor oameni aflați în nevoie. Prin purtătorul său de cuvânt din acel moment, părintele Constantin Stoica, Biserica Ortodoxă din România a arătat că:

„E de la sine înțeles că atunci când un semen de-al nostru e în dificultate el trebuie ajutat, trebuie sprijinit. [...] În mod firesc, oricine are nevoie de sprijin, de ajutor trebuie ajutat. (..) Am văzut că autoritățile statului român deja se pregătesc. În mod firesc, autoritățile trebuie sprijinite în demersul lor de ajutorare a acestor semeni ai noștri care realmente sunt într-o situație dramatică. Ceea ce am declarat are legătură cu credința noastră. Credința se manifestă prin fapte. Între credință și dragostea față de semeni există o legătură.”²⁰

Mai mult ca oricând se cere un efort concertat al Bisericilor și cultelor din România. Și alte Biserici și culte din România și-au arătat disponibilitatea de a ajuta refugiații, cum ar fi spre exemplu Biserica Romano-Catolică²¹ și Biserica Reformată.²²

Evident lumea ne privește întâi pe noi, Bisericile Tradiționale – Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, ca fiind cultele cu cel mai mare număr de credincioși și cu capacitățile misionar-pastorale cele mai ample. În acest sens acțiuni comune care au ca scop soluționarea crizei imigranților sunt binevenite. Sprijinul pe care noi, românii, l-am primit în străinătate – în țări precum Italia, Spania,

²⁰ F. PUȘCAȘ, (2015), *Biserica Ortodoxă Română, prima reacție la criza refugiaților*, on line accesibil la http://www.stiripesurse.ro/biserica-ortodoxa-romana-prima-reactie-la-criza-refugiatilor_965706.html, accesat la 11.02.2016.

²¹ F. UNGUREANU, *Comunicat CER: Episcopii catolici despre criza refugiaților, ora de religie etc.*, (23 sept 2015) on line, accesibil la <http://angelus.com.ro/2015/09/23/comunicat-cer-episcopii-catolici-despre-criza-refugiatilor-orele-de-religie-etc/>, accesat la 5.02.2016

²² *Idem*, http://www.stiripesurse.ro/biserica-reformata-din-romania-despre-refugiati-este-o-rusine-ce-se-intampla_965711.html.

Germania comunitățile de români au primit spre folosință biserici, capele, case de rugăciune aparținând Bisericii Romano-Catolice sau Bisericilor Protestante – ne determină și pe noi, de data aceasta în calitate de gazde, să găsim soluții pentru ca refugiații așezați la noi în țară să aibă libertate religioasă.

d. *Împlinirea scopului Bisericii lui Cristos* – evanghelizarea tuturor neamurilor (Matei 28, 19-20). Schimbarea produsă în viața imigranților – părăsirea căminului, a țării – aduce după sine o căutare și dorință de redescoperire a sinelui. Intrând în contact cu cultura creștină – religia iubirii – pot fi situații când străinii vor dori să ceară informații asupra religiei poporului gazdă. De modul de prezentare / oferire a acestor informații depinde convertirea unor suflete la credința în Dumnezeu Treime. În acest context se cere din partea noastră să fim pregătiți pentru a da răspunsuri și pentru a chema și primi suflete la Domnul. Vor fi necesare materiale creștine traduse în limbile vorbite de imigranți, slujbe făcute pentru ei de clerici care să fie de naționalitatea lor sau cel puțin să le cunoască limba, spații consacrate pentru oficierea cultului. Sprijinul nostru vine și din faptul că unii imigranți sunt creștini, deci pentru ei mesajul Evangheliei nu este străin. Prin ei și prin slujitori clerici și laici bine pregătiți putem oferi răspunsuri ziditoare la întrebările ce vor apărea.

e. *Contracararea acțiunilor prozelitiste necreștine*. Un proverb românesc spune: *Paza bună trece primejdia grea*. Avem datoria să ne ferim credincioșii de orice fel de prozelitism și să le oferim hrana drepte învățături creștine. În acest sens este necesar ca reprezentanții cultelor creștine din proximitatea localităților de refugiați să fie informați asupra posibilității inițierii unor acțiuni prozelitiste necreștine și să fie pregătiți pentru a răspunde la acestea. Preoții, cântăreții, profesorii de religie și alți factori ai misiunii creștine vor căuta să informeze în special tânăra generație asupra convingerilor religioase ale imigranților. Apoi ei vor semna centrelor episcopale și

*Biserica Ortodoxă și fenomenul imigrației, filoxenie și discernământ.
Oportunități și responsabilități misionar-pastorale*

mitropolitane eventualele acțiuni prozelitiste necreștine efectuate de imigranți sau rude / prieteni ai acestora.

3. Concluzii

În concluzie fenomenul imigrației a existat și s-a manifestat în istoria lumii și în spațiul românesc. Și atunci ca și astăzi oamenii au privit cu seriozitate, uneori cu îngrijorare, faptul că în țara lor, în satul sau orașul lor vin străini, oameni necunoscuți și cu un comportament imprevizibil. Să nu ne amăgim – vor fi și situații neplăcute, dar ceea ce contează este cum vom ajunge la sfârșit.

Rolul major al Bisericii Ortodoxe, dar și al celorlalte biserici și culte creștine din România, este acela de a crea un climat de pace, primitiv, liniștit și a oferi posibilitatea membrilor bisericilor noastre să dea dovadă de discernământ în actul filoxeniei – primirii de străini - corespunzător preceptelor ospitalității creștine pe care suntem datori să o împlinim.

Prin abordarea corectă a situației și prin concertarea eforturilor statului și ale Bisericii, crește mult șansa ca vizita străinilor imigranți ce vor sta în țara noastră pentru o perioadă de timp să fie o întâlnire benefică tuturor.

În mâinile noastre stă să facem din acest eveniment nefericit pentru mii de oameni străini atât un prilej de oferire de sprijin și de îmbogățire a cunoștințelor prin contactul cu o cultură europeană, creștină, dar și un prilej de a aplica, la momentul revenirii în țara lor, a bunelor modele de viață și de credință observate în țara noastră.

Bunul Dumnezeu ne va ajuta să aducem lumină în mintea și inima acestor străini aflați în nevoie, dar și un plus de nădejde spre mântuire celor care lucrează fapta cea bună a ospitalității creștine în duhul credinței Domnului Cristos.

The Hospitality and the Sacred Space

Lorena-Valeria STUPARU

Abstract

In this speculative study I intend to prove that there is a close connection between the idea of hospitality and sacred space as defined in the Philosophy of Religions.

*The main question plans that intersect here are the following: the idea of sacred space; how the space can be sacralised by practicing hospitality; theological, philosophical and ethical dimensions of hospitality. To make the connection between hospitality and sacred space more visible, I have divided this study in the following chapters: **We need to believe that “the world is a hospitable place”**. Nostalgia for the hospitable space and the sacredness. The absolute hospitality in the sacred space; **We need to believe that a “center” is possible in this world**. The sacred space is a center. Hospitality as a virtue and the sacred space ; **Why we need hospitable spaces and how they can be sacralized**. The world as a holistic concept and creative power of the sacred space. Commendable initiatives. **Conclusions or hospitable meditations**. The theoretical background of this study is, on the one hand, Eliade’s exegesis of the concept of sacred space, and on the other, Jacques Derrida’s understanding of absolute hospitality.*

Keywords: hospitality, sacred space, holistic vision of the world Eliade, Derrida

We need to believe that “the world is a hospitable place”

Nostalgia for the hospitable space and the sacredness

Beyond attitudes and gestures emanating joy and love or generosity and good will, beyond the values of compassion, solidarity and responsibility for the fate of another fellow, beyond thankful to being with the other, the hospitality means receiving a guest by the host into his private space or on a territory, in a public space.

According to George Pavlich, hospitality is rooted in the Latin word *hospitale* connoting “of a guest”, and from *hospitare*, “to receive as a guest”. Therefore, hospitality concerns “how guests are welcomed into spaces governed and controlled by a sovereign”¹.

So, the notion of hospitality is linked to the notion of space through the notion of reception, because the hospitality represents a right thing that happens in a space. This space can have a concrete existence (a place where the weary traveler or the refugee receive shelter, food and the opportunity to take care of personal hygiene; a consecrated place where we can participate in a religious ritual or where we have the respite for a spiritual introspection; a place where the patient receives care; a place where the guest is treated with the highest consideration); but it can also be a virtual space (the “locus“ of the text from a book where you feel comfortable while you read; the “locus“ in a painting where you can imagine that you live, when you look at it); it can be a space of the soul (a place in the heart reserved for the loved ones); it can also be one ideal (the place of abstract mental construction).

In other words, for the subject, for the person who feels the consequences of practicing the virtue of hospitality, this means either a chance to be accepted in a place where you feel comfortable physically, or the chances of finding a place that can be associated simultaneously with great memories, emotional representations, with the highest meaning and with the deepest feelings.

On the other hand, there are hospitable places without involving the existence or the presence of a human host.

According to the philosophical interpretation of religions, the world itself, thanks to its creation and administration by the Lord is

¹ George PAVLICH, *Experiencing Critique. Law and Critique* (2005), p. 104. Apud B. HOGEVEEN & J. FREISTADT, “Hospitality and the Homeless: Jacques Derrida in the Neoliberal City”, *Journal of Theoretical and Philosophical Criminology*, January, 2013, Vol. 5 (1): 39-63. <http://www.jtpcrim.org/Jan-2013/Hospitality-Homeless-Jacques-Derrida-BHogeveen-JFreistadt-39-63-0113.pdf>

The Hospitality and the Sacred Space

full of hospitality, and everyone can find a place to live authentically, i.e., everyone can find a “center”.

In his study “Eliade’s Interpretation of Sacred Space and its Role toward the Cultivation of Virtue”, David Cave points out that Eliade contributed to the study of religion by not attempting to define it (and here we recall Eliade’s famous statement that we do not have a better word than “religion” to describe the sacred experience²). Instead, reiterates Cave, he systematises categories of symbols through which humans perceived, interpreted, and experienced the sacred, understood as irreducibly real. Hermeneutics of the sacred developed by Eliade include cosmic and natural symbols, such as the stars and planets, the sky, the moon, vegetation, and stones; symbols oriented to the human body – up, down (vertical), front, back, left, right (horizontal), and the center; and temporal and spatial symbols (past, present, future; inner, outer, far, near, primordial, paradisiacal).

Of these symbols, those of symbolic space and time figure prominently in Eliade’s studies, for he understood that “one of humans’ primary longings is to feel situated within the cosmos, to know and feel that they belong, that the world is a hospitable place”³.

As shown by Mircea Eliade as philosopher of religion, the space and the time are not only “physical” or “psychological” phenomena, they are not only “rational” dimensions of reality, but these two concepts participate in the symbolic order of the world. From this perspective, the concept of “sacred space” is linked to the concept of “center of the world”. Briefly, according to Eliade’s research, the human being can live in an authentic way only in a sacred space, i.e., a space “cut out” from the everyday life.

² Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 9.

³ David CAVE, “Eliade’s Interpretation of Sacred Space and its Role toward the Cultivation of Virtue”, *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, Edited by Bryan Rennie, New York: State University of New York Press, 2001, p. 235.

Here we can add that the space of everyday life is often a place loaded of worries and discomfort, therefore it is an inhospitable area and even hostile to the spirit. By contrast, the sacred space as a locus of divine manifestations, as the center of the being where the mundane worries are forgotten, becomes a hospitable space.

Beyond the sacred space that is revealed through a hierophany, the man builds such spaces by applying religious, cosmological and geometrical canons or merely from an inner need. For example, the tradition that accepts the construction of the “Center” indoors (as a sacred fireplace) reveals, according to Eliade, a determined condition of the man in the universe, which can be called “the nostalgia of paradise”, understood as a desire to be in the “heart of the world”, in the heart of reality and sacredness. This also expresses the desire to overcome the human condition in a natural way and regain the divine condition.

And, we could add, this way of creating a sacred space in your own home is at the same time a form of remembrance of divine hospitality and an answer to this hospitality, an essential element participating in the dialectic of the gift.

The paradoxical dialectics of the sacred space — accessible and inaccessible, unique and transcendent, but also reproducible — reflects what Mircea Eliade called “the ambivalence of the sacred”. The sacred attracts and dismisses, it is tempting and dangerous, it brings immortality as well as death. The serial production of the “facile doublets” of the sacred space reveal a mechanical reproduction of the same archetype in more variants “localized” and “common”. Hence it can be concluded that man tends, even at the low levels of the “immediate” religious experience to approach this archetype and to realize it. The revealing feature of the place occupied by humans into the universe is the need to achieve archetypes even at the “impure” levels of the immediate existence, nostalgia for transcendent

The Hospitality and the Sacred Space

forms⁴. And this is because every space has its time and “time, simply because it is duration, aggravates continuously the cosmic condition and implicitly the human condition”⁵.

Thus the man has the nostalgia of sacred space and of transcendental forms because by his divine nature he refuses the idea of disappearance and death.

The absolute hospitality in the sacred space

We consider that, according to Eliade’s interpretations, man has the nostalgia of the sacred space because over there is possible to achieve the ideal of the absolute hospitality. Because absolute or unconditional hospitality, argues philosopher Jacques Derrida, implies a breach with hospitality in the ordinary sense, with the conditional hospitality, with right or hospitality pact. In other words, “Absolute hospitality requires that I open up my home and that I give not only to the foreigner, ... but to the absolute, unknown, anonymous other, and that I give place to them, that I let them come, that I let them arrive, and take place in the place I offer them, without asking of them either reciprocity (entering into a pact) or even their names” («L’hospitalité absolue ou inconditionnelle que je voudrais lui offrir suppose une rupture avec l’hospitalité au sens courant, avec l’hospitalité conditionnelle, avec le droit ou le pacte d’hospitalité. [...] Pour le dire en d’autres termes, l’hospitalité absolue exige que j’ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l’étranger [...] mais à l’autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne lieu, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l’entrée dans un pacte) ni même son nom»)⁶.

⁴ Mircea ELIADE, *Tratat de istorie a religiilor (Traité d’Histoire des Religions)*, București, Humanitas, 1992, Trans. by Mariana Noica, pp. 349–352.

⁵ Mircea ELIADE, *Mitul eternei reînțoarceri (Le Mythe de l’Éternel Retour)*, București, Editura Științifică, 1991, Trans. by Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, p. 90.

⁶ Jacques DERRIDA, “De l’Hospitalité”-Fragments, extrait de l’ouvrage: *De l’Hospitalité*, de Jacques DERRIDA et Anne DUFOURMANTELLE, © Calmann-Lévy

Hospitality is a gracious thing, considers Derrida and accordingly “The unconditional law of hospitality (...) it would be a law without imperative, without order and without necessity. A law without law, in short” (« La loi inconditionnelle de l’hospitalité [...] ce serait donc une loi sans impératif, sans ordre et sans devoir. Une loi sans loi, en somme»)⁷.

Much more, “Hospitality is a singular thing, a ’destinal tragedy’ tying the law of absolute hospitality and conditions imposed to the host as to the guest”. («L’hospitalité est une chose singulière, une ’tragédie destinale’ nouant la loi de l’hospitalité absolue aux lois et conditions imposées à l’accueilli comme à l’accueillant»)⁸.

According to B. Hogeveen & J. Freistadt

“Derrida’s vision might prove difficult in contemporary neoliberal times where the boundaries that separate the marginalized other from the moneyed classes are increasingly rigid and where the pre-requisite for entry to receive even the most basic human need is providing one’s name. That the neoliberal ethos has dealt the poor and marginalized a tragic hand and that there might be resistance to their open reception is all the more reason to insist on absolute hospitality. Such an ethic demands pushing beyond imposed limits that manifest tensions between visitor and owner, stranger and host, poor and affluent”⁹.

1997. *Ecartés d’identité* N°84/85 - Mars/Juin 1998, pp.2-5, http://www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/6_84_2.pdf (Excerpt from the book *Of hospitality: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford University Press, 2000)

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ B. HOGEVEEN & J. FREISTADT, “Hospitality and the Homeless: Jacques Derrida in the Neoliberal City”, *Journal of Theoretical and Philosophical Criminology*, January, 2013, Vol. 5 (1): 39-63: <http://www.jtpcrim.org/Jan-2013/Hospitality-Homeless-Jacques-Derrida-BHogeveen-JFreistadt-39-63-0113.pdf>

The Hospitality and the Sacred Space

However, the unconditional hospitality (visitation without invitation) is a principle to maintain because this is not a political or legal concept, but it is transcendent and does not depend even from a decision.

According to this conception, hospitality is not a culture among others, it is simply the culture, an “ethos” and

“The responsibility is to invent a unique meeting place, a compromise between the poetic emergence of hospitality and a system of rules”. This “poetic” space of hospitality is at the same time “a messianic space” and “If the law of hospitality is infinite, it applies not only to humans but also for the child, animal, plant, living for all and for all non-living (stone, mineral)”¹⁰

And because this ideal of absolute hospitality can not be achieved even if the world is sanctified because it was created by God, people create their sacred places that prefigure the divine absolute hospitality. The sacredness of this world is recognizable first in the sacredness of nature and of the cosmos. In this regard, as noted Steven Wasserstrom, Eliade’s widely textbook *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, includes as its central chapter “The Sacredness of Nature and Cosmic Religion.” “Cosmic Religion” was Eliade’s shorthand for his theory of sacred nature, of which he was exceedingly proud. Thus, for example, on 1 June 1960, he noted in his journal, “I think I can count myself among the rare Europeans who

¹⁰ «La responsabilité consiste à inventer un lieu de rencontre unique, un compromis entre l'émergence poétique de l'hospitalité et un système de normes.[...] Il faut penser l'événement à partir du "Viens" qui se dit à l'autre et qui ouvre un espace messianique. [...] Si la loi d'hospitalité est infinie, elle ne vaut pas seulement pour l'humain, mais aussi pour l'enfant, l'animal, le végétal, pour tout vivant et aussi pour tout non-vivant (la pierre, le minéral)». [Derrida, l'hospitalité], DERRIDEX. Index des termes de l'oeuvre de Jacques Derrida, <http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0604010913.html>

have succeeded in revaluing nature, by discovering the dialectic of hierophanies and the structure of cosmic religiosity”¹¹.

But to the sphere of sacredness of this world belongs also the sacred history, which opposes to profane history in which modern man lives. The inhospitality of the world (as unhappiness) and the profane history are often associated by Mircea Eliade and others philosophers of history.

We need to believe that a “center” is possible in this world

The sacred space is a center

Eliade, reiterates Allen Douglas, claims that we can only understand much of modern secular behavior in terms of a mythic, religious plane of reference. In addition, Eliade, in his critique of modernity, is not simply insisting on a separate, mythic, sacred space so that he can tell an alternative story.¹²

Eliade’s theory of myth and religion is dependent on the universal symbolism of the ”center”, considers Douglas. This symbolism is essential for his descriptions of the structures and interpretations of the meaning of sacred, mythic space. There is no religion or mythic construction that does not incorporate aspects of this very complex, multivalent symbolism¹³.

When the sacred manifests itself in any hierophany, there is not only a break in the homogeneity of space; there is also revelation of an absolute reality, opposed to the nonreality of the vast surrounding

¹¹ Steven WASSERSTROM, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 165-166.

¹² Allen DOUGLAS, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York and London: Routledge, 2002, p.315.

¹³ *Ibidem*, p.168.

The Hospitality and the Sacred Space

expanse. The sacred manifestation "ontologically founds the world," revealing "an absolute fixed point, a center".¹⁴

In the religious world of myth, "every microcosm, every inhabited region, has what may be called a 'Center'; that is to say, a place that is sacred above all." Since this place is a 'sacred space' and not a 'profane, homogeneous, geometrical space,' there is no contradiction in recognizing 'many centers' within a single inhabited region. The symbolism of a center points to a sacred, mythic geography:

"In mythical geography, sacred space is the essentially *real space*, for ... in the archaic world the myth alone is real. It tells of manifestations of the only indubitable reality – the *sacred*. It is in such space that one has direct contact with the sacred – whether this be materialised in certain objects...or manifested in the hiero-cosmic symbols"¹⁵.

It sometimes happens that the very place where you were born, and you grew up, that your home itself may not be a hospitable place, but rather a place where you are not treated with love and respect. And then you look for another place or you build an imaginary space which by affective values invested in them, becomes hospitable, becomes a center of your life. People need to believe that the world is a hospitable place and in the same time that it is always possible to find a center, to not lose faith and hope, because man needs love and respect.

The love for a place sanctifies this place. Beyond the illusion of another country, or of another better world, all of us aspire to a center. And the hospitable place is always a center: of the world or of the heart.

¹⁴ Mircea ELIADE, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Translated by Williard R. Trask., New York: Harper&Row, Torchbooks, 1961, pp. 20-21.

¹⁵ Mircea ELIADE, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Translated by Philip Mairet, New York: Sheed and Ward, 1961, pp.39; 40.

Hospitality as a virtue and the sacred space

Concerning virtue and sacred space, David Cave starts from the following remark typical of Eliade: “Humans seek a place upon which to stand and from which to create their world, individually and as groups. Those places and times that qualitatively affect meaning and the experience of the real, Eliade described as sacred places and times”¹⁶.

Cave is interested in how spatial patterns affect personal development. “What does sacred space actually do for me?” “Can it, and in what ways does it, shape my character?” And “How does Eliade’s understanding of sacred space shape virtue?”¹⁷.

However ethically mute, Eliade was, nevertheless, deeply concerned with making life meaningful and creatively productive. He had an unflagging confidence in human ability to persist and rise despite odds. He believed all humans, not just the religious specialists and the charismatics, are fundamentally *homo religiosus*. Everyone has the potential to be religiously creative, and all people and cultures are equally valuable for the scholar of religion’s careful study. Because Eliade believed in the potential of human character to develop, David Cave’s thesis that Eliade’s view of sacred space contributes to the cultivation of virtue in three ways argues that: sacred places provide a forum for hearing or imagining narratives that articulate and define prescribed virtues; sacred space require virtuous actions to uphold the integrity of the places as sacred places; and, sacred places provide a means by which to experience the practice of a virtue¹⁸.

¹⁶ David Cave, “Eliade’s Interpretation of Sacred Space and its Role toward the Cultivation of Virtue”, *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, Edited by Bryan RENNIE, New York: State University of New York Press, 2001, p. 235.

¹⁷ *Ibidem*, p. 236.

¹⁸ *Ibidem*, p. 236.

The Hospitality and the Sacred Space

And hospitality is a virtue both of civilized man and of the religious man.

It offers - beyond the feelings of respect, honor, dignity, love or simply care - a sense of ontological affiliation, despite any political, ethnic or social alienation, it offers the feeling of homeland, despite the condition of statelessness. In consecrated religious spaces such as the Christian church, the hospitality is found in the warmth of the ritual, in the kindness of believers, in the good energy emanating from such places.

Concerning the virtue, Cave starts from the definition brought by Alasdair MacIntyre, according to which virtue is a human excellence informed by a tradition that are applied within “socially local and particular” contexts and are pursued for their own sake in fulfilling a “practice”, a culturally recognized activity not unlike a professional vocation (*After Virtue*, 2ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 61, 126-127).

In such a vision, virtues enrich individual life and social relationships, and Eliade’s approach to religion and to sacred space is relevant at this point to show the connection between sacred space and the cultivation of virtue. Because “it is at sacred places where other worlds are imagined and, through narrative and ritual, models of and for a way of life are articulated”, such spaces provides “with ideals inspiring exemplary behavior”. Such as “Sacred places provide [...] forums for the verbal and symbolic articulation of ideal or paradigmatic behavior, interpreted and rationalized within an overall vision”, it also “provides a context for the experiencing of virtues by putting those who enter a sacred space into a different experiential and temporal framework from ordinary experience and time¹⁹”.

So, if a sacred place can inspire a virtuous behavior, it can inspire also a sense of hospitality.

¹⁹ *Ibidem*, p. 243-244.

Why we need hospitable spaces and how they can be sacralized

The world as a holistic concept and creative power of the sacred space

As it is shown in the article “The Concept of World Habitation. Eliadean Linkages with a New Comparativism” (William E. Paden), Eliade wrote about the human capacity to constitute multiple worlds, where the concept “world” is clearly pluralistic and relativistic. In his work, Eliade show sus that every world is an “ontology”, a “universe”, a “cultural creation” analogous to the thousands of imaginal universes of art and in this contexts “sacrality is a human value, not an epithet for divinity”²⁰.

In *The Sacred and the Profane*, the act of worldmaking as the central theme, considers Paden, is based on the history of religions which “shows an endless succession of such worlds, each grounded in its own categories of sacred time and space, each with its own calendars, its centering foci, and its pasts”²¹. Much more, “Eliade wants historians of religion to understand these worlds in terms of their distinctive modes of behavior and world views-modes that are irreducible parts of religious world habitation”²². Because “for Eliade a world is not just a symbol system but a life space, built in the midst of chaos, a delineated region of habitation set apart from amorphous, uninhabited surroundings” and “humans create their worlds, inhabit them, and assume responsibility for them”, the religious worldmaking is linked “with the process of human worldmaking itself”²³.

²⁰ William E. PADEN, “The Concept of World Habitation. Eliadean Linkages with a New Comparativism”, *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, Edited by Bryan RENNIE, New York: State University of New York Press, 2001, p. 250.

²¹ *Ibidem*, p. 252.

²² *Ibidem*, p.253.

²³ *Ibidem*, 253.

The Hospitality and the Sacred Space

The notion of plural worlds enables a remark (resembling to David Cave's observation) according to which "Every religious expression assumes a world, and it is the particularity of one's world-location that informs religious behaviors with meaning and gives special content, style, and nuance to any religious act"²⁴.

According to Eliade, the religious mind creates a cosmos to give order to an otherwise chaotic world. Within the cosmos that a people create, there are places of meaning that command and are given inordinate attention. They command attention because they reveal themselves. Says Eliade "in actual fact, the place is never chosen by man; it is merely discovered by him; in other words, the sacred place in some way or another reveals itself to him" (*Patterns*, 369). The hospitality of a space as a center.

If we suspend Eliade's sometimes overly abstract terms and mystical concepts (hierophanies, *illud tempus* and archetyps, experiencing the "really real"), he says simply that humans, by nature, desire to establish for themselves a meaningful place in which to dwell and live their lives, i.e. a hospitable space. They want to feel part of a larger whole, rooted, centered, and, on occasion, freed from the confinements and mediocrity of the everyday and the commonplace. Religion is a matter of creatively placing oneself within the world [...]²⁵.

Some people are attached to a strange place either by virtue of an inner mythologies, or because of the place are related to hopes for a better life. There are people really in love with foreign places and who know better than the locals to appreciate them as hospitable. These places have the attributes of the sacred space because they represent

²⁴ *Ibidem*, p.255.

²⁵ David CAVE, "Eliade's Interpretation of Sacred Space and its Role Toward the Cultivation of Virtue", *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, Edited by Bryan RENNIE, New York: State University of New York Press, 2001, p. 236.

spaces of values and aspirations of a better life, detached from everyday life.

Good initiatives

We need hospitable spaces, first, because as we have shown, there are many people for whom the world is inhospitable, despite the fact that it was created by God and made available to all people.

For instance, B. Hogeveen & J. Freistadt use Derrida's writing on absolute hospitality to unravel the spatial and racial divisions of the neoliberal city. Following Derrida, they argue for an ethic of hospitality that unconditionally welcomes the other and creates open spaces for those ravaged by the excesses of neoliberal capitalism. These two authors consider that Derrida's writing on hospitality emerged largely from his close reading of Emmanuel Levinas' remarkable discussions of how we ought to be with the Other. In this respect, hospitality, whether conditional or absolute, originates in encounters with an Other who appears at our threshold. Beyond the philosophical relevance of this concept, the subject of hospitality should be, in the opinion of these authors, marginalized populations which "seek social service assistance and are a common feature of the urban landscape in disordered city spaces". And this is a very important issue, especially in the large cities:

"In an ethos where neoliberal rationalities and practices shunt the homeless other into marginalized and dissolute spaces, the question of hospitality to and for the marginalized other is urgent: the violent exclusion of others gravely concerns life and death. Spaces of welcome and a corresponding ethic of absolute hospitality for marginalized populations are critical – for their survival, for their shelter, for their well-being, and for their dignity"²⁶.

²⁶ B. HOGEVEEN & J. FREISTADT, "Hospitality and the Homeless: Jacques Derrida in the Neoliberal City", *Journal of Theoretical and Philosophical*

The Hospitality and the Sacred Space

A special concern for the hospitable space and its definition (from which does not miss the sacred element) expresses Brennos Bio in posting entitled “Temple Priests and Hospitality Vikings: The Role of Hospitality and Sacred Space at Pantheacon” from February 18, 2016 on his blog, STRIXIAN WOODS.

In an environment like Pantheacon (an overwhelming and powerful event), shows Brennos, hospitality is immensely important: “There needs to be hospitality for the humans and hospitality for Gods as well as space for the spirits and the wandering dead. At this convocation of the worlds, hospitality must flow between the realms as well as between the people”. In this respect, the human community at Pantheacon “provide spaces for individuals and different groups and traditions to meet and get to know each other” and also provide “essential places for people to rest and relax in private and more intimate places than the rest of the hotel”. According to Brennos, “Hospitality means being greeted by a welcoming face, an offer of food and drink, a warm conversation. Hospitality demands connection and engagement and in a spirit rich environment” and “This hospitality, this hospitality to the community, to the spirits, to the Gods, requires attending to. It requires work and it requires devotion”.²⁷

The hospitality of the sacred space, or the link between hospitality and sacred space concerns not only the philosophical category of space or the space as a text, but also it concerns the space as a spiritual category: it’s about the hospitality as a sacred space in the heart. In this respect, an online entitled “Hospitality: a sacred space in the art”

Criminology, January, 2013, Vol. 5 (1): 39-63. <http://www.jtprim.org/Jan-2013/Hospitality-Homeless-Jacques-Derrida-BHogeveen-JFreistadt-39-63-0113.pdf>

²⁷ Brennos BIO, “Temple Priests and Hospitality Vikings: The Role of Hospitality and Sacred Space at Pantheacon” from February 18, 2016 on his blog, STRIXIAN WOODS, <https://strixian.wordpress.com/2016/02/18/temple-priests-and-hospitality-vikings-the-role-of-hospitality-and-sacred-space-at-pantheacon/>

examines a phrase from the book *Reaching Out* written by Henri Nouwen: “The term hospitality, therefore, should not be limited to its literal sense of receiving a stranger in our house—although it is important never to forget or neglect that!—but as a fundamental attitude toward our fellow human being, which can be expressed in a great variety of ways.” According to this analysis, that attitude Nouwen describes as, “creating space for the other,” which finally, truly, is space in the heart. It’s a sacred space within the soul, spacious enough to let others in, move about and be themselves. Real hospitality is about knowing and loving each other better, not about making each other better. Hospitality means that the true measure of a church’s life is not how many people are sitting in the pews, but how many are sitting around each other’s tables, on each other’s sofas, or riding in each other’s cars²⁸.

Another online article encourages us “Created sacred space anywhere you are”. Here it is shown that “Whether our search for belonging today is emotional or physical, the desire to belong is not uncommon. In fact, Scripture describes our parents in faith as sojourners always in search of home—a place to plant roots” (a center, as shown above). The act of creating a sacred space is a very important one because it “can help move us into a deeper connection with ourselves, with God and with our physical environment”. The author of this article shares the idea (already presented here) that every human being can create a sacred and hospitable space cut out from the chaos of the hostile everyday life:

“Maybe it’s not an entire room that you transform, but a small corner of your space, however big or small it may be. What are those reminders to you of home? Of love and fellowship, of generosity and peace? It may be a painting or the warmth of a glowing candle. It may be that

²⁸ “Hospitality: a sacred space in the art”,
<http://www.emmanuelmennonitechurch.com/2013/05/21/hospitality-a-sacred-space-in-the-heart/>

The Hospitality and the Sacred Space

Bible your grandmother gave you, or a note that your best friend from 6th grade passed you. Whatever those pieces are that ground you and tell you that you are beloved, assemble them to call to you so that whenever you pass them by, you are reminded that you are safe and you are loved”²⁹.

Conclusions or hospitable meditations

Beyond the sacred spaces of various cults, each person can find and arrange a place that becomes hospitable by which he or she invests emotionally in this place. It can become sacred in that general meaning established by Mircea Eliade who believes that all people have the feeling of the sacred.

Thanks to the freedom and power of creation given to man by God, everyone can construct a hospitable space because he feels good there, because he feels loved and so, in a sense, it becomes a sacred space.

The world, as created by God, is a hospitable place for all the people. Having a place on Earth is a divine right and a natural right. Having a sacred space is a human right.

God can do so that everyone, even the most unfortunate human being, to find its place. A place or a space can become sacred by the events that remain in history, by the birth and the life that preserve. The history of Christianity begins with an act of human inhospitality repaired by divine hospitality.

A sacred space could be created in a broader formula: for some it's the spiritual realm, for ones, is the space of memory or of the personal mythology, for others is the space of the book.

It is necessary that the world and the political configuration to enable people to live, to have memories, to have those concrete representations and willingness to create sacred space.

²⁹ “Created sacred space anywhere you are”, <http://www.rethinkchurch.org/articles/spirituality/creating-sacred-space-anywhere-you-are>

Lorena-Valeria STUPARU

The one that comes from far, who feels alien in a city or a country, can still find a place to feel at home in many ways: because that place is in his heart for a long time; because he learned about it; because he is well hosted; because it is adopted as a citizen.

But one of the places of hospitality par excellence is “the center”, the place of worship, the recognized sacred space: for the Christian, the church or the cathedral; for Hebrew, the synagogue or the temple; for the Muslims, the mosque or the minaret; for the Buddhists, the Buddhist temple – on condition that they retain the status of sacred space in which are cultivated virtue and peace. The hospitality is creating of sacred spaces.

Hrana sfinților. Reprezentări ale ospitalității în pictura europeană

Dr. Ruxandra DREPTU*

The Nourishment of the Saints. Representation of Hospitality in the
European Painting

Abstract

Everybody knows the meaning of hospitality: to offer. Yet, hospitality equally implies another dimension: to receive, to have the patience to listen and to understand the stranger who arrives in one's house. In the European paintings from the Middle Ages to Baroque the most interesting subject regarding hospitality is the Bible text: Jesus at the House of Martha and Mary, which reveals the difference between the active and the contemplative Church. The episode was painted by both protestant and catholic painters: either emphasizing the feast in a gorgeous still life and Martha's endeavor while the religious scene is in the back ground, as visible in the works of the Dutch Pieter Aertsen, Joachim de Beuckelaer, or, accentuating the spiritual dimension, as for instance Mary's listening to Christ words by Vermeer van Delft (in his youth), also approached by Jacopo Tintoretto and Diego Velasquez. Nowadays the attitude of the two women can be interpreted as a source subject for feminist theories. Jesus is the first man who respected the woman and tried to change her status, by recommending education (contemplation) instead of preparing the food (active life). And finally, what is the nourishment of the saints? Definitely, it is the food that can be received and offered for the accomplishment of the miracle.

Keywords: Painting 16th, 17th century, Jesus at the House of Martha and Mary, Pieter Aertsen, Joachim de Beuckelaer, Vermeer, Velasquez, still life, bodegones, food, feminism.

* Dr. Ruxandra Dreptu, istoric de artă

Ospitalitatea

Oricine știe care este semnificația curentă a ospitalității: a oferi. Și totuși, ospitalitatea implică și o altă dimensiune, aceea de a primi, de a avea răbdarea să-l ascuți pe străinul care vine în casă întâmplător sau invitat. În pictura europeană din evul mediu și până în baroc, cea mai interesantă și controversată imagine referitoare la ospitalitate este cea care ilustrează episodul biblic înfățișându-l pe Cristos în casa Mariei și a Martei. Apariția tablourilor cu scene religioase alături de naturi moarte cu alimente a constituit un fenomen care a depășit iconografia general acceptată și a impus o nouă concepție și o nouă imagine prin care pictorii și-au dovedit preocuparea de a reda prin noi scenarii vizuale ceea ce, de fapt, nu se putea vedea: spiritualitatea.

A aduce în prim plan hrana terestră pentru ca într-un plan secund să se sugereze cea spirituală pare un nonsens. Și totuși, reforma protestantă din secolul al XVI-lea determină o nouă abordare a tematicii religioase, o inversare a planurilor în pictură și o laicizare a reprezentării. Maeștrii naturilor moarte și ai scenelor de gen introduc aceste categorii ca pivot principal în jurul cărora se desfășoară, împinsă în plan secund, scena religioasă care devine, astfel, aluzivă. Pe de altă parte, contrareforma catolică, în scenele religioase, folosește înscenarea barocă și gestică teatrală pentru ca mesajul să fie mai convingător. Și totuși, de ce vorbim despre hrană?

În primul rând pentru că tema acestei sesiuni este ospitalitatea și a fi ospitalier înseamnă manifestarea respectului pentru celălalt, invitat sau doar sosit întâmplător, un călător, un străin¹ „omenit”, adică, în primul rând pus la masă, hrănit. Atunci când limbile sunt diferite făcând imposibilă comunicarea verbală, hrana dobândește valențe nebănuite și devine modalitatea gazdei de a-și transmite bunele intenții și, în același timp, de a-și afirma statutul social. Străinul răspunde la această urare de bun venit mâncând și laudând bucatele.

¹ A se vedea accepțiunea pe care o dă Jacques Derrida străinului în Jacques DERRIDA, *Despre ospitalitate. De vorbă cu Anne Dufourmantelle*, Polirom, Iași, 1999

Hrana sfinților. Reprezentări ale ospitalității în pictura europeană

Etalăm câteva merinde pe care le știm din Biblie: mărul, peștele, pâinea, vinul, carnea de miel - alimentele-simbol ale lumii creștine. Lăsăm mărul deoparte, deoarece e singular, gustat de Eva și de Adam, dar care nu au fost sfinți. Căutăm prin istoria artei tablouri cu mere, dar nu găsim decât târziu, la sfârșitul secolului al XIX-lea și ne întrebăm: oare de ce a pictat Cezanne atât de multe mere? În schimb, naturi moarte cu pește, pâine și, eventual, vin sau jigouri de miel sunt nenumărate începând din perioada paleocreștină și până la cea contemporană. La acestea se adaugă în renaștere și baroc multe alte fructe, legume, carne de miel, porc sau vită, formând îmbelșugatele *bodegones*.

Întreaga istorie a omenirii, a lumii creștine cu atât mai mult, gravitează în jurul hranei. Pierderea paradisului este cauzată de un măr din care mușcă Eva și Adam iar salvarea noastră, mântuirea, se realizează printr-o altă mușcătură, din *corpus Christi*, trasfigurat în pâine și vin, euharistia. În primul caz, avem de-a face cu o „materie primă”, un fruct cules din pom și cu un gest spontan, necugetat. În cel de-al doilea, cu un proces lent și laborios, „muncit” și cu un gest solemn, implicat. Pâinea este făcută din făină, drojdie și apă, se amestecă, se lasă la dospit, la crescut, se coace. Vinul este obținut din fermentarea strugurilor printr-un proces de durată, descoperit de Noe care a cultivat vița de vie, sau de Bachus care i-a gustat din plin puterile halucinatorii. Căderea în ispită este o acțiune spontană, iar pedeapsa este imediată și iremediabilă. Salvarea, în schimb, este rezultatul unei conștientizări, al unui demers treptat și deliberat, al unei creșteri, al unei dospiri întru credință. Pâinea-corp crește, se coace, se usucă și devine ferment într-o altă pâine. În rugăciunea *Tatăl Nostru*, rostim cuvintele aparent simple, dar de o mare forță și profunzime, „Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi” cuprinzând sinteza tuturor nevoilor omenești, a mânca, a bea, a cunoaște².

² Marcel JOUSSE: *L'Antropologie du geste. La manducation de la parole*, Gallimard, 1975, p. 27

În Țările de Jos, în secolul al XVI-lea, naturile moarte cu hrană invadează câmpul vizual al tablourilor cu scene religioase, fie că au sau nu o legătură cu textul biblic. *Cristos în casa Mariei și a Martei, Cina din Emaus, Cina cea de taină*, justifică această opțiune. În schimb, apariția *Sfintei familii* printre jigouri de miel, cîrnați și potârnicchi pare, pentru privitori, cel puțin, bizară. Nu și dacă ne gândim că protestanții, spre deosebire de catolici, nu mai neagă „averea de pe pământ”, considerând bogăția ca pe un dar respectabil. Astfel, lumea materială sub forma hranei și a interioarelor luxoase este redată în scene de gen, în primul plan, iar scena religioasă se micșorează și devine detaliu, undeva în depărtare, abia vizibilă.

Cristos în casa Mariei și a Martei este cea mai frecventă temă, aleasă de pictori pentru a reda opoziția dintre biserica activă și cea contemplativă. Pentru olandezi reprezintă posibilitatea de a etala naturi moarte hiperbolice respectând și textul evanghelic:

„Și pe când mergeau ei, El (Iisus) a intrat într-un sat; iar o femeie cu numele Marta L-a primit în casa ei. Si ea avea o soră ce se chema Maria, care, așezându-se la picioarele Domnului, Îi asculta cuvântul. Iar Marta se silea cu multă slujire și, apropiindu-se, a zis: „Doamne, oare nu socotești că sora mea m-a lăsat să slujesc singură? Spune-i deci să mă ajute.” Și răspunzând Domnul, i-a zis: Marto, Marto, te îngrijești și pentru multe te silești. Dar un lucru trebuie; căci Maria partea cea bună și-a ales-o, care nu i se va lua.” (Lc, 10, 38-42)

Natura moartă de bucătărie. Bodegones



În lucrarea lui Pieter Aertsen³ din 1552⁴, primul plan este ocupat de o natură moartă de bucătărie cu o fastuoasă etalare de obiecte. În centrul optic se află un jigou așezat pe un postament. În stânga tabloului, scena religioasă se desfășoară aparent fără nici o legătură cu apropiatul festin și este

redată într-o lumină cenușie, ireală: „Față de imaginea din fundal, cea din primul plan are un caracter de *hors-texte*, de *hors-d'oeuvre*, de *parergon*. Conexiunea între «text» (vizualizarea Evangheliei) și *hors-texte* este semnalată prin figurile apostolilor care sunt în text fără a fi acolo efectiv.”⁵—Victor Ieronim Stoichiță interpretează această încadrare a scenei, văzută în arierplan, ca pe o „deschidere” ce poate fi o fereastră, o ușă, dar la fel de bine, o imagine pictată sau o gravură⁶. Diferența de cromatică este accentuată prin strălucirea obiectelor și a hranei din natura moartă ce se decupează pe fundalul întunecat, în timp ce scena religioasă este aproape monocromă. Câmpul vizual este dominat de jigoul înălțat și supradimensionat, ca o emblemă a lumii carnale, dar și ca simbol al sacrificiului. În stânga, pe o tipsie, este o bucată de aluat în care este înfiptă o garoafă, iar în dreapta o pâine formată din trei bucăți făcând aluzie la euharistie. Nimic nu indică preocuparea de a găti, așa cum se întâmplă în alte lucrări cu același

³ Pieter Aertsen (Amsterdam 1508-1575) este considerat autorul „naturii moarte inversate” și pictorul care a combinat în cadrul aceleiași imagini natura moartă, scena de gen și pictura istorică.

⁴ Pieter Aertsen a pictat mai multe tablouri cu acest subiect, fiecare într-o variantă diferită. Aici mă refer la cel din 1552 aflat la Kunsthistorisches Museum din Viena

⁵ Victor Ieronim STOICHIȚĂ, *Instaurarea tabloului, Metapictura în zorii Timpurilor Moderne*, Meridiane, București, 1999, *op. cit.*, p. 22

⁶ *Ibidem*, p. 17

subiect, unde în prim plan este o abundență de alimente. Ospătarea musafirului este oprită în faza de intenție. Alimentele sunt expuse, dar mâncarea nu este preparată. Cristos nu este așezat la masă. Nu apucă, are altceva mult mai important de făcut: predică în fața Mariei care este așezată la picioarele Lui, ascultându-l.

Scena religioasă se desfășoară într-un spațiu amprentat de banalitate. Teatralitatea obișnuitului din pictura olandeză „rezidă din predilecția pentru *les geste d'usage*⁷, unde, „obiectul nu este niciodată singur și niciodată privilegiat; el este acolo și asta este totul, în mijlocul altora, pictat între două obiecte utile, făcând parte din dezordinea dinamicii prestabilite, apoi aruncat, într-un cuvânt, utilizat”⁸. Această intruziune a vieții obișnuite și mai mult decât atât, a omului obișnuit, în scena religioasă, este caracteristică picturii olandeze a secolului al XVI-lea. Natura moartă și scena de gen îi acompaniază pe Iisus, pe sfinți și îngeri, aflați toți, într-un cadru real, în vecinătatea unor personaje cu atitudini și gesturi firești, spontane, absorbiți în propria lor activitate, cea a normalității. „Forța acestor tablouri stă într-o oscilație constantă și inconciliabilă dintre gestul de uzură (*numen*-ul lui *homo faber*) și gestul de amorsă (*numen*-ul divin). Uzura și forma pură sunt aici indisociabile.”⁹ Acesta nu este singurul tablou cu acest subiect în pictura lui Pieter Aertsen. El a realizat mai multe variante, probabil comenzi, ceea ce dovedește popularitatea acestei pilde, care oferea posibilitatea evidențierii bogăției. Mai mult decât atât, el este pictorul, care prin originalitatea viziunii sale, „supunându-și «camera» unui «travelling înapoi», înglobând în câmpul său vizual ceea ce de obicei rămâne în afara cadrului («pro-

⁷ Barbara FORMIS, *Esthetique de la vie ordinaire*, PUF, 2010, p. 55

⁸ Roland BARTHES *Le monde object, Essais critique*, Paris, Le Seuil, 1964, p. 19-28, apud Barbara Formis, *Esthetique de la vie ordinaire*, PUF, 2010, p.55

⁹ Barbara FORMIS, *op. cit.*, p. 58, traducere R.D., în original: „C'est dans une oscillation constante et inconciliable entre le geste de l'usage (le *numen* de l'*homo faber* et le geste de l'amorce (le *numen* divin) que demeure la force de ces tableaux. L'usage et la pure forme sont ici indissociables.”

Hrana sfinților. Reprezentări ale ospitalității în pictura europeană

fanul, *hors-texte*-ul, non-imaginea») și transformând acest *hors-texte* în tablou, Aertsen marchează un moment esențial în istoria artei”.¹⁰

Pieter Aertsen folosește această „inversiune ironică”¹¹ a planurilor prin plasarea scenei principale, dată de titlul tabloului, în fundal, *behinde-the-scenes*. *Cristos și femeia adulteră*, *Măcelărie cu sfânta familie dând de pomană* (1551) sau alte variante ale subiectului *Cristos în casa Mariei și a Martei* sunt lucrări compuse după aceeași schemă: o natură moartă în prim plan și scena religioasă în fundal. Atitudinea și gesturile personajelor precum și structura arhitecturală formată dintr-o triplă arcadă de tip renescentist, mai evidentă în varianta din 1553 de la Muzeul Boijmans van Beuningen din Rotterdam, sugerează o scenă de teatru, care seamănă cu scenografiile lui Serlio¹², o butaforie, o iluzie, în timp ce elementele culinare și figurile personajelor din directa legătură cu piața alimentară sunt realiste. Observ că Aertsen folosește același repertoriu de alimente: pâinea formată din trei bucăți, aluatul, garoafele, vasul cu flori și ștergarele împăturite sunt ca cele din varianta din 1552. Vasul cu flori: garoafe, crini și frunză de palmier, plante-simbol ale Fecioarei Maria, domină prin verticală natura moartă și, de fapt, întreaga compoziție, înlocuind simbolul mielului. Personajele sunt grupate în mici scene de gen, de petrecere și voie bună. În primul plan este tot hrană, dar accentul este pus pe viața de zi cu zi, pe bucuria de a trăi. Profanul este străpuns, însă, de silueta elegantă a vasului cu florile-simbol ca o permanență a sacralului și a promisiunii mântuirii.

Aceeași înscenare este practică și de Joachim Beuckelaer: natura moartă de bucătărie invadează întregul câmp vizual, scena religioasă, *Isus în casa Mariei și a Martei*¹³ sau *Cristos la Emaus*¹⁴

¹⁰ Victor Ieronim STOICHIȚĂ, *op. cit.*, p. 22

¹¹ Martha HOLLANDER, *An Entrance for the Eyes. Space and Meaning in Seventeenth Century Dutch Art*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London, 2002, p. 133

¹² *Idem*

¹³ Joachim de BEUCKLAER (1533-1575), nepotul și elevul lui Pieter Aertsen,

aflându-se într-un colț al tabloului, la mare distanță. În toate lucrările apare jigoul de miel, simbol al sacrificiului. Interesant este faptul că natura moartă de bucătărie este plasată într-un spațiu care nu poate fi definit, interior sau exterior, datorită elementelor mobilante, fragmente de coloane, spărtură de cer, dar și masă, dulap, iar în alte lucrări, șemineu. Ceea ce se întâmplă în imaginea din prim plan țin de realitatea epocii, îmbrăcămintea personajelor, obiectele de bucătărie, mobilierul, aparțin oricărui burghez și totuși inserarea scenei religioase, în fundal, ca simplu detaliu, neagă acest fapt și justifică alegerea pictorului de a se juca cu spațiul, de a oscila între interior și exterior, de a nu localiza clar scena, de a nu o data. Între spațiul bucătăriei din prim plan și scena religioasă care se desfășoară în fundal, este o scindare de timp și loc. Mai mult, Isus nu este „olandez”, adică nu este îmbrăcat după moda vremii ca ceilalți, El este drapat într-un mod neutru și universal, care îl face recognoscibil, chiar și fără aureolă, respectându-se modelul iconografic. Contemporană cu pictorul și cu comanditarul tabloului este însă Marta. Ea se află în bucătărie, singură sau alături de alte personaje care o vor ajuta la prepararea hranei, în spațiul profan. Marta dobândește astfel rolul de ghid al privirii: conduce spectatorul spre spațiul sacru, învăluit, ambalat în fastuoasa natură moartă cu alimente și „obiecte de uzură” și pare a spune că până la mântuire mai e doar un pas, mai e doar o clipire până la *numen-ul divin*, până la scena ascunsă unde Maria a ales „partea bună”. Marta se află în prim plan, în planul terestru, privește spectatorul în ochi și îl invită în tablou, atenționându-l asupra păcatului voluptății. De ce consideră pictorul necesar acest interval? Folosește masa și natura moartă pentru a îmbogăți tradiția picturii

activ în Antwerp, pictează mai multe variante ale acestei teme: *Scenă de bucătărie cu Isus în casa Mariei și a Martei*, 1565, Musées Royaux des Beaux-Arts, Brussels, cea din 1569, Rijksmuseum, Amsterdam, *Cele patru elemente. Focul. cu Cristos în casa Martei și a Mariei în fundal*, 1570, National Gallery, Londra

¹⁴ Joachim BEUCKELAER, *Scenă de bucătărie cu Cristos pe drumul spre Emaus*, 1560-65, Royal Gallery, Londra

Hrana sfinților. Reprezentări ale ospitalității în pictura europeană

europene cu „valorosoasele posesiuni” ale societății olandeze¹⁵? De ce nu pictează direct ilustrarea pasajului biblic? Oare pentru a înlesni înțelegerea și acceptarea unui mod de viață consacrat sacralului? Pentru a-l face accesibil? Căci, spectatorul se află inclus în bucătăria care îi este familiară, care îi aparține, la fel toată bogăția de alimente, și la fel, posibilitatea mântuirii. Sau/și pentru a-și demonstra măiestria de pictor realist care pictează desăvârșit, ca-ntr-un *trompe l'oeil*, fiecare fruct, legumă sau bucată de carne, fiecare ustensilă, îngrămădite ca într-un *horror vacui* în prim plan. De fapt, fiecare vede în acest model de compoziție ceea ce dorește. Unii văd un tablou cu o scenă de gen și o natură moartă, alții, cei care știu, văd departe, în perspectiva simbolică, mica scenă religioasă. Nu se poate neglija, însă, și un alt aspect: umorul pictorului, un umor cinstit, direct, care răzbate prin scena de gen, prin gestică personajelor din bucătărie, prin bucuria de a trăi în perspectiva unei mese îmbelșugate și a unei cafele de vin. La o primă privire; să ne amintim, însă, că tema tabloului este: *Cristos în casa Mariei și a Martei* și nu scenă de petrecere, sau scenă de bucătărie. Tot ceea ce este etalat în natura moartă îi este destinat și formează materia primă din care se va găti ospățul pentru musafirul special.

Prezența femeii asociată cu un spațiu concret, cel al bucătăriei, face parte din structura familiei. Prezența femeii alături de Isus ascultându-i predica este neobișnuită. Marta nu înțelege, dar este obligată să accepte bizara atitudine a musafirului care își permite să încalce normele ospitalității convenționale.

Alăturarea dintre cele două scene și modalitatea de prezentare dezvăluie organizarea interioarelor caselor olandeze din secolele al XVI-lea și al XVII-lea precum și distincțiile ierarhiei sociale. Bucătăria reprezintă „asocierea carnală cu hrana”¹⁶ și cu activitățile domestice. Separarea celor două scene survine firesc, fiind prilejuită și

¹⁵ Svetlana ALPERS, *The Vexation of Art. Velasquez and Others*, Yale University Press. New Haven and London, 2005, p. 72

¹⁶ *Ibidem*

de retorica domestică. Bucătăria apare și ca un spațiu al bucuriei estetice, într-o dezordine aparentă, un spațiu de lucru unde podeaua este mereu plină de resturi: scoici, flori etc. Etalarea de fructe, legume, cărnuri, vânat, culorile diafane, sau roșul spicat cu alb ale cărnurilor, sau cele puternice ale legumelor, transparența boabelor de struguri, sclipirile, nuanțele în treceri infinitezimale, acordul cu formele alăturate sau juxtapuse într-o armonie compozițională de un realism remarcabil sugerează prosperitate și o stare de bine și de bucurie.

Aceasta este casa în care vine Isus Cristos. Și este primit cu tot respectul convenit unui oaspete de seamă. Marta etalează belșugul gospodăriei și bunăstarea în care trăiește familia ei. Pictorul pictează materia primă și nu mâncărurile gătite, pictează o abundență de carne, fructe și legume cu plăcerea ochiului exersat să distingă oriunde forme și nuanțe, armonie și contrast. Efectul asupra spectatorului este copleșitor - imaginea îi este destinată tocmai spre admirație și respect. După ce este saturată de primul plan, privirea alunecă spre fundal unde, într-un decor auster se petrece o scenă din alte timpuri. Spectatorul din secolul al XVI-lea (sau cel din secolul al XVII-lea) vede personaje contemporane ocupându-i bucătăria, casa, ograda. Și în această bucătărie se află o deschidere/ spărtură/ cadru cu o scenă religioasă dintr-un alt timp. Interesant este faptul că zona în care se află Isus este înafara bucătăriei și este separată printr-un chenar, sau o arcadă care o face atemporală. Natura moartă reprezintă lumea terestră și ispitele care o pândesc și care trebuie depășite pentru a ajunge la adevărul credinței.

Într-un alt spațiu geografic, în Italia, Vincenzo Campi este singurul pictor italian care pictează scene de gen și naturi moarte folosind același model de compoziție și aceeași punere în scenă, dovadă a succesului și răspândirii acestui subiect. Marta¹⁷ se află și de

¹⁷ Vincenzo CAMPI (1530-1591), *Cristos în casa Mariei și a Martei*, c.1580, ulei pe pânză, Galleria Estense

Hrana sfinților. Reprezentări ale ospitalității în pictura europeană

această dată în prim plan, în mijlocul alimentelor, înconjurată, flancată de ele, și privește spre spectator. Scena religioasă se desfășoară într-o deschidere înrămată, ca în tabloul lui Aertsen din 1551. Raportul se inversează, primul plan este cel al neliniștii și al mișcării - peștii, potârnicile, rațele, jigoul, dispuse într-un dinamic joc al formelor, și apoi legumele viu colorate, par să avanseze, să se reverse dincolo de ramă. Expresia feței Martei este a unei persoane depășite de situație. În schimb, „dincolo”, în cadru, este calm. Această prezentare într-un cadru a scenei religioase, precum și perspectiva mult prea îndepărtată, o distanțează de zona realistă din prim plan ca și când ar fi un tablou în tablou.

Spațiul conceptual

Pictorii catolici redau scena religioasă în prim plan. Splendidele naturi moarte din pictura olandeză, atât de admirate, dispar. Scena se curăță și Cristos, Maria și Marta ocupă în egală măsură primul plan și devin împreună personaje principale în economia tabloului. Dispare contextul ca fiind lipsit de importanță. Dispare bucătăria. Cei trei se află într-un spațiu neutru, nedefinit, în plină lumină. S-a renunțat la mâncare? Vermeer pune pe masă doar o pâine, Tintoretto nimic (undevea, în fundal este sugerat interiorul unei bucătării austere), iar Velasquez alimente puține, simple. După această enumerare e clar că hrana, ca făcând parte din lumea materială, nu mai constituie o preocupare. Se trece brusc la ilustrarea pildei. Învelișul profan, estetic, este eliminat, la fel localizarea (bucătăria). De la veselie, *lust*, se trece la seriozitate, de la calea ocolită, prin bucătărie, la cea directă. Sacru și profan nu mai coabitează în același aer, separate doar prin perspectivă, prin distanță. Diferențele dintre aproape-departe, mare-mic se aneantizează. De la pictura vizuală, olandeză, care se adresează spectatorului spre încântarea simțurilor, se trece la cea conceptuală, la cea de reflecție. Spectatorul se confruntă direct cu imaginea textului biblic.



Lucrarea concludentă în acest sens este *Cristos în casa Martei și a Mariei* de Vermeer¹⁸, o lucrare de tinerețe prin care pictorul trasează liniile sensibile ale „lumii reale și familiale în care va trăi”, figura Martei fiind „regina tuturor servitoarelor” pe care le va picta în etapele următoare.¹⁹ În tabloul lui Vermeer nu există nici o natură moartă, ea a fost înlocuită de coșul cu pâine, făcând aluzie la euharistie, iar cele trei personaje, Isus, Marta și Maria sunt grupate într-o compoziție piramidală. Marta intervine și întrerupe lecția. Maria, la picioarele lui Isus, este contemplativă, în timp ce Marta este interogativă și preocupată. Una tace, Maria, alta vorbește, Marta. Lucrarea este un dialog al gesturilor. Spectatorul nu este invitat în tablou, el rămâne în afara lui ca simplu martor al celor trei personaje. De data aceasta, „pilda părții bune” este evidențiată în prim plan, în timp ce bucătăria și etalarea bogăției nu mai reprezintă o provocare pentru pictor și nici pentru spectator. Dar, ceea ce mi se pare demn de reținut, este faptul că misterul acestei scene este, paradoxal, indus prin lumină. Cele două femei sunt la fel luminate, albul feței de masă este strălucitor, în timp ce Iisus, oarecum în umbră, poartă în sine lumina, ca „lumină spirituală”²⁰, iar tabloul devine

¹⁸ Protestant prin botez, VERMEER se convertește la catolicism cu ocazia căsătoriei.

¹⁹ Jean Louis VAUDOYER, „Le mystérieux Vermeer”, *L'opinion*; 30 april, 7 et 14 mai 1921, apud Daniel Arasse: *L'ambition de Vermeer*, Edition Adam Biro, 2003, p. 204

²⁰ „C'est chez Kepler qu'on trouve l'expression d'une lumière spirituelle, qui est la lumière de Vermeer”. Apud Daniel ARASSE, *Histoire de la peinture*, Gallimard, 2004, capitolul „Vermeer fin et flou”, p. 217

Hrana sfinților. Reprezentări ale ospitalității în pictura europeană

„interiorul ca interoritate rezervată”.²¹ S-a scris mult despre lumina din tablourile lui Vermeer („pictor al luminii”), dar Daniel Arasse pune „veritabila metafizică a luminii”, acea lumină care „arată și dizolvă” în directă legătură cu „dimensiunea sa catolică”: „Misterul lui Vermeer este de fapt secretul, elementul construit din tablou, dar și faptul că pictura, în marea sa tradiție catolică, era susceptibilă de a conține în mod misterios prezențe vii și de a face minuni. La Vermeer ea nu face minuni, este vorba despre posibilitatea picturii de a încarna anumite lucruri.”²² Ceea ce sugerează Daniel Arasse este acel ceva inexplicabil din tablourile lui Vermeer care atrage spectatorul și îl fascinează iremediabil, în așa măsură încât el „vede” înfăptuirea misterului.



În secolul al XVII-lea, în Spania, Diego Velasquez pictează și el un *Cristos în casa Martei și Mariei*²³ după modelul lui Pieter Aertsen: în prim plan două femei alături de o masă pe care sunt etalate câteva alimente: patru pești, două ouă, usturoi și un ardei roșu,

iar în fundal scena religioasă cu Isus șezând pe un scaun, Maria la picioarele Lui și Marta în picioare. În dreapta, pe o măsuță este o cană de apă și un mic lighean, aluzie la un alt text biblic: „spălarea picioarelor de către Maria”²⁴. Marta privește spre spectator, asumându-și rolul principal în imagine. Victor Stoichiță o consideră

²¹ „Chez lui, c’est le tableau qui affirme son intérieur comme intériorité réservée; et c’est exclusivement entre le tableau et son spectateur que se marque le seuil de cette intimité”, Daniel ARASSE, *L’ambition de Vermeer*, op. cit., p. 67

²² Daniel ARASSE, *Histoire de la peinture*, Gallimard, 2004, capitolul „Vermeer fin et flou”, p. 217, tradus de R. D.

²³ Diego VELASQUEZ (1599-1660), *Iisus în casa Martei și a Mariei*, 1618, National Gallery, Londra

²⁴ Este vorba despre Maria, sora Martei și a lui Lazăr

exemplul tipic pentru preluarea modelului „imaginii dedublate” inaugurat de Aertsen în context european, aducându-și contribuția prin organizarea imaginii „în manieră retorică, ca un discurs figurativ”²⁵

În tabloul lui Velasquez elementele sunt într-un dialog conceptual. Alimentele din prim-plan: peștii, ouăle, usturoiul, toate albe, corespund vasului cu apă, tot alb²⁶, din scena religioasă. Cromatica face legătura dintre sacru și profan, dintre cele două spații care reprezintă cele două lumi.

Dar remarcabil mi se pare un alt joc al spațiilor, care a făcut din Velasquez cel mai concludent exemplu al „extensiei ideii de «geometrie» la pictură”²⁷: plasarea dreptunghiului în care este pictată scena religioasă, în interiorul căruia se mai află un dreptunghi mai mic dar cu aceleași proporții, totul încadrat în dreptunghiul tabloului. Astfel, se stabilește o legătură între diferitele planuri ale compoziției care corespund cu cele ale temei: în lumea materială, terestră, reprezentată în prim plan prin cele două femei stând lângă masa pe care se află alimentele, este decupată o deschidere unde are loc confruntarea dintre Marta, Maria și Isus și care este lumea spirituală. De aici se vede o altă deschidere, o ușă, de data aceasta, opacă. În economia compozițională a tabloului acest dreptunghi de culoare închisă nu era necesar, ceea ce înseamnă că are un alt sens. Astfel, pe lângă „imaginea dedublata” există o a treia imagine dedusă. Acest al treilea plan este necesar ca final: există o continuare nevăzută dincolo de a treia deschidere, de ușă. Unde duce sau ce se întâmplă acolo rămâne un mister. Celelalte tablouri analizate sunt doar ilustrări ale textului biblic. Tema împărțită în două planuri de către pictorii protestanți sau redată unitar de catolici, nu are final, este o prezentare. Velasquez sugerează pentru cei care știu să vadă, o posibilă continuare, incită la meditație. În opinia mea, el este pictorul care

²⁵ Victor Ieronim STOICHIȚĂ, *op. cit.*, p. 25

²⁶ A se vedea Svetlana ALPERS, *op. cit.* și Victor Ieronim Stoichiță, *op. cit.*

²⁷ Hubert DAMISCH, *L'origine de la perspective*, Flamarion. Idées et recherches, 1987, p. 387

Hrana sfinților. Reprezentări ale ospitalității în pictura europeană

interpretează această pildă: ilustrează opoziția dintre sacru și profan mai mult sau mai puțin la fel cu alți pictori, dar adaugă aluzia la mântuire care se înfăptuiește în secretul etanș aflat dincolo de ușa închisă.

Concluzie

Am ales acest subiect, „Cristos în casa Mariei și a Martei” ca o exemplificare a redării ideii de ospitalitate așa cum este ea reprezentată în pictură. „Partea cea bună” aleasă de Maria, sora Martei, sunt lecțiile de rythmo-catehism ale lui Isus care „se dovedesc a fi atât de bine ritmate și condensate, încât devin dulci ca mierea pentru palatin și bogate în savori (sau în sens), multiple, ca mana, ca Pâinea cerurilor ce va veni”²⁸. Aceste minunate cuvinte citate din Marcel Jousse sunt tocmai cele ce, aparent, nu pot fi redade prin imagine plastică. În tablourile pictorilor care vor să evidențieze opoziția dintre sacru și profan, scena de ascultare este împinsă în plan secund și micșorată, iar în prim plan este o revărsare de alimente care așteaptă să fie pregătite. Partea cea bună, învățătura, nu se vede. Ea este, însă, cea care trebuie ascultată: „«Calea cea bună» e «a sta» la picioarele Învățătorului și a-I sorbi vorbele: a avea *mereu și prioritar* «grija» Împărăției (Mt 6, 33), lăsând în plan secund grijile lumești, chiar dacă ele includ și nobila pietate «îngrijitoare».”²⁹

Pilda celor două femei, Marta și Maria reprezentând lumea materială și pe cea spirituală este din nou actuală. Nu în pictură, ci în realitate, căci orice donație pentru corp ar trebui să fie însoțită și de una pentru suflet. Această pildă care opune viața activă celei contemplative strânge controversă căci viața activă este o obligație și cu cât este mai intensă, cu atât este mai apreciată, în timp ce viața contemplativă, ascultarea este adesea asociată cu lenea, cu trândăvia, cu *dolce far niente*. Marta muncește, dar i se sugerează să se oprească,

²⁸ Marcel JOUSSE, op. cit, p. 29

²⁹ Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Humanitas, București, 2012, pp. 233, 234

să stea și să asculte. Maria și Marta sunt împreună în același text și în același tablou pentru că nu pot fi despărțite. Astfel, cele două femei sunt văzute ca alegorii: a muncii (activitate) și a gândirii (contemplație), a noului și a vechiului, a prezentului și a trecutului. „Partea cea bună”, contemplativitatea, sau, o putem numi meditația, gândirea, învățătura, este aleasă și însușită în timp, fiind o problemă de durată, de acumulare, cu reacție lentă și persistentă, care se poate analiza, dezbate și transmite, și „care nu i se va lua”. Cealaltă, gătitul în cazul de față, este o activitate „primară”, de moment, fără altă finalitate în afara unei plăceri curente.

O altă problemă este aceea a opțiunii dintre obligație și libera voință. Maria alege să asculte predica lui Isus, deși ar fi trebuit să stea alături de Marta în bucătărie ca să o ajute la prepararea bucatelor. Marta își cunoaște îndatoririle și le respectă; cu toate acestea, ea este cea certată de către Isus care i-o dă de exemplu pe sora ei. Pilda se oprește la acest moment. Reprezentarea vizuală, la fel. Ce s-a mai întâmplat oare? Marta a lăsat deoparte gătitul și s-a alăturat surorii ei pentru a asculta predica? S-a întors îmbufnată în bucătărie, a chemat ajutoare, a gătit și a servit masa? Nu știm. Nu știm nici ce mâncăruri a gătit deoarece textul nu conține nici o altă explicație, iar imaginea nu ne dezvăluie altceva în afara materiei prime, crude. Nu aflăm ce s-a întâmplat și pentru că pilda nu ar fi fost la fel de „eficientă” dacă ar fi fost prea explicită. Între cele două femei există o ruptură în plan existențial. Nu par a fi făcute din aceeași plămadă. Marta este conștiincioasă, responsabilă, Maria pare rebelă, motivată de intuiția darului divin al predicii.

Dar să privim această pildă prin prisma feminismului. Bărbatul – musafir este servit. Femeia în bucătărie este considerată un clișeu. Ea pregătește masa ca pe o obligație în economia casnică foarte bine stabilită, deoarece este înzestrată cu „simț practic” în timp ce bărbatul, cu „gândirea abstractă”.³⁰ Maria se abate de la această sarcină care îi

³⁰ Sherry B. ORTNER, *Is female to male as Nature is to Culture?* From Feminist

*Hrana sfinților. Reprezentări ale ospitalității
în pictura europeană*

revine și ei, fără îndoială. Marta își face datoria de gazdă și de gospodină. În această calitate se adresează musafirului, bărbatului, pentru a o determina pe Maria, cu autoritatea pe care El o are, să nu mai stea degeaba, și să vină la bucătărie ca să ajute la pregătirea mesei, dar El refuză. Astfel, s-ar putea spune că Maria se opune cutumei, fiind astfel o adeptă a noului statut al femeii care își ia dreptul de a face ceea ce dorește, chiar și de a depăși limita prejudecății orientându-se spre „entitățile abstracte”, considerate exclusiv masculine. Și pentru această atitudine, acest curaj în definitiv, Isus o apreciază și o laudă.

Să ne întoarcem la ospitalitate, tema acestei lucrări. Pilda lui Isus Cristos în casa Martei și a Mariei ne vorbește și despre dubla obligație a gazdei. Nu este suficient ca străinului să i se ofere hrană, să fie ospătat, ci să i se ofere acel ceva de care are nevoie. „Străinul” nu este un termen generic, este o persoană cu individualitate, cu o moștenire genetică, cu un grad de civilizație și de cultură. Nu oricine are nevoie de orice; de la caz la caz i se va da ceea ce-i lipsește. Cristos, în casa Mariei și a Martei, a avut nevoie să predice și să fie ascultat. Marta este cea cu care femeia se identifică de secole, în timp ce Maria este un ideal. Și totuși, femeia nu poate fi decât în egală măsură Maria și Marta.

Hrana sfinților nu este cea terestră pe care, alături de Isus Cristos, sfinții nu o gustă deși le este oferită cu generozitate ca o dovadă de ospitalitate; hrana sfinților este cea nevăzută, rezultat al contemplației.

Studies, 1(2) (1972), p. 27 în *Feminism-Art-Theory, An Anthology 1968-2000*, Edited by Hilary ROBINSON, Blackwell Publishers

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

Mihaela VOICU*

Abstract

A recurrent motif imposed by the narrative logic based on the movements of the hero outside his familiar space, the Court of King Arthur, hospitality takes the shape of a paradigm founded on aristocratic and chivalry values.

The article examines the exceptions to this paradigm: rejected hospitality, hospitality as a test, false hospitality, so as to eventually focus in the last part on the spiritual hospitality, presented in the cycle in prose Lancelot – Graal. Offered by the people of God, hermits and monks, the spiritual hospitality presents the knights not only with shelter and physical nourishment essential for regaining their strength, but also with the possibility of converting, of rediscovering themselves, and especially of grasping the meaning of the world, retrieving, thus, the unity between to be and to do.

Keywords: Arthurian novel, knight errand, *queste* – movement and rest, hospitable hermits.

Un motif omniprésent et ses caractéristiques

Dans un récit fondé sur le type de la quête, qui implique nécessairement le déplacement dans l'espace, définitoire pour le statut du chevalier errant, l'accueil apparaît comme une nécessité logique. Si aguerri que soit le chevalier, allant toujours «droit devant lui»¹, le voyage suppose nécessairement des étapes, donc l'hospitalité.

* Mihaela Voicu est professeur associé à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Bucarest

¹ C'est le sens étymologique d'errant, en ancien français *edrant*, participe passé du verbe *edrer*, dérivé d'*iterare* et signifiant «aller devant soi».

Omniprésent, le thème revêt plus ou moins d'importance. Dans le roman en prose il est souvent réduit à une simple mention, sa fonction se limitant à marquer les étapes. Dans la ligne inaugurée par Chrétien de Troyes, par contre, l'étape de l'accueil marque les épisodes les plus importants: c'est à ce moment que le héros se trouve confronté à l'aventure.

Repos ou épreuve, dans le roman arthurien l'hospitalité revêt essentiellement un caractère aristocratique et courtois: l'errant s'arrête chez des hôtes nobles, rarement chez des religieux, jamais chez des vilains, occasion pour le chevalier de refaire ses forces, de se voir confirmé dans son identité et de réaffirmer l'adhésion à un système de valeurs communes aux deux hôtes, adhésion qui parvient à transformer l'*hostis*, l'étranger inquiétant qu'est toujours le chevalier errant loin de la cour arthurienne, en *hospes*, hôte bien accueilli et honoré.

Paradigme de l'hospitalité courtoise

D'où une image idéalisée de cette rencontre exprimant la richesse, voire le raffinement de l'accueil exprimé par un véritable rituel de gestes et d'attitudes: formes de salut polies de part et d'autre, destinées à éloigner toute forme de méfiance; garanties de sécurité: le nouveau venu abandonne armes et cheval, pris en charge par des valets - plus rarement par la jeune fille de la maison – signe qu'il n'a pas d'intentions hostiles, et se voit offrir un (riche) habit d'intérieur que Marie-Luce Chênerie appelle le *mantel de l'hospitalité*², destiné à intégrer le nouveau venu dans la demeure qui vient de l'accueillir; le maître de maison fera de son mieux pour assurer le confort et l'agrément de son hôte: il lui offrira un repas, en général riche, symbole de communion, précédé du «service de l'eau», lui aussi signe de détente. Le nouveau venu se verra attribuer la place d'honneur à

² *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers du XII^e et du XIII^e siècle*, Genève, Droz 1986.

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

table; le luxe du linge et de la vaisselle, l'abondance et le raffinement des mets et des boissons, image valorisante d'un mode de vie aristocratique, viennent compléter ce moment de repos. L'hôte se verra attribuer enfin un lit, confortable au possible, que le maître de maison aura fait *atorner*. Déjà *Érec et Énide*, premier roman arthurien connu, nous fournit un exemple de ce paradigme de l'hospitalité courtoise (v. annexe).

En plus du gîte et du couvert, les hôtes peuvent offrir aux errants des informations précieuses: c'est surtout le rôle des «vavasseurs»³; ils font soigner les blessures des errants⁴, offrent des dons somptueux et en même temps symboliques⁵. Les chevaliers se voient parfois offrir des armes et des destriers dont ils ont grand besoin (*Le Chevalier de la Charrette*, v. 589. 2984). Parfois l'étape d'hospitalité coïncide avec la rencontre amoureuse. L'hospitalité offerte à Érec est également occasion de rencontrer Énide, sa future épouse; accueilli au château de Beaurepaire, le *nice* Perceval aura besoin de la visite nocturne de la châtelaine pour réaliser la détresse de son hôtesse, mais aussi pour voir s'éveiller en lui le sentiment amoureux. Guinglain, le «Bel

³ Petit noble, dépourvu de domaine, habitant un manoir, situé d'habitude aux confins de l'«Autre Monde». Dans *Le Chevalier de la Charrette* de Chrétien de TROYES, c'est un vavasseur qui découvre au héros la coutume du royaume de Gorre, où la reine est retenue prisonnière: *Maleoite soit tex costume/ Et cil avoec qui la maintiennent,/ Que nul estrange ça ne vienent/ Qu'a ramenoir ne lor covaigne/ Et que la terre nes detaigne;/ Car qui se vialt antrer i puet,/ Mes a remenoir li estuet* (v. 2102-2108) («Maudite soit cette coutume et ceux qui la maintiennent en usage, coutume selon laquelle tout étranger qui vient par ici est obligé de rester comme attaché à cette terre! Car qui le veut peut entrer, mais il lui faut rester» - *Le Chevalier de la Charrete*, in CHRÉTIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, sous la direction de D. Poirion, p 558). Toutes les citations et références aux romans de Chrétien de Troyes renvoient à cette édition avec, entre parenthèses, le numéro du vers, respectivement de la page, pour la traduction.

⁴ Érec sera soigné de ses blessures au château de Pointurie, appartenant à son ami Guivret.

⁵ L'épée *jugiee et destinee* (*Conte du Graal*, v. 3168) à Perceval, que la nièce du roi, son hôte, fait envoyer de manière fort opportune.

Inconnu», tombera amoureux de son hôtesse-fée, maîtresse de l'Île d'Or⁶.

Quelle que soit la diversité des situations, l'hospitalité courtoise est toujours gratuite: c'est là son trait le plus caractéristique. Dans son *Essai sur le don*, Marcel Mauss avait montré comment, dans les sociétés archaïques, les relations humaines étaient fondées sur la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre⁷.

C'est aussi l'essentiel de la mentalité aristocratique qui transparait dans les lois de l'hospitalité courtoise. Dans nos romans, recevoir ce modèle de prouesse qu'est le chevalier errant est pour l'hôte un honneur et un bonheur. À la fin du repas, Érec déclinera son identité pour la plus grande joie de son hôte. «À celui qui lui a fait l'honneur de le recevoir dans son incognito, puis de lui confier sa fille, le héros doit fidélité et partage, même au plus fort de sa gloire»⁸.

Les hôtes des chevaliers errants demandent pour eux-mêmes une seule chose: qu'en *guerredon* et en service de leur accueil, le héros accepte de repasser par leur *ostel*: *Après me repria que gié/ Par son ostel m'an revenisse/ An guerredon, se je poisse* (*Yvain*, v. 260-262)⁹. Mais à l'époque où ont été composés nos romans, la prouesse donne les moyens d'offrir à son hôte des récompenses qui surpassent la générosité de l'accueil et la gamme des bienfaits rendus à l'hôte peut être presque sans limites: Lancelot amènera les fils du vavasseur accueillant afin de les initier à la prouesse (*Le Chevalier de la Charrette*, v. 2184-2192); Yvain va délivrer la fille de son hôte, convoitée par le géant Harpin (*Yvain*, v. 4194-4256), après qu'il aura débarrassé la bienfaitrice qui lui avait rendu la santé d'un ennemi incommode (v. 3280-3291); Perceval va délivrer lui aussi son hôtesse

⁶ RENAUD DE BEAUJEU, *Le Bel Inconnu*, édition de Michèle Perret, Paris, Champion 2003, v. 4792-4826.

⁷ *Essai sur le don*, 2e édition, Paris, PUF 2012.

⁸ Marie-Luce CHÉNERIE, *Le Chevalier errant...*, *op. cit.*, p. 556.

⁹ «Ensuite, il me pria de revenir chez lui, sur le chemin du retour, pour l'obliger, si toutefois cela était possible» (p. 345)

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

assiégée par un prétendant importun (*Le Conte du Graal*, v.2655-2710).

Les Grecs montraient un vif respect à l'égard des étrangers qu'ils accueillait parce qu'ils pensaient qu'un dieu pouvait se dissimuler sous leurs traits. Dans les romans arthuriens, l'errant accueilli, dont on ignore le nom, est toujours un preux (Yvain, Lancelot), un fils de roi (Érec) ou un héros qui représente l'espoir d'une nouvelle chevalerie (Perceval). Au-delà de la réciprocité des dons mentionnée par M. Mauss, les services rendus par les chevaliers errants dépassent amplement les largesses reçues.

Écarts

Si tel est le prestige de l'hospitalité courtoise, comment expliquer qu'elle soit parfois refusée ou qu'elle soit autre qu'il n'y paraît ?

a. L'hospitalité refusée

Dans le contexte du comportement courtois propre à l'aristocratie, le refus d'accueillir celui qui demande gîte pour la nuit relève de l'absence de courtoisie. Tel est le cas, dans le roman *L'Âtre périlleux*, de la demoiselle qui, sise devant une table regorgeant de mets, refuse le manger et le boire à la jeune fille accompagnant Gauvain: « *Sire, se je ja rien vous dong,/ Dont soie je, fet el, honie;/ Ains, me sanle grant estoutie,/ Si estes mout outrecuidié/ Quant vous seulement ce cuidiés /Que je doie por vous rien faire./ N'estes pas de si grant affaire/ Que seul penser le deüsciés* » (v. 4104-4111)¹⁰.

¹⁰ *L'Âtre Périlleux*, roman de la Table Ronde édité par Brian WOLEDGE, Paris, Champion 1936. «Seigneur, fait-elle, plutôt être maudite que de vous faire don de la moindre chose! Quelle audace, quelle outrecuidance d'imaginer seulement que je doive faire quelque chose à votre prière! Vous n'êtes pas assez grand personnage pour vous en autoriser même l'idée!», trad. Marie-Louise OLLIER, in *La Légende Arthurienne*, édition établie sous la direction de Danielle RÉGNIER-BOHLER, Paris, Robert Laffont («Bouquins»), 1989, p.674.

Gauvain sera obligé de procéder à son tour de manière discourtoise, en s'emparant par la force des vivres et de la boisson nécessaires à la jeune fille.

Tout autre est la raison de l'accueil mitigé réservé à Érec au château du roi Evrain. Se fiant à sa belle allure, les habitants ont peur qu'il s'attaque à «La Joie de la Cour», aventure qui a déjà coûté la vie à d'autres avant lui: «*Dex te desfande, /Chevaliers, de mesaventure !/ Car tu iés biax a demesure,/ Et mout fet ta biautez a plaindre,/ Car demain la verront estaindre:/ A demain est ta morz venue, / Demain morras sanz retenue,/ se Dex ne te garde et desfant* » (v. 5519-5523)¹¹.

Les mêmes «bonnes intentions» jouent dans le cas d'Yvain, mal accueilli au château de *Pesme Aventure*: «*Mal veigniez, sire, mal veigniez !/ Cist ostex vos fu anseigniez/ Por mal et por honte andurer [...]* *Hu ! Hu ! Maleüreus, ou vas ?/ S'onques en ta vie trovas / Qui te feïst honte ne let,/ La ou tu vas t'an iert tant fet/ Que ja par toi n'iert reconté* » (v. 5117-5119. 5133-5137)¹². En outre, le mauvais accueil des habitants contraste avec la parfaite courtoisie du seigneur du château, ce qui ajoute à l'ambiguïté de l'épisode parce que, si le refus de l'hospitalité vise à détourner le héros de la «pire aventure» qui pourrait lui coûter la vie, le «bel accueil» du seigneur contraint Yvain à combattre deux *maufès*, mi-hommes, mi-démons. Sa victoire délivrera trois cents nobles prisonnières, forcées de tisser à longueur

¹¹ «Chevalier, que Dieu te garde des mésaventures! Tu es d'une beauté extraordinaire, mais ta beauté est bien à plaindre, car demain nous la verrons s'éteindre. Demain la mort t'attend, demain tu mourras sûrement à moins que Dieu ne te garde et ne te défende» *Érec et Énide*, in CHRÉTIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 135.

À noter aussi l'application rigoureuse des lois de l'hospitalité aristocratique dans cet épisode: le roi Evrain *a fait ban* [interdit] *a ses borjois* (v. 5484) de loger chez eux les *prodomes* venus d'ailleurs, car il tient à les héberger et à les honorer lui-même.

¹² «Vous n'êtes pas le bienvenu, seigneur, vous n'êtes pas le bienvenu. On vous a indiqué ce logis pour votre malheur et pour votre honte [...] Hou! Hou! Malheureux! Où vas-tu? Si tu as jamais rencontré dans ta vie la honte ou l'humiliation, apprête-toi, là où tu vas, à en être accablé au point de ne plus pouvoir en parler par la suite!» (*Yvain ou Le Chevalier au Lion*, in CHRÉTIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 462-463.

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

de journée, sans que le maître des lieux semble se réjouir de leur délivrance, comme il ne semblait pas incommodé par leurs souffrances infernales.

b. L'hospitalité test

Ce dernier exemple nous ouvre déjà la perspective d'un autre type d'écart, que j'ai appelé «hospitalité test». Il ne s'agit pas, pour le héros, d'une «pause», lui permettant de récupérer ses forces, mais d'une mise à l'épreuve. Test de prouesse que passe Gauvain, en décidant de se reposer sur le Lit de la merveille, en dépit des avertissements reçus: «*Sire, de vostre mort/ M'enuie mout et poise fort,/ Que onques chevaliers n'i sist/ An ce lit que il ne morist, /Que c'est li liz de la mervoille, ? Ou nus ne dort ne ne somoille/ Ne n'i repose ne n'i siet/ Que ja mes sains ne vis an liet* » (v. 7801-7808)¹³. Lancelot avait été soumis au même type de test dans l'épisode de la lance enflammée (*Le Chevalier de la Charrette*, v. 514-533). En triomphant de cette épreuve grâce à ses qualités de courage et de sang froid, Lancelot donne un premier démenti du «deshonneur» qui serait attaché à sa montée dans la charrette patibulaire.

La réussite de l'épreuve est censée qualifier le chevalier comme héros et annoncer, pour ainsi dire, sa gloire finale. Affirmation valable pour Lancelot mais qui «fait question» pour Gauvain car si sa réussite désigne le neveu du roi Arthur comme celui qui mettra fin aux enchantements du Château des Reines, elle ne lui épargne pas d'être lui-même retenu dans une sorte de «captivité dorée»: «*..cil cui Dex tant ameroit/ Que l'an ceanz le clameroit/ Mestre et seignor et avoé, /Qu'il est establi et voé/ Qu'il ja mes de ceste meison ? N'istroit...* » (v. 8105-8020)¹⁴.

¹³ «Seigneur, votre mort me cause beaucoup de chagrin et bien de la peine, car jamais chevalier ne s'est assis sur ce lit sans en mourir: c'est le Lit de la merveille, où nul ne dort, ni ne sommeille, ni ne repose, ni ne s'assied pour ensuite s'en relever sain et sauf» (*Le Conte du Graal*, in CHRÉTIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 876).

¹⁴ «Celui qui serait aimé de Dieu au point d'être appelé ici maître, seigneur et protecteur, selon une disposition bien établie et fixée, ne sortirait jamais de cette

La soi-disant hospitalité peut être prétexte pour mettre à l'épreuve la fidélité amoureuse du héros. Lancelot se voit promettre l'abri dont il a besoin à condition de partager la couche de son hôtesse ! « *Sire, mes ostex/ Vos est ci près apareillez/ Se del prandre estes conseilliez;/ Mes par itel hebergeroiz,/ Que avoec moi vos coucheroiz,/ Einsi le vos offre et presant* » (v. 946-951)¹⁵. Son déplaisir à s'acquitter de sa promesse est si évident que la demoiselle hospitalière l'en tient quitte et, en bonne hôtesse courtoise, elle lui offrira un cheval et proposera de l'accompagner¹⁶.

c. *La Fausse hospitalité*

Le (bel) accueil fait au héros n'est pas toujours garantie d'hospitalité. Les belles apparences peuvent cacher des réalités moins aimables qu'il n'y paraît.

Parfois l'identité même du héros en fait un hôte incommode. Bien accueilli par la sœur du roi d'Escavalon, sur la recommandation de son frère, Gauvain est reconnu/pris pour le meurtrier du père du roi actuel, ce qui change l'atmosphère aristocratique et courtoise de l'accueil en mésaventure burlesque, puisque ce sont les vilains de la commune qui font la guerre au soi-disant meurtrier pour venger l'honneur de leur seigneur¹⁷.

maison» (*Le Conte du Graal*, éd. cit., p.882. Disposition confirmée par la vieille reine, grand-mère de Gauvain: «Vos n'en devez issir ja mes,/ Se vos tort ne nos volez fere» (v. 8332-8333)

¹⁵ «Seigneur, ma maison est à votre disposition, tout près d'ici, s'il vous convient d'y prendre logis. Mais la condition pour vous y loger est que vous coucherez avec moi, c'est à prendre ou à laisser» (*Le Chevalier de la Charrette*, in CHRÉTIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 530.

¹⁶ Nous retrouvons la même valeur de test, teinté d'humour cette fois-ci, lors du second séjour de Guinglain à l'Île d'Or, où son désir amoureux sera différé par les enchantements de la fée qui le mettent dans une posture ridicule mais représentent surtout une pédagogie: conformément au code de la *fin' amor*, l'amant doit faire preuve de longue patience et se soumettre en tout à la volonté de sa dame, seule maîtresse du jeu amoureux. RENAUD DE BEAUJEU, *Le Bel Inconnu*, éd. cit., v 4496-4691.

¹⁷ *Le Conte du Graal*, éd. cit., v. 5832-6027.

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

Mais le cas le plus patent de cette fausse hospitalité, c'est la situation où la demeure accueillante se transforme en prison, disfonctionnement dû le plus souvent à la perfidie féminine, explicite ou implicite. Le motif deviendra fréquent dans le roman en prose.

Lancelot sera attiré par ruse *an molt boen leu* (*Le Chevalier de la Charrette*, v. 5085), qui se révèle pour lui une forteresse où il se retrouve captif¹⁸. Heureusement sa geôlière lui permettra d'en sortir pour remporter le tournoi de Noauz et Godefroy de Lagny, disciple de Chrétien qui finit le roman, lui fera quitter la prison pour triompher définitivement de Méléagant¹⁹.

Gauvain, on l'a vu, est lui aussi en passe de rester prisonnier au Château des Dames, inquiétant univers féminin, bien que cette fois-ci il ne s'agisse pas de «captivité amoureuse»²⁰.

La perfidie féminine, l'abus de confiance transforme non seulement le château en prison, mais l'hôte s'y retrouve aliéné, déshumanisé, à l'instar de Lancelot, protagoniste du roman *Les Merveilles de Rigomer*. Abusé par la messagère d'une demoiselle qui prétend que sa maîtresse s'est prise d'amour pour lui et a besoin de son aide, le héros accepte de quitter ses armes – geste conforme à première vue au paradigme de l'hospitalité courtoise – sauf qu'il ne

¹⁸ Ce qui représente pour lui un double inconvénient, car il est séparé de la reine et mis dans l'incapacité de relever le défi qui devait l'opposer au ravisseur Méléagant.

¹⁹ Dans le cycle en prose, Lancelot sera le plus souvent victime de ces «prisons d'amour». Le cas le plus patent, c'est sa longue captivité chez la fée Morgue. Toutefois, il n'est pas question ici d'hospitalité parce que le héros est enlevé pendant son sommeil et amené sans conscience dans le château prison. *Lancelot*. Roman en prose du XIII^e siècle, édité par Al. MICHA, Genève, Droz (TLF), 1978-1982. Ici t. V, LXXXVI, 14-23.

²⁰ L'épisode est d'ailleurs beaucoup plus complexe et le Château des Reines présente par de multiples aspects, les caractéristiques d'un Autre Monde, un au-delà. En effet, Gauvain y retrouve sa grand-mère, sa mère – qu'il savait mortes – et sa jeune sœur, dont il ignorait l'existence. On pourrait dire que le Château des Dames fait pendant à celui du Graal: là l'hostie du vase préserve la vie, ici les projets tournent à vide, comme il sied au monde des ombres.

reçoit pas en échange des vêtements civils, mais d'autres armes, rutilantes. Il se fera descendre par un adversaire mystérieux et sera réduit en captivité. Il accepte surtout de passer au doigt l'anneau que la messagère lui offre comme gage d'amour de sa maîtresse. « *Quant ou doit fu li aniaus mis, /Dont fu Lancelos si sopris,/ Ne li membre de nule rien,/ D'armes porter ne d'autre bien,/ Ains fu aussi comme une beste./ Contreval encline le tieste/ Si comme chil qui rien ne set,/ Ne bien n'aime ne mal ne het* » (v. 6326-6334)²¹. Il sera enfermé dans la cuisine, assigné aux fourneaux et sera finalement délivré par Gauvain.

L'hospitalité «spirituelle»

En dehors de l'hospitalité courtoise, on peut rencontrer dans le roman arthurien un autre type d'hospitalité, que j'appellerai «spirituelle». Il s'agit de l'hospitalité offerte par les «hommes de Dieu», religieux et ermites. On retrouve la première occurrence chez Chrétien de Troyes, dans son dernier roman, *Le Conte du Graal*, dans l'épisode où Perceval est accueilli au cœur de la forêt par un sage ermite qui s'avère être son oncle maternel. L'accueil que le saint homme réserve au héros est frugal: « *Et cele nuit a mangier ot/ Ice que a l'ermite plot./ Mes il n'i ot se herbes non,/ Cerfueil, leitues et cresson/ Et pain i ot d'orge et d'avainne/ Et eve clere de fontaine* » (v. 6499-6508)²². Mais l'essentiel est ailleurs: le sage ermite s'aperçoit du désarroi de son hôte qui pleure à chaudes larmes, l'encourage à se confesser, l'écoute, puis lui explique la raison de son silence au

²¹ *Les Merveilles de Rigomer. Tradizione manoscritta e tradizione narrativa*, a cura di Margherita LECCA, Edizioni del'Orso 2013. [Quand il eut passé l'anneau au doigt], «Lancelot se trouve si envoûté qu'il ne se rappelle plus rien, ni la carrière des armes, ni d'autre bien. Il se met à ressembler à une bête; il tient la tête baissée, comme un abruti, indifférent au bien comme au mal», traduction Marie-Luce CHÈNERIE, in *La Légende Arthurienne*, op. cit., p. 1025.

²² «Ce soir-là, il eut à manger ce que l'ermite voulut bien lui servir, herbes, cerfeuil, laitues et cresson, avec pain d'orge et d'avoine, et de l'eau pure», *Le Conte du Graal*, éd. citée, p. 845.

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

château du Graal²³: ce n'est pas un quelconque enseignement visant des règles de comportement social, comme il l'avait cru, mais c'est le péché d'indifférence commis envers sa mère, qu'il a tuée par son départ brutal²⁴. C'est le même péché qui lui a fait oublier Dieu pendant cinq ans.

L'essentiel de l'étape de Perceval chez son oncle ermite réside donc dans «l'éclairage» différent de l'aventure: l'examen intérieur, la réflexion sur soi permettant au héros de se repérer, tout comme la prière contenant «*asez des nons Noistre Seignor,/ Tuit li meillor et li greignor/ Que nomer ost ja boche d'ome, / Se por peor de mort nes nome*» (v. 6485-6488)²⁵ lui ouvrent le contact avec le divin²⁶. Après s'être confessé et avoir reçu la communion le jour de Pâques, c'est un homme nouveau qui quitte l'ermitage.

«Leçon» retenue par les autres romans arthuriens. Micheline de Combarieu identifie dans le *Lancelot* propre plus de cinquante occurrences du motif de l'hospitalité accordée à un chevalier par des religieux²⁷. L'accueil réunit les mêmes éléments de base que pour l'hospitalité courtoise: les hommes de religion aident l'errant à se désarmer, soignent les chevaux, offrent gîte et couvert, voire des armes et

²³ Au château du Graal le jeune homme voit passer devant lui un cortège étrange: une lance qui saigne précède un graal lumineux. Bien qu'il brûle d'envie de savoir *pourquoi* la lance saigne et à *qui* on fait le service du graal, Perceval s'abstient de poser de question. Le lendemain il se réveille dans un château désert.

²⁴ La voyant évanouie au pied du pont-levis, il n'est pas revenu sur ses pas.

²⁵ «Cette prière énumérait bien des noms de Notre-Seigneur, les plus efficaces et les plus importants, ceux que ne doit prononcer une bouche d'homme qu'en péril de mort» (*Le Conte du Graal*, éd. citée, p. 845).

²⁶ D'ailleurs, avant de lui apprendre cette prière, l'ermite lui fait un enseignement catéchétique plus complet que celui dispensé par sa mère la veille de son départ.

²⁷ Micheline DE COMBARIEU DU GRÈS, «Les „prud'hommes hospitaliers” dans le *Lancelot* propre», *Représentations médiévales de l'hospitalité. Actes du colloque de Clermont-Ferrand* édités par D. BOUTET et Cl. ROUSSEL, *Littérales* no 27/2000, Université Paris X – Nanterre, 2001, p.173-192.

des montures²⁸. Mais, là encore, l'essentiel est dans la direction spirituelle que ces prud'hommes accordent aux chevaliers errants: ils expliquent la *senefiance* des aventures, donnent des directions d'ascèse, (re)mettent les chevaliers dans la droite voie, prêchent, prient, assurent donc un multiple ministère de la parole, comme le remarque encore Micheline de Combarieu²⁹.

Le motif du prud'homme hospitalier est présent dès le début du *Lancelot* propre. Le héros sera accueilli par un saint homme dès son départ an aventure³⁰, les autres chevaliers seront eux aussi accueillis par des religieux, ce qui établit d'entrée de jeu un lien entre «l'aventure» et les étapes dans des *mesons de religion*, thème qui s'affirme dans la *Queste*.

Tout comme dans *Le Conte du Graal*, les ermites associent les chevaliers accueillis à leurs pratiques de piété: menu frugal, jeûne, participation à la messe:

Et li hermites lor donna pain et eve, car d'autre chose nes pooit aesier [...] Quant li chevalier orent mengié, si alerent couchier et jurent sor grant plenté d'erbe vert que li ermites avoit aportee dou bois por fere lor lit. Au matin quant il orent oïe messe de l'ermite meismes, s'armerent et monterent sor lor chevaux et commandernt l'ermite a Dieu et se remistrent en la forest et errent tout lor chemin (t. V, XCVI, p. 209.213)³¹.

²⁸ Rien d'étrange si on se rappelle que nombre de ces ermites et religieux sont eux-mêmes des anciens chevaliers.

²⁹ «Les „prud'hommes hospitaliers”..., *art. cit.*

³⁰ *Lancelot*, op. cit, t. VII, 28, p. 305.

³¹ «Et l'ermite leur donna du pain et de l'eau, car il ne disposait pas d'autre chose [...] Après que les chevaliers eurent mangé, ils allèrent se coucher et s'étendirent sur un tas d'herbe verte que l'ermite avait apportée du bois pour préparer leur lit. Au matin, après avoir entendu la messe célébrée par l'ermite même, ils prirent leurs armes, montèrent sur leur chevaux et recommandèrent l'ermite à Dieu et rentrèrent dans la forêt en allant droit devant eux» (je traduis).

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

Mais ils donnent aussi des conseils, d'autant plus qu'ils sont souvent détenteurs du savoir, tel l'ermite qui explique à Lancelot et à Mordret la signification du Blanc Cerf³², ou l'ermite Segre qui explique à Gauvain la signification du combat mortel entre un serpent-dragon (Arthur) et un léopard (Lancelot).³³

Cette fonction herméneutique institue un rapport spécial entre les saints hommes et le temps: ils connaissent les anciens usages, parfois les parents de ceux qu'ils accueillent³⁴. Gardien d'un lieu, l'ermite est souvent aussi gardien d'une mémoire³⁵. Surtout „c'est lui [l'ermite] qui, par sa parole permet au sens d'apparaître»³⁶, tendance qui s'accroît dans la *Queste*. Surtout, il faut retenir que l'hospitalité offerte par les ermites est toujours désintéressé, sûre et bénéfique au héros.

Certes, il y a évolution du *Lancelot* propre à la *Queste*. Dans le premier cas, les hôtes religieux peuvent honorer les chevaliers de passage pour leur réputation terrestre³⁷, sans égard pour leur valeur spirituelle.

Dans la *Queste del saint Graal* l'hospitalité spirituelle arrive à jouer un rôle essentiel puisque le roman est fait d'alternance entre événements (aventures) et le déchiffrement de leur sens par les ermites. En plus de la fonction d'accueil et de celle de conseillers, les ermites deviennent détenteurs du sens, qu'ils partagent aux personnages et aux lecteurs, et de véritables «guides de conscience». Les étapes aux divers ermitages sont pour les chevaliers accueillis occasion de retrouver le sens du monde et surtout de *se retrouver*. À condition, bien sûr, d'accepter de descendre en eux-mêmes, de se

³² *Lancelot*, op. cit., t. V, XCVI, p. 210-212.

³³ T. II, LXVI, p. 388-389.

³⁴ Tel l'ermite qui accueille Bohort, t. IV, LXXXI, p. 273.

³⁵ Un ermite révèle à Lancelot l'histoire de son aïeul, lui découvrant aussi qu'il n'est pas le Bon Chevalier destiné à accomplir l'aventure du Graal (t. V, XCIII, p. 123-126).

³⁶ Micheline DE COMBARIEU DU GRÈS, «Les „prud'hommes hospitaliers”...», p. 187.

³⁷ C'est le cas de l'ermite qui accueille avec joie Gauvain, car il a *oi dire que tous jours sont li plus preudome en la maison le roi Artu*, t. VIII, LXIIIa p. 328.

convertir, ce qui implique un repentir authentique, une confession sincère et la participation à l'eucharistie.

Possibilité et non certitude de se retrouver. Car les bons conseils des saints hommes sont accueillis par des attitudes diverses.

À l'ermite qui l'exhorte à renoncer à la mauvaise vie qu'il a longtemps menée pour s'«*acorder a Deu*», Gauvain répond «*qu'il de penitance fere ne porroit la poine sofrir. [Et] li prodons le lesse atant [...] qu'il voit que cest poine perdue*» (p. 194)³⁸. Un autre ermite expliquera à Gauvain et à Hector la signification de leurs rêves, en lien direct avec l'échec de leur quête et la fin du monde arthurien. Bien qu'ayant compris que «*puisque ge sui en pechié mortel [...] m'i travailleroie por neent en ceste Queste, puis que je n'y feroie rien*» (p. 410)³⁹, Gauvain, invité par le saint homme à saisir sa dernière chance pour se convertir, s'esquivera par une pirouette «courtoise»: il aimerait bien s'entretenir davantage avec le sage prud'homme, mais ne peut laisser attendre son compagnon. Mise en présence de deux logiques, spirituelle, qui s'inquiète du salut de l'âme, et terrestre, soucieuse de politesse mondaine.

Lancelot aura un chemin plus long à parcourir, qui traduit une lente et difficile acceptation de sa faute. Il suffit d'évoquer sa première confession, qu'un ermite lui retire difficilement ou les deux logiques, terrestre et spirituelle, s'affrontent à égalité. Plutôt que d'accuser son péché d'adultère avec la reine Guenièvre, la confession de Lancelot semble exalter ce «magnifique amour»:

³⁸ *La Quête du Saint Graal*, roman en prose du XIII^e siècle, texte établi et présenté par Fanni BOGDANOW, traduction par Anne BERRE, Paris, Librairie Générale Française 2006 (coll. «Lettres Gothiques»). Toutes les références à *La Queste del Saint Graal* renvoient à cette édition avec, entre parenthèses, le numéro de la page. «Gauvain dit qu'il ne pourrait supporter les austérités de la pénitence. L'ermite n'insiste pas, car il voit bien que ses exhortations seraient peine perdue» (p. 195)

³⁹ «Puisque je suis en état de péché mortel, je me dépenserais en vain dans cette Quête, car je n'y accomplirais rien» (p. 411)

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

Sire, fet il, il est einsi que je sui morz de pechié d'une moie dame que j'ai amee tote ma vie, c'est la roine Guenièvre, la feme de mon seignor lo roi Artur. C'est cele qui a grant plenté m'a doné or et argent et riches dras que j'ai aucune foiz doné as povres chevaliers. C'est cele qui m'a mis el grant bobant et en la grant hautece ou je sui. C'est cele por cui amor j'ai fetes les granz proescs dont toz li monz parole. C'est cele qui m'a fet venir de povreté a richece et de mesese a tote beneurté terriene. Mes je sai or bien que par cest pechié est Nostre Sires [si durement] corrociez a moi [...] (p. 214-216)⁴⁰.

C'est un deuxième ermite qui «refera» pour lui sa confession en lui expliquant que, loin de le faire progresser, son amour coupable pour la reine lui a fait perdre l'honneur de mener à bien l'aventure du Graal⁴¹. C'est toujours ce deuxième ermite qui lui impose une nouvelle pénitence⁴², signe de son avancée sur le chemin de la conversion.

Un troisième ermite, enfin, lui dévoilera la signification d'un rêve en rapport direct avec son histoire familiale, interprétation qui confirme le rôle d'élu de son fils Galaad. Explication qui insiste

⁴⁰ «Seigneur, il est vrai que je suis en état de péché mortel à cause d'une dame que j'ai aimée toute ma vie, la reine Guenièvre, l'épouse de mon seigneur le roi Arthur. C'est elle qui m'a donné en abondance de l'or, de l'argent et de riches vêtements que j'ai parfois distribués aux pauvres chevaliers. C'est à elle que je dois ma magnificence et le haut rang que j'occupe. C'est par amour pour elle que j'ai accompli les grandes prouesses dont tout le monde parle. C'est elle qui m'a fait passer de la pauvreté à la richesse et de l'infortune au plus grand bonheur terrestre. Mais je sais bien que c'est à cause d'elle, mon péché, que Notre Seigneur s'est tant courroucé contre moi [...]» (p. 215-217).

⁴¹ À l'ermite qui lui demande s'il s'est confessé depuis le début de la Quête, Lancelot *respont a poine et dit oil; si li conte tot son estre* (p. 340 - «Il parvient, non sans peine, à répondre que oui. Puis il lui raconte toute son histoire – p. 341). On peut donc supposer que Lancelot se confesse à nouveau, mais nous ne pouvons savoir si sa perspective a changé.

⁴² Il portera une haire pour le restant de ses jours, ne mangera pas de viande et ne boira pas de vin tant qu'il prendra part à la Quête et ira tous les jours à l'église *oïr le servise de Nostre Seigneur* (p. 342), s'il se trouve en un lieu où il peut le faire.

également sur la responsabilité personnelle: ce n'est pas sur les mérites de son fils que Lancelot devra compter, mais sur ses propres efforts:

Des pechiez mortex porte li peres son fes et li filz le suen; ne li filz ne partira pas a l'iniquité del pere, ne li peres a l'iniquité del fil; mes chascuns selonc ce que il avra deservi recevra soi loier. Et por ce ne doiz tu pas avoir esperance en ton fil, mes tant seulement en Dieu, que se tu celui requiers d'aide, il t'aidera et secorra au grant besoing (p. 362)⁴³.

Trois accueils chez des ermites hospitaliers marquant autant d'étapes dans le progrès spirituel de Lancelot.

Enfin, pleine écoute et ouverture aux conseils des prud'hommes pour les trois élus.

Victime de sa propre naïveté qui l'expose aux tentations de l'ennemi, Perceval sera éclairé par un saint homme « *revestu de sorpeliz et d'aube come prestre* » (p. 280), personnage mystérieux, plutôt ange qu'homme⁴⁴ sur la signification d'un rêve étrange: deux dames, une jeune et belle, montée sur un lion, une autre, vieille, chevauchant un serpent, sollicitent l'aide du héros. La jeune, montée sur le lion, signifie la Nouvelle Loi, la vieille, c'est la Synagogue et le serpent qu'elle chevauche c'est « *li anemis meismes* » (p. 288). Le saint homme l'avertit encore avant de partir qu'il aura à livrer bientôt combat contre l'adversaire le plus redoutable qui soit. Prédiction qui s'accomplit aussitôt lorsque Perceval sera soumis à la tentation par l'ennemi qui a pris l'apparence d'une très belle demoiselle. Et c'est le

⁴³ «Le père porte le fardeau de ses péchés mortels, et le fils le sien; le fils n'aura jamais part à l'iniquité du père, ni le père à celle du fils, mais chacun sera recompensé selon ses mérites. Ne mets donc pas ton espoir en ton fils, mais en Dieu seul, car si tu fais appel à lui, Il t'aidera et viendras à ton secours quand tu te trouveras dans une situation difficile» (p. 363).

⁴⁴ Condition «angélique» confirmant le statut d'intermédiaire entre le monde terrestre et le monde spirituel assigné aux ermites, surtout dans la *Queste*

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

même vieillard mystérieux qui, de retour, lui explique que la Demoiselle n'est autre que l'ennemi qui, invitant le naïf à s'abriter du soleil (c'est-à-dire Jésus Christ) a voulu le soustraire à la grâce du Saint Esprit pour le perdre. Le signe de croix fait en dernière instance par le naïf, son repentir sincère, la blessure qu'il s'inflige lui-même en signe de pénitence lui feront vaincre l'épreuve.

Le cas de Bohort est plus complexe: il aura affaire à deux «hommes de religion», le premier monté sur « *.i. grant cheval fort et isnel et noir come more* » (p. 445), le second, abbé d'un monastère de «moines blancs» (cisterciens). Les deux lui donneront des explications opposées sur les aventures que le héros a affrontées et sur les deux rêves étranges qu'il a faits. Interprétations opposées et contradictoires, car le premier est un faux religieux, nouveau déguisement emprunté par le Malin. À remarquer aussi que ce faux religieux est lui-même un itinérant, incapable donc d'accueillir et d'offrir quelque réconfort que ce soit et le grand cheval plus noir que mûre, signe d'orgueil démesuré, dévoile assez son identité ténébreuse.

L'abbé du monastère des «frères blancs» respecte en tout les règles de l'hospitalité: il ordonne que Bohort « *soit servi bel et richement car assez est plus preudons que l'en ne cuide* » (p. 458)⁴⁵. Servi « *assez plus richement qu'il ne voussist* » (idem), il refusera toutefois la viande et le poisson, se contentant de pain et d'eau. Le lendemain, après avoir entendu la messe, il recevra la « *vraie senefiance* » de ses aventures et de ses rêves et se verra confirmé dans son statut d'élus⁴⁶.

Galaad, tout élu qu'il est, a besoin des conseils et de la sagesse des ermites pour être confirmé dans ses décisions ou pour découvrir la *senefiance* des aventures qui lui arrivent. Ayant tué les adversaires qui

⁴⁵ «Le saint homme [...] ordonne d'offrir à Bohort leur meilleure hospitalité, car le mérite de ce chevalier est plus grand qu'on ne pense» (p. 459).

⁴⁶ Au moment du départ, l'abbé lui demandera de prier pour lui care „je cuit que Nostre Sires vos orroit plus legierement qu'il ne feroit moi” (p. 466 - «je pense que [Dieu] vous écoutera plus volontiers qu'Il ne m'écouterait» - p. 467).

l'avaient attaqué, lui et ses compagnons, au château de Carcelois, Galaad a des scrupules parce que, même si les tués étaient des pécheurs, « n'en estoit mie nostre la venjance a prendre, mes a Celui qui tant atent que li pechierres se reconoisse » (p. 554)⁴⁷. Un « *prodons [...] qui estoit prestres, si estoit vestuz de robe blanche, et portoit corpus Domini en .i. calice* » (p. 554) le rassure: « *je vos di veraiement que d'els ocirre vos set Nostres Sires buen gré, qu'il n'estoient pas crestien, mes les plus desloiaus jenz que je onques mes veisse* » (p. 556)⁴⁸. Plus tard, il se fera expliquer par un « *prodons viex et ancien* » (p. 562) l'aventure du Blanc Cerf accompagné par quatre lions qui le précède dans l'abbaye où lui et ses compagnons ont trouvé accueil: le Cerf Blanc c'est Notre-Seigneur Jésus Christ et les quatre lions sont les quatre évangélistes. Donc, même si le vieil ermite les salue comme « *cil a cui Nostre Sires mostra ses secrez et ses repostailles* » (p. 564),⁴⁹ c'est lui qui donne aux chevaliers le «sens» du mystère.

Hospitalité et sens du monde

La *Queste* voit donc la fonction d'hospitalité occupée exclusivement par des ermites, les seuls hôtes convenables au caractère spirituel de l'aventure. Qui plus est, les ermites hospitaliers sont les *seuls* détenteurs de la sagesse. C'est à eux – et à eux seuls – qu'il appartient de révéler et d'expliquer aux chevaliers – fussent-ils les élus de la *Queste* – la *senefiance* des aventures. Signification qui exprime aussi le «sens du monde»

Les critiques ont remarqué à propos de la *Queste* la séparation entre l'aventure et sa signification, ce qui semble la priver de sa valeur

⁴⁷ «Ce n'était pas à nous d'exercer la vengeance, mais à Celui qui attend que le pécheur reconnaisse ses fautes» (p. 555).

⁴⁸ «Notre-Seigneur, croyez-moi, vous sait gré de les avoir tués, car ce n'étaient pas des chrétiens, mais les gens les plus perfides que j'aie jamais vus» (p. 557)

⁴⁹ «Vous êtes ceux à qui Notre-Seigneur a révélé ses secrets et ses mystères» (p. 565).

Aspects de l'hospitalité dans le roman arthurien

ontologique⁵⁰. Car, rencontrer l'aventure, c'est rencontrer son destin, la mener à bien, c'est affirmer à nouveau le sens du monde. Si l'aventure est moyen d'affirmer l'ordre face au chaos, de vaincre le mal et de faire triompher le bien, lorsque son sens échappe à celui qui l'assume, n'y a-t-il pas risque de «perdre le sens du monde», de ne plus se repérer? Le rôle des ermites hospitaliers ne rend pas redondante la fonction chevaleresque?

L'essentiel de cette forme d'hospitalité que j'ai appelé «spirituelle» est ailleurs, il me semble. Un des traits les plus importants de l'hospitalité aristocratique et courtoise présente dans le roman arthurien est, on l'a vu, sa gratuité. Mais, en même temps, malgré l'insistance sur la dimension de gratuité, le chevalier errant trouve toujours moyen de se revancher. Par son action bienfaisante il donne toujours plus qu'il ne reçoit.

Or, dans le cas de l'hospitalité spirituelle, le chevalier reçoit plus qu'il ne donne parce qu'il reçoit, justement, le «sens du monde» ou plutôt il est aidé à le redécouvrir. Alors que le chevalier risque de se dissiper dans l'action, l'ermitte hospitalier l'aide à récupérer l'unité fondamentale entre «faire» et «être». C'est là que réside peut-être la tentative de l'Église de réformer la chevalerie.

Annexe

Paradigme de l'hospitalité courtoise⁵¹

[Érec] vit un vavasseur d'un certain âge assis sur la marche de l'escalier d'une très pauvre demeure. C'était un bel homme, chenu et blanc, de bonne et noble souche. Il était pensif. Érec fut d'avis que ce prud'homme pourrait l'héberger. Il entra dans la cour et le vavasseur courut à sa rencontre. Avant qu'Érec ne lui adressât la parole, le vavasseur le salua: «Beau sire, soyez le bienvenu. Si vous daignez

⁵⁰ Michel STANESCO, «Parole autoritaire et „accord des semblances” dans *La Queste del Saint Graal*», *Miscellanea Mediaevalia*. Mélanges offerts à Ph. Ménard, Paris, Champion 1998, p. 1267-1279.

⁵¹ Pour la commodité de la lecture, le texte est proposé en français moderne.

vous héberger chez moi, vous trouverez un logement tout préparé. – Merci à vous, répondit Érec. Je ne suis pas venu pour autre chose. J'ai besoin d'un hôtel pour la nuit». Érec descendit de son cheval que le vavasseur prit lui-même par les rênes [...] se réjouissant beaucoup de recevoir son hôte. Le vavasseur appela sa femme et sa fille qui était très belle [...]. Il dit à sa fille: «Belle douce fille, prenez ce cheval et mettez-le dans l'écurie avec les miens. Veillez qu'il ne lui manque rien: ôtez-lui sa selle et son mors et donnez-lui de l'avoine et du foin, pansez-le et étrillez-le pour qu'il soit bien soigné» [...]. Entre temps, la femme du vavasseur avait préparé le logement pour Érec. Elle avait étendu des courtelines et des tapis sur des lits où ils allèrent s'asseoir tous les trois: Érec à côté de la demoiselle et l'hôte de l'autre côté. Le vavasseur n'avait ni chambrière, ni servante, mais un seul serviteur. Celui-ci prépara la viande et la volaille pour le souper [...] Après avoir préparé le repas comme on le lui avait commandé, il leur versa de l'eau dans deux bassins. Il mit ensuite les tables et les nappes, et posa le vin et le pain sur la table. Ils s'assirent pour manger et eurent à volonté tout ce dont ils avaient besoin. [...]

«Sire, vous ne savez pas quel hôte vous avez hébergé, ni son rang ni sa famille. Je suis le fils d'un roi puissant: mon père se nomme Lac, et les Bretons m'appellent Érec. J'appartiens à la cour du roi Arthur: j'ai été trois ans auprès de lui. [...]

Ce soir-là ils veillèrent longuement. Les lits furent garnis de draps blancs et de couettes molles et, quand les conversations cessèrent, ils allèrent se coucher le cœur joyeux.

(*Érec et Énide*, édition citée, p. 11-19.)

The Sovereign Order of Malta: almost a thousand years in the service of the poor

Călin PIESCU

Abstract

The article presents several aspects from the history and spirituality of the Order of Knights Hospitaller, known as the Order of Malta. By living the commandment of brotherly love and helping those in need and difficulty, the Order of Malta has always been present within the European space, attending to different charity activities, but also contributing to the economical and cultural growth of less developed regions, all this as an expression of the New Commandment, of charity which receives any human person in the name of Christ, regardless of race, religion or nationality.

Keywords: chivalric orders, the Order of Knights Hospitaller (of Malta), brotherly love, serving the sick and the poor.

1. Christian charity organisations

The concept of hospitality originated in the Christian love for one's neighbour is as old as Christianity itself. Jesus has taught us: 'Love your neighbour as yourself' (*Mt 22, 39*) and Christians try faithfully to follow this command. Some attracted followers to live this law of charity in a structured manner, by creating organisations to take care of the poor. One of the most well-known recently founded charitable organisations is the congregation *Missionaries of Charity* established in 1950 in India by Mother Teresa, which today has over 4,500 sisters and is active in 133 countries.¹

In Cologne, the German Priest, Lorenz Werthmann, founded the *Deutsche Caritasverband* in 1897, a Catholic relief, development and

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Mother_Teresa downloaded on Feb. 1, 2016

social service organisation. The *Deutsche Caritasverband* was a model for many organisations around the world, today organised in the confederation *Caritas Internationalis*. It has 164 members active in over 200 countries. Caritas is the official voice of the Catholic Church “in relation to its teachings in the area of charity work”.²

In 1849 the Protestant churches in Germany founded a charity which eventually became *Diakonie Deutschland – Evangelischer Bundesverband*.

John of God (Spanish *Juan de Dios*), 1495 – 1550, a former soldier, who converted and became a healthcare worker in Spain, founded a brotherhood for the care of the sick. In 1572 it became an order approved by the Holy See as *Brothers Hospitallers of St. John of God*. According to Br. Donatus Forkan, O.H., Prior General, “[it] has a presence in 53 countries and more than 300 hospitals, services and centres that respond to a whole variety of needs, not just in the area of mental health and psychiatry but other areas of need as well”.³

Between the 11th and 13th centuries, during the times of the Crusades, various chivalric orders were founded in the Holy Land for the care of the sick: the *Order of Saint Lazarus of Jerusalem* was founded around 1130⁴, the *Order of Brothers of the German House of Saint Mary* in Jerusalem known as *Teutonic Order*, in 1190. The oldest of all, however, is the *Sovereign Military Hospitaller Order of Saint John of Jerusalem of Rhodes and of Malta*, which was then known as the Order of St John.

2. History of the Order of Malta

Around 1048 merchants from the maritime republic of Amalfi (Italy) were granted by the Egyptian caliph Al-Mustansir Billah the right to build a chapel, a convent and a hospital in Jerusalem to

² <http://www.caritas.org/who-we-are/history/> downloaded on Feb. 1, 2016

³ <http://www.mhis.ie/aboutus.pdf> downloaded on Feb. 1, 2016

⁴ Cf. Ernst STAEBLE, *Die Hospitaliter im Königreich Jerusalem* (Genas: Weishaupt Verlag, 2002), p. 11

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

provide medical care for the Christian pilgrims. However, from the time of its establishment, the hospital was open to anyone, regardless of religion or race⁵. The chapel was dedicated to the Holy Virgin and named *Santa Maria della Latina*. The religious activities were performed by Benedictine monks.⁶ Assistance was provided to the poor and the sick by lay brothers.

After the conquest of Jerusalem in 1099, the hospital became independent of the convent. On 15 February 1113, Pope Pascal issued his Papal Bull *Pie postulatio voluntatis* recognising the hospital as an independent institution under apostolic protection. The institutor was Fra' Gerard, who is regarded as the founder of the Order of St John. He is known today as Blessed Fra' Gerard. The Bull granted the hospital the right to appoint its board, independent of any religious or lay power. The first Grand Master, Raymond du Puy (1083 – 1160) issued the first Rules of the Order between 1155 and 1160. Since then we can speak of the Knights of St. John of Jerusalem, known also as Knights Hospitaller, as a religious order. Due to the military situation in the Holy Land, the Order of the Knights Hospitaller followed the example of the Knights Templar and became also a chivalric military order. The transformation was necessary because the Order had to care and protect the pilgrims on their way to Jerusalem. This process of transformation into a military order probably occurred between 1136 and 1160.⁷ The members of the Order, therefore, were monks, knights (nobleman) and soldiers at the same time. However, the main focus remained the charitable activities, as the Statutes of 1181 issued by Grand Master Roger du Moulins testify, defining the main task as care

⁵ Cf. MALTESER HOSPITALDIENST AUSTRIA (MHDA), *Geschichte und Organisation* (Wien, 2013), p. 7

⁶ Eduard Ludwig WEDEKIND, *Geschichte des Johanniter-Ordens* (Leipzig: Bohmeier Verlag, 2008), p. 5

⁷ Cf. Alain DEMURGER, *Die Ritter des Herrn* (München: C. H. Beck, 2003), p. 45

of “Our Lords, the sick”.⁸ Pope Alexander III twice admonished the Knights Hospitaller, 1168 – 1170 and 1178 – 1180, to follow their primary mission – care of the pilgrims – and not participate in military actions, unless called by the King of Jerusalem to defend the kingdom.⁹

The care of the sick is stipulated in Article 16 of the Rules:
[16.] And in a house of the Order where the Master of the Hospital has allowed it, a sick person who arrives there is to be welcomed as follows: first, having confessed his sins piously to a priest, he is to take communion, and then he is to be carried to a bed, and there as if each one were a lord, every day before the brethren go to eat, the sick are to be charitably refreshed according to the capacity of the house, and every Lord’s Day let the epistle and the gospel be chanted in that house, and let it be sprinkled with holy water during a procession.

Further, if anyone of the brethren who hold houses of the Order in various places shall have given the money of the poor to any secular person, in order to establish the control of that person by force in opposition to his master and brethren, let him be ejected from the entire fellowship of the brethren.¹⁰

The care of the poor and the sick that arrived on pilgrimage in Jerusalem was the main mission of these Knights Hospitallers.

Admitted to the hospital were the *paupers Christi*, the “poor of Christ”, the sick and those in need – the hospital being open to anyone, regardless of his social status, race or religion. Orthodox Christians, Jews and Muslims were all admitted in accordance with

⁸ Cf. Thomas FRELLER, *Die Johanniter – Vom Kreuzritter zum Samariter* (Gernsbach: Casimir Katz Verlag, 2012), p. 34

⁹ Cf. DEMURGER, *Die Ritter*, p. 45

¹⁰ Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem of Rhodes and of Malta, *Membership in the Order of Malta: Regulations and Commentary* (Rome: Tipografia Mariti, 2011), p. 140

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

the teachings of Christ: “Love your enemies, and pray for those who persecute you” (*Mt 5, 44*).

In order to perform their service for the poor and the sick, the Knights Hospitaller built hospitals wherever they went. After the Amalfi merchants built the first hospital in Jerusalem around 1048, the Hospitallers constructed an even bigger hospital in 1156.¹¹ The pilgrim Johann von Würzburg visited Jerusalem and in 1170 described the hospital affiliated to the church of St. John as having a capacity of 2000 people.¹² According to a manuscript of an anonymous writer from 1182-1187, which is kept in Munich, the hospital was divided into 11 halls without a specific assignment, plus a hall for women¹³, including provision of midwifery by nurses/nuns¹⁴.

When needed, the knights of St. John gave their own beds to the sick and they themselves slept on the floor.¹⁵

Each patient had his own bed with clean linen. For each of the 11 halls there were 12 brothers. The Knights Hospitaller were wise enough to use the medical knowledge acquired by the Byzantine courts and the more advanced medical knowledge of the Arabs. The Order employed 4 physicians and 4 surgeons. The physicians made two visits per day to each patient. During the morning visit they checked the urine and the pulse, prescribed medicine from the in-house pharmacy, and dietary meals if necessary. Many of the sick, who due to poverty were exhausted and underfed, were cured by bed rest, adequate food and good brotherly care. For the lodging, meals and treatment no one had to pay anything. It was a common practice that patients bequeathed their personal possessions to the hospital. However, this was not mandatory and had no effect on the care and treatment of the patients. The physicians and surgeons performed all

¹¹ Cf. DEMURGER, *Die Ritter*, p. 167

¹² Cf. STAEHLE, *Die Hospitaliter im Königreich Jerusalem*, p. 103

¹³ Cf. DEMURGER, *Die Ritter*, 167

¹⁴ Cf. STAEHLE, *Die Hospitaliter im Königreich Jerusalem*, p. 104

¹⁵ Cf. DEMURGER, *Die Ritter*, 168

medical tasks, such as amputations, suturing of wounds, piles surgery, removal of nasal polyps or eye cataracts. Surgery was performed under anaesthesia with opium.¹⁶

One of the things that impressed almost everyone visiting the hospital at that time was the fact that the knights themselves, members of the highest social classes, personally took care of those whom they called “our Lords, the sick and the poor”, according to the promise that they had made upon their investiture.

The hospitality of Knights of St. John was not a primary medical activity, but the implementation of the religious charitable ideal regarding one’s ‘neighbour’, as the parable of the Good Samaritan taught them. So caring, not curing was the main task. Besides the medical aspects mentioned above, there were daily Masses and Communion in which the sick and the poor could participate.

In the *Regula* of the hospital it was stipulated that as far as possible any wish of the sick should be fulfilled.

The Knights Hospitaller fed not only the poor who lived in the hospital, but also those outside the hospital. In today’s terms we could say that the Order took care of the first social-political problems of their times. One of their institutions was a foundling hospital for abandoned children and orphans, who were raised and received an education there. To prevent the birth of illegitimate children, the Order financially helped poor people to get married. Another activity was the ransom of Christians out of Muslim slavery, for which the Order paid vast amounts. People who offered donations to the Order were given the status of *familiares* and received lodging, food and treatment in the hospitals of the Order, even although they were not members. This was the medieval equivalent of today’s homes for the elderly.

But the hospital in Jerusalem was not the only one. During battles, the brothers set up field hospitals to take immediate care of the

¹⁶ Cf. STAEHLE, *Die Hospitaliter im Königreich Jerusalem*, pp. 104 - 108

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

wounded. Those who were more severely wounded were transferred to the hospital in Jerusalem.¹⁷

To care for the pilgrims to Jerusalem, the Knights Hospitaller built not only the hospital in Jerusalem, but also affiliated hospitals in the European ports, from which the pilgrims embarked for the Holy Land: Messina in Sicily, Tarento in Apulia, St. Giles in Provence, Seville in Andalusia etc¹⁸ as well as in the Holy Land: Antioch, Tortosa, Tripoli, Acre, Caesarea and Nablus.¹⁹

After the conquest of Jerusalem by Saladin, Sultan of Egypt, in 1187, the Knights Hospitaller of St. John moved their hospital to Acre. With the fall of Acre 1291, the Knights Hospitaller moved to Cyprus, where they planned to build another hospital. But they moved on to the island of Rhodes, which they conquered in 1310. On Rhodes the Knights Hospitaller of St. John became the stronghold of Christianity against the Ottoman Empire, fighting many battles on sea and resisting attacks of the Sultan of Egypt 1444 and a siege by Mehmed II in 1480. Nonetheless, the charitable mission remained untouched. The foundation stone of the first hospital on Rhodes was placed in 1314. Also in this hospital not only the sick were treated, but also pilgrims to Jerusalem found shelter, as well as the local poor. The Hospitallers took care not only of the sick, but also of the widows, orphans and the poor. The façade of the “First Knights Hospital” was similar to the façade of the *auberges* of the knights, so creating an optical balance between “our Lords, the sick” and the knights. As the capacity of the “First Knights Hospital” became insufficient with the increase of the number of pilgrims to Jerusalem, the building of a “New Knights Hospital” according to the newest findings in medicine was begun in 1440 and finished in 1489. The large hall of patients was 51 m long, 12 m wide and 7.5 m high. Adjacent to the large hall were the kitchen, dining hall, repository, curing rooms, pharmacy, and

¹⁷ *Ibidem*, pp. 110 – 111

¹⁸ Cf. WEDEKIND, *Geschichte des Johanniter-Ordens*, p. 9

¹⁹ Cf. STAEHLE, *Die Hospitaliter im Königreich Jerusalem*, p. 110

rooms for servants. The capacity of this hall was 200 beds. For the first time, the sick were put in separate areas, according to their diseases. The incurable sick had their own building. To treat the sick the Order employed four physicians and two surgeons. The medical process was similar to that in Jerusalem. Mass was celebrated four times a week by the chaplain of the Order and the other three days by the Prior of the convent's church, the highest ranking cleric of the Order. The Order's chaplains also took confessions and offered Communion. Every sick person who requested it was admitted to the hospital, whether rich or poor, Catholic or Orthodox, local or foreigner. There was also an Orthodox cleric for the Greeks from the island.

Before meals, the sick were provided with water to wash their hands. On normal days, they used brass jugs and crockery, however on high feast days they were of silver. The food was served normally on silver plates and every patient received a silver cup and silver spoon. The whole ceremonial of the food serving, led by a knight, was similar to that of the Palace of the Grand Master, demonstrating brotherly solidarity.

The "New Knights Hospital" took in up to a hundred patients - yearly costs totalled 10,000 ducats. Additional to these costs were costs for the replenishment of the silver dishes, which had a value of 16,000 ducats.

The "New Knights Hospital" is one of the best preserved, and today houses the archaeological museum of Rhodes.

In January 1523 the Order of St. John of Jerusalem left the island of Rhodes and after seven years settled in Malta in 1530. This is where the Order took the name by which it is known today: the Order of Malta.

With the end of the Great Siege of Malta on 8 September 1565 and the sea battle of Lepanto on 7 October 1571, the military role of the Knights completely lost its importance and the Order could return to its first and most important task: care of the sick and the poor.

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

In 1574, Grand Master Cassière decided to construct a great hospital in Malta, the *Sacra Infirmaria*, which opened in 1575. The building underwent several extensions – in 1583, 1663/66, 1679 and 1712 - to accommodate new patients' rooms, pharmacies and even a school of anatomy.²⁰ In Jerusalem, Acre, Rhodes, but especially now in Malta, the great hospital became the landmark of the Order, towards which all efforts were concentrated, and all the admiration of visitors was directed.²¹

The main patients' hall was built in 1575 with a length of 91 m, width of 10.5 m and a height of 9.25 m, offering room for 125 single beds. With the extensions from 1662 – 1668 the hall reached 161 m. Capacity of the hospital was 550 patients, of which 300 were in the main hall.²² Each bed was surrounded by curtain embroidered with the Maltese cross, and at the head of the bed was a panel on which the physician wrote the patient's diet. Every patient had his own toilet, a cabin for which only the patient had the key.²³

The hospital had a number of levels and the crew of the galleys and the slaves were treated on the lowest level, underground. At that time, the mentally disordered were treated as criminals and closed in “madhouses”. In Malta, the Knights Hospitaller recognised them as sick people and treated them in a dedicated ward. Also at that time diarrhoea was life-threatening and for those suffering from the disease, they had their own ward, “Flussuanti”, with 21 beds.²⁴

The complex included secondary rooms - kitchen, bathrooms, laundry and small rooms for the dying. The Order ran an orphanage here, too. Around 1700 a hospital for women and an eye clinic were built.

²⁰ Cf. FRELLER, *Die Johanniter*, pp. 173 - 174

²¹ Cf. DEMURGER, *Die Ritter*, p. 167

²² Cf. Ernst STAEHLE, *Die Malteserritter* (Genas: Weishaupt Verlag, 2002), p. 86

²³ Cf. FRELLER, *Die Johanniter*, pp. 177 - 178

²⁴ Cf. STAEHLE, *Die Malteserritter*, p. 87

Most of the writers highlight that also on Malta, as on Rhodes, the sick were served their meals on silver dishes. The reason for this was less the symbolism of the service to the “Lord sick”, as for hygiene, as silver could be cleaned quickly and efficiently. As on Rhodes, also on Malta diet was very important, and was prescribed by the doctors. Food was very varied, and included chicken, pork, beef, bread, vegetables, eggs, sweets, milk, water and wine. Ice was brought from Etna, in Sicily, to cool the beverages of the sick.²⁵

Not only diet, but also hygiene and cleanliness were important principles for medical care in the hospitals of the Order.²⁶

In the first decades of the 17th century at the *Sacra Infirmaria* three pharmacists, five graduate physicians and a large number of barbers (*barbieri*) were employed.²⁷ According to an inventory, the pharmacy had 420 drugs. For anaesthesia, the doctors used sponges soaked with a solution of alcohol and poppy seeds.

The physicians were paid by the Order and came first from the best medical schools of Italy and France. In 1676, Grand Master Nicola Cotoner opened a medical school in Valletta, where anatomy was taught, including dissections.²⁸

The Order treated the sick not only on land, but their ships had their own *barbieri*, who could treat smaller wounds. Larger wounds were treated by the physician or the surgeon from the flagship the ‘Capitana’.²⁹

As in the Order’s earlier hospitals, in the *Sacra Infirmaria* both nobleman and poor were admitted, gratis. The yearly expenditures of the hospital were over 100,000 thaler.³⁰

²⁵ Cf. FRELLER, *Die Johanniter*, pp. 174 - 178

²⁶ Cf. STAEHLE, *Die Malteserritter*, p. 88

²⁷ Cf. FRELLER, *Die Johanniter*, p. 177

²⁸ Cf. STAEHLE, *Die Malteserritter*, p. 91

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 92

³⁰ Cf. FRELLER, *Die Johanniter*, p. 177

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

The Knights Hospitaller were active not only on their own island, Rhodes, and later, in Malta, but in the case of natural disasters, they also helped in the neighbourhood. In 1493, after an earthquake in Greece, the Order sent help - physicians, medicine, food and material - to the island of Kos.³¹ In 1693, after an earthquake destroyed the city of Augusta, Sicily, the Order dispatched 5 galleys with physicians, medicine, food and clothes. And in 1783, when an earthquake destroyed the cities of Messina in Sicily and Reggio di Calabria on the other side of the Strait of Messina, the Order sent ships with relief and built a field hospital with 200 beds.³² Thus, the Order has been providing relief and assistance in emergency situations over the centuries.

The Knights Hospitaller treated the sick with the greatest respect and humility, addressing them as “our Lords, the sick” and endeavouring to fulfil all the wishes of the patients. However, the possibilities of hospitality were not limitless. On Rhodes, patients had to be quiet, not to harass the other patients by talking loudly, and were not allowed to ask for things that were not prescribed by the doctors. It was forbidden to give someone else one’s prescribed medicine. The games of dice, cards or chess were permitted only as long as they did not disturb the other patients.³³ Also on Malta, the sick were instructed to eat only what the physicians prescribed them. Game of dice, of cards and chess were forbidden. Reading was allowed, but not aloud.³⁴

After Napoleon took Malta in 1798 without a fight - the Order of Malta was forbidden to fight a Christian army - the Order finally settled in Rome in 1834, in the *Palazzo Malta*, on the Via Condotti 68, the former residence of its ambassador to the Holy See.

³¹ Cf. DEMURGER, *Die Ritter*, p. 165

³² Cf. STAEHLE, *Die Malteserritter*, pp. 92 - 93

³³ Cf. Ernst STAEHLE, *Die Johanniter von Rhodos* (Genas: Weishaupt Verlag, 2002), p. 193

³⁴ Cf. FRELLER, *Die Johanniter*, p. 177

In the 19th century Malta become an important tourist destination, being integrated into the ‘Grand Tour’, the traditional tour through Europe undertaken mainly by upper class Europeans to learn the cultural legacy of classical antiquity and the Italian Renaissance. There are many descriptions of the *Sacra Infirmeria* and the way it worked. Most of the writers emphasised the fact that the Knights themselves served the patients, who were addressed as *Seigneur Malade*. Even the Grand Master had to perform his weekly duty without wearing the emblem of his dignity.³⁵

Now the Order had to organise itself locally, based on the existing units or with new ones. The oldest uninterrupted existing Grand Priory is that of Austria and Bohemia, founded in the middle of the 12th century. The Grand Priory of Bohemia separated from the Grand Priory of Austria 1938.

In Italy in the 19th century three Grand Priories were re-founded: the Grand Priory of Lombardy and Venice, the Grand Priory of Rome and the Grand Priory of Naples and Sicily, in 1839. The first national Associations were founded in: Germany 1859, England 1875, Spain 1886, France 1891, Portugal 1899, the Netherlands 1911, Poland 1920, Hungary 1928 and Belgium 1930, all before the Second World War.

On the local level the Grand Priories and the Associations have continued the charitable and medical works which are the tradition of the Order.

Among the healthcare activities of the Order in this time:

1860 – Creation of healthcare services of the Order of Malta during the Italian independence wars;

1866 – First field hospital of the Grand Priory of Austria and Bohemia;

1872 – The Grand Priory of Austria and Bohemia opened a hospital in Tantur, Palestine (between Jerusalem and Bethlehem)

³⁵ Cf. STAEHLE, *Die Malteserritter*, p. 90

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

which later had 100 patients and offered 15,000 clinical treatments yearly;

1874 – Commissioning of the first hospital school train;

1875 – Prof. Dr. Jaromir Mundy, knight of grace and devotion, chief physician of the Grand Priory of Austria and Bohemia, set up the Red Cross organisation in Montenegro;

1876 – Prof. Dr. Mundy assumed the management of the Serbian medical service during the Serbian–Turkish war;

1878 – Prof. Dr. Mundy led the operation of the hospital train in Bosnia-Herzegovina;

1881 – After the fire at the *Ringtheater* in Vienna, Prof. Dr. Mundy, together with two other members of the Order, organised the *Wiener Freiwillige Rettungsgesellschaft*, which later on became the professional emergency medical service *Wiener Rettung*;

1885 – During the Serbian–Bulgarian War the hospital train expanded to 25 carriages on volunteer mission and treated 998 wounded;

1911 – The French Association opened an auxiliary hospital on the Saint-Mihiel/Verdun line;

1912 – During the Balkan War, the Grand Priory of Austria and Bohemia organised and operated volunteer missions in Maltese hospitals in Sofia;

1914/1918 – The French Association opened and operated an auxiliary hospital at Chalons sur Marne;

1914/1918 – The Grand Priory of Austria and Bohemia operated 8 hospital trains with 23 carriages each, in 1,351 missions, caring for 394,258 wounded; it operated 5 hospitals on the southern front with 31,540 patients and two hospitals and five convalescent homes in Austria;³⁶ The hospital trains of the Grand Priory of Austria and

³⁶ Cf. MALTESER HOSPITALDIENST AUSTRIA (MHDA), *Geschichte und Organisation*, p. 10

Bohemia travelled over 800,000 km during the war, aiding 250,000 injured soldiers and civilians.

1914/1918 – In total, the Order cared for over 800,000 wounded on both sides of the front³⁷.

3. Spiritual foundation

The Order of Malta is a religious order and its spirituality is based on two principles: *tuitio fidei et obsequium pauperum*, i.e. "Testifying to the faith and assistance to the poor". The Order of Malta is still a religious order, the fourth-oldest of the orders of the Catholic Church. All the Order's members and those of the relief organisations share the same spirituality: *tuitio fidei et obsequium pauperum*.

All the hospitality and charitable activities presented in the former chapter are carried out on the principle of assisting the poor. And this principle stems from Jesus' commandment "love your neighbour as yourself" (*Mt 22, 39* and *Lk 10, 27*).

Luke tells us of the parable narrated by Jesus to exemplify his teaching. A scholar asks for guidance, what to do, in order to gain eternal life. This quest for eternal life was the hope of the pious Jew of that time. So the question was of really crucial meaning for the scholar, even if the Gospel says that the scholar "stood up to test him" (*Lk 10, 25*). Jesus, as a good teacher, did not answer himself, but asked the scholar "What is written in the law? How do you read it" and letting the scholar answer himself. The scholar proved to be a good scholar and gave the right answer: "You shall love the Lord, your God, with all your heart, with all your being, with all your strength, and with all your mind, and your neighbour as yourself" (*Lk 10, 27*). Jesus confirmed it to him: "You have answered correctly" (*Lk 10, 28*). However, until that point, the scholar had shown himself to be a good theoretician, knowing what he should do. But Jesus went

³⁷ <http://www.ordredemaltefrance.org/organisation-qui-somme-nous-missions-reseaux/histoire.html>

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

further and asked him to take action, to live according to this law: “do this and you will live” (Lk 10, 28). So the key is in DOING the things written in the law, not only in knowing them. But the scholar still had the dilemma: who is his neighbour, whom he should love as himself.

So Jesus answered him with the Parable of the Good Samaritan (Lk 10, 29 – 37). The parable presents a disturbing situation: a man is attacked, robbed, beaten and left half-dead on a difficult road. The distance from Jerusalem to Jericho is only 27 km, but it descends almost 1000 m, through an inhospitable deserted area known to be dangerous. Now two people, a priest and a Levite, a man belonging to the tribe of Levi who served religious duties for the Israelites, go by. These two being of the religious class of Israelites, we expect them to take the right action and help the man in need, but they just cross the road and go on their way, leaving the man to die.

Now a Samaritan comes. For Jews he was a foreigner, of a different religion (although also Abrahamic and closely related to Judaism), an “impure” person. Therefore the Samaritan was the person whom the Jewish scholar of the law might have least expected to act justly. But the Samaritan takes good care of the beaten man. First “he was moved with compassion at the sight” (Lk 10, 33) and compassion is a quality that Christians must show. Then “he approached the victim, poured oil and wine over his wounds and bandaged them” (Lk 10, 34). It is a detailed description of the medical care of the Samaritan. After which “he lifted him up on his own animal, took him to an inn and cared for him” (Lk 10, 34). Saint Luke describes the Samaritan as a person who knows what he does, acts wisely and cautiously.

And now Jesus asks the scholar of the law again: “Which of these three, in your opinion, was neighbour to the robbers’ victim?” (Lk 10, 36)? The scholar expected to receive from Jesus an answer with some clear characteristics, how he could recognise his neighbour. But Jesus answered with a new question, leading the scholar to find the answer to his question himself. He gives the right answer: “The one who treated him with mercy” (Lk 10, 37). But this

answer, which he himself gave, is not based on any characteristics that he has expected, such as ethnicity, religion or geography. The neighbour of the robber's victim is defined by his compassion and mostly his action: "The one who treated him with mercy". Now Jesus concludes and asks the scholar to act the same way "Go and do likewise" (*Lk* 10, 37). By doing so, the scholar will inherit the eternal life.

We have to emphasise that the priest and the Levite did not help the victim, because they did not want to act with charity, but they were still subjects of the Old Law. Jesus does not abolish the Old Law, but explains and fulfils it. In the Sermon of the Mount he tells his listeners: "Do not think that I have come to abolish the law or the prophets. I have come not to abolish but to fulfil" (*Mt* 5, 17). And in the Parable of the Good Samaritan it means, that the priest and the Levite were only following the purity laws of Israel, which forbade the Jews to touch the corpses of anyone outside of his family (*Lev* 21, 1-3). It was their decision to keep the purity of their law that made them pass by the victim. But Jesus teaches that God no longer requires his people to separate from others. The Samaritan exemplifies God's call to extend mercy to everyone in need and exclude no one on the grounds of prejudice, dislike, or even legal uncleanness as defined by the Torah (CCC 1825, 2447).³⁸

In Luke's Gospel the scholar is a figure with whom the listeners and readers can identify. It is an answer to all of us, who our neighbour is: the one in need, whom we all can and must help. And in situations of need, there are no characteristics of the persons, no ethnicity, no religion, no geographic aspect.

After the robbers took their victim's goods and almost his life, the priest and the Levite did not help him get his life back, but more, they destroyed his human dignity. The Samaritan restored to him both his

³⁸ Cf. S. HAHN und C. MITCH, *The Ignatius Catholic Study Bible, The Gospel of Luke* (San Francisco, 2001), ad locum

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

life and his dignity. We see how by acting this way, the Samaritan has seen the victim as his neighbour, and are called to do the same.

This is the Knights Hospitallers' command, for their activities and what still is at the heart of the charitable activities of the Order of Malta and its relief organisations.

The lack of importance of ethnicity, religion, country or social origin when helping people is also highlighted by Jesus in another chapter of the Gospels: "But I say to you, love your enemies, and pray for those who persecute you" (*Mt 5, 44*).

We have seen that Knights Hospitaller took into their hospitals in Jerusalem, Rhodes and Malta foreigners, Jews and Muslims acting in accordance with Jesus' teachings. It is also known that while on Malta, it happened from time to time, that the beys, the chieftains of the Berbers, asked for medical help and, although the Knights of Malta fought them, in those situations care for one's neighbour took precedence and they sent a physician and medicine to answer the request for help. Also, when returning from the battle field, and the wounded had to be taken back to the hospital in Jerusalem, if there were no spare horses or donkeys to transport them, the knights dismounted from their horses so that the wounded could be carried on the backs of the knights' horses, while the knights walked alongside.

Another chapter in the Gospels which is at the basis of the Knights Hospitaller way of life is "The Judgement of the Nations" (*Mt 25, 31 – 46*).

Jesus teaches that those who feed the hungry, give drink to the thirsty, shelter the stranger, clothe the naked, care for the sick and visit prisoners are righteous and will inherit the Kingdom of Heaven.

These acts are general for all mankind, they are not specific to an ethnicity, religion or geographical area and for this reason the Son of Man summons all the nations to the Final Judgement.

As the righteous are not aware, when they have done all these things, Jesus praises them and says: "Amen, I say to you, whatever you did for one of these least brothers of mine, you did for me" (*Mt 25, 40*).

The questions of the righteous show that they have acted this way only thinking of others, the person in need, not of Jesus. So the reason for their action was purely to do good to another person, not in order to please Jesus or to inherit the kingdom.

Jesus does not ask us to do good to the poor and needy for his sake, but he justifies his judgement by identifying himself, the Son of Man, with the least of his brothers, and strengthens it with an Amen. The least are usually society's marginalised. The least of his brothers is not of his family, but Jesus is in them and so any act for the least of his brethren is an act done for Jesus himself. This was valid already in Jesus' time, but is even more important today. So if we want to help Jesus, we have to help the least of our society. And any of us can and has to decide for himself who these least are.

But the teaching doesn't stop here. Jesus now tells those who didn't help people in need that they are damned "into the eternal fire prepared for the devil and his angels" (*Mt 25, 41*). The question of the damned "Lord, when did we see you hungry or thirsty or a stranger or naked or ill or in prison, and not minister to your needs?" implies that they would have helped Jesus, if they had recognised him, but that they were not willing to help a person in need just for the sake of that person. The hard punishment is intended as deterrence from acting - which is not in accordance with God's will. What we learn here is that the accursed were condemned not for some evil doing, but for not doing good. So not doing what is necessary on a basic human level contradicts God's will. Not doing something that is necessary equals wrong doing.

The text ends with Jesus sentencing the accursed "to eternal punishment, but the righteous to eternal life" (*Mt 25, 46*). The difference between them was just that the first did not take action, while the righteous acted for the least as for Jesus himself.

Taking this into account, the Knights Hospitaller treated all their patients, including the poor and the sick as if they were the Lord Jesus, addressing them as *Seigneur Malade*.

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

Since the beginning the brothers of the hospital wore the cross on their Church Robes and mantles to honour God and the Holy Cross.³⁹ With the transformation of the brotherhood into a religious order, this tradition has been kept and The Rule of Raymond du Puy prescribes explicitly that

“all brothers from all Obediences, who now offer themselves, or in past times have already offered themselves, to God and the Holy Hospital of Jerusalem, wear on their breast, on their capes and mantles, the crosses for the honour of God and His Holy Cross; so that God, through this same sign, because of the faith, the action and the obedience, will keep us safe and defend us from the power of the devil in this century and in the future, in our soul and body, together with all our Christian benefactors”⁴⁰

The cross itself is the Christian symbol *per se*. Once a tool and symbol of death it became the tool and symbol of life and love, of the unlimited love of God for mankind. With its two arms, on the vertical the cross unites heaven and earth and on the horizontal man with man. It “can also symbolise the four basic works of the Church: the spiritual life (*liturgia*), the life in communion (*koinonia*), the testimony for Christ (*martyria – tuitio fidei*) and the service for the one need (*diakonia – obsequium pauperum*)”.⁴¹

In the earliest days, the members of the Order wore a simple white cross, but around the second half of the 15th century they took the eight-pointed cross, known as the cross of Amalfi as their symbol, maybe because the origin of the Order was in the brotherhood of the Amalfi merchants.

³⁹ Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem of Rhodes and of Malta, *Membership in the Order of Malta: Regulations and Commentary*, p.32

⁴⁰ *Ibidem*, p. 32

⁴¹ MALTESER HOSPITALDIENST AUSTRIA (MHDA), *Geschichte und Organisation*, p. 6

Călin PIESCU

In the tradition of the Order the eight-pointed white cross symbolises the eight Beatitudes (*Mt* 5, 3-12).⁴² This was also stipulated by the 70th Grand Master of the Order, Fra' Emmanuel de Rohan-Polduc, in the constitutional law book published in two volumes in 1782 entitled *Saint John of Jerusalem of Rhodes of Malta*, better known as *Code de Rohan*.

The *Code de Rohan* 53 makes an explicit reference to the eight Beatitudes:

“This cross was given white to us as a sign of purity, which you must carry in your heart as you wear it externally, without spot or blemish. The eight points that you see in this are a sign of the eight beatitudes that you must always have in you, and they are: 1) to have spiritual contentment, 2) to live without malice, 3) to weep over your sins, 4) to humble yourself at insults, 5) to love justice, 6) to be merciful, 7) to be sincere and openhearted, 8) to suffer persecution. All these virtues you must engrave on your heart, for the consolation and preservation of your soul. And for that reason, I command you to wear it openly sewn on your clothing, on the left hand side of the heart and never to abandon it”.⁴³

At the intersection of the four arms of the cross we can place the four cardinal virtues: Prudence (*prudentia* or *sapientia*), Justice (*iustitia*), Courage (*fortitudo*) and Temperance (*temperantia*). These four cardinal virtues help man to acquire chivalric qualities, strengthening his firmness and attitude. Based on this, the eight Beatitudes develop themselves on the points of the arms and help us become enthusiastic Christians ready to help our neighbour.

The eight-pointed-cross can also be interpreted as the symbol of the eight miseries against which the Order fights: hunger and sickness,

⁴² Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem of Rhodes and of Malta, *Membership in the Order of Malta: Regulations and Commentary*, p. 32

⁴³ *Ibidem*, p. 33

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

homelessness and loneliness, disinterest and lovelessness, guilt and faithlessness.

Hunger and sickness are the most obvious miseries, which we can recognise immediately, and must address and remedy.

Even if a person is healthy and has sufficient to eat, if he is lonely or far from his home, he will not be happy. Every person is a child of God, made in the image of God, after His likeness (*Gen 1, 26*) and as such he needs the security of belonging to a group, the acceptance of the others.

Disinterest and unkindness hurt not only those exposed to them (see above), but also those affected by them. We are all men and have a dignity and must love others as we love ourselves. Although the Romans recognised that *homo homini lupus* (a man is a wolf to another man), Christians are not allowed to behave like this.

Last but not least, guilt and disbelief stop us from reaching our final destination, eternal life in the Kingdom of Heaven. God, our origin and our end, is pure Love and he is clement and consolatory. Even in the greatest affliction he reassures us that everything has its reason and that in the end all will be well. Jesus Christ saved us with his passion and death on the cross. Nothing “will separate us from the love of Christ” (*Rom 8, 35*).

Jesus loves every one of us, which is why he said “whatever you did for one of these least brothers of mine, you did for me“. For Him every single one of us is important. Christ suffered the eight miseries and he works through us and we work through him.

Besides the symbol of the eight-pointed cross there is another element of key importance that unites the members of the Order of Malta and their relief organisations: “The Daily Prayer of the Order of Malta”. Prayer is the direct communication with God. Through prayer we speak to God and learn to listen to him. Prayer helps us to define and express our belief, to clarify our thinking and channel our action. This is valid also for the “The Daily Prayer of the Order of Malta” both for the members of the Order and their relief organisations.

The prayer of the Order of Malta:

Călin PIESCU

Lord Jesus, thou hast seen fit to enlist me for thy service among the Knights and Dames of Saint John of Jerusalem. I humbly entreat thee through the intercession of the Most Holy Virgin of Philermos, of Saint John the Baptist, Blessed Gerard and all the Saints and blessed of our Order, to keep me faithful to the traditions of our Order. Be it mine to practise and defend the Catholic, the Apostolic, the Roman faith against the enemies of religion; be it mine to practise charity towards my neighbours, especially the poor and sick. Give me the strength I need to carry out this my resolve, forgetful of myself, learning ever from the holy Gospel a spirit of deep and generous Christian devotion, striving ever to promote God's glory, the world's peace, and all that may benefit the Order of Saint John of Jerusalem.

Amen.

Enlistment into the Order is not based only on our decision, but it was Jesus who has seen the member of the Order fit to do so. Of course, the person will act on his own free will and he can decide to follow the call or not. It is Jesus who has called his servant to enlist; it is by the Grace of God, not by the candidate's own merits, that he has received the call. And he was called to service, not to be member of a club or to have a visible position in society. It is not about the well-being of the candidate himself, but a service to God and to those who are in need.

Humility is the proper state for praying. Humility is not humiliation in the negative meaning. To be humble does not mean to humiliate oneself, but to recognise one's own position of insignificance in the world in relation to the greatness of God, whilst still being aware of one's dignity and value as an image of God. In his Rules, St. Benedict elaborated a "12 step-guide to Humility" which is very helpful for all Christians in understanding the meaning of humility.

The members of the Order of Malta pray to the Lord Jesus through the intercession of the Holy Virgin. She is called by Christians with many names and she helps anyone through her intercession to her son Jesus. This is not only because she is his

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

Mother, but she is the only person conceived and born, like Jesus himself, through the Father's Grace, without original sin, and remained through her own merit without sin. She ascended body and soul to the Kingdom of Heaven. The Knights Hospitaller had an icon of her on the mountain of Philermos in Rhodes, from whence this name of the Holy Virgin comes. This icon was one of the most important icons of the Order and remained in the possession of the Order until its exile provoked by Napoleon's conquest of Malta.

But the members of the Order of Malta ask not only for the intercession of the Holy Virgin of Philermos, but also of St. John the Baptist, Blessed Gerard and all the Saints. The Saints are our friends in Heaven, those who intercede for us, who help us to live the same way they did. We learn from them to fight for the good cause, the fight of love. The saints come from all lands, from all social classes, from different intellectual backgrounds. But they have one thing in common: they all lived the spirit of the eight Beatitudes. Saint John the Baptist is the patron of the Order. He is also the link between the Old and the New Testament, as the last and at the same time the greatest prophet. The Blessed Gerard was the founder of the Order and like Saint John the Baptist he searched for the will of God and carried it out. This is why the members of the Order emphasise these two, among all the Saints they ask for intercession.

Next the members of the Order ask Jesus to keep them faithful to the traditions of the Order. All Christians receive at baptism the first call of Jesus and some of them follow this call by entering a religious order. The life of the Knights Hospitaller begins with admission into the Order, which is just a first step. From then on it is a life-long way of life, to live according to Christian principles and to assist the poor. For this they ask Jesus to keep them faithful to the traditions of the Order. The members of the Order are of different socio-cultural backgrounds, different ages and come from all the five continents, but they build a community of people who fight the eight miseries of the world. And this faith they ask for helps them to offer real and long-term help to the poor. They ask not only to be kept faithful to the

traditions of the Order, but to Jesus Christ himself, he who is faithful to us, being with us and showing us his mercy.

Then the members of the Order pray to be able to defend their faith, the faith of the Roman, Catholic and Apostolic Church. This faith is not something we find or develop for us, but it has been defined by the Church. And this Church is defined by the Niceno-Constantinopolitan Creed as one, holy, catholic and apostolic. Catholic means ‘universal’ in Greek, all-encompassing as the Catholic Church proclaims the entire faith to all the people of the world, offering all the means of salvation. And the Church is Apostolic because it was built on the twelve apostles, with Saint Peter as the first of them and has been continued uninterrupted in direct succession from the first apostles to the today’s bishops. Of course, in the first five centuries, from the 11th to the 16th, the defending the faith had a strong military component and meaning, found even in the Order’s name: Sovereign Military Hospitaller Order of Saint John of Jerusalem. But since the end of the 16th century, as shown before, the military role rapidly lost importance and from the 19th century onwards, the Order has had no military role. Still, the Order’s members have to bear testimony to their faith in their daily life, in the environment they live in. They must be able to explain their beliefs in words and even more in acts. In today’s world which is strongly influenced by atheism, the members of the Order of Malta must be able to answer questions and explain in words and works what their faith really is.

Then the members of the Order of Malta pray for the capacity to practise charity towards their neighbours, especially the poor and the sick. As noted above, one’s neighbour is every other person, every man and woman, as we all have been made by God in his image and from that derives our dignity as human beings. And as we have learned in “The Judgement of the Nations”, when meeting man, we meet God. In being charitable to the least of God’s people, we offer the same to Christ himself. The members of the Order of Malta pray to be able to practise charity not as an obligation, but out of love. Love

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

is, together with faith and hope, a theological virtue. And as St. Paul teaches us, it is the most important one: “So faith, hope, love remain, these three; but the greatest of these is love” (1 Cor 13, 13).

We know that we are weak and that we need God’s help in order to succeed. That is why the members of the Order ask God in their prayers to give them the necessary strength. This strength is given to the members, as it is to all Christians through the sacraments (Communion, reconciliation), individual and group praying, participation in Holy Mass on Sundays etc.

The prayer concludes with the declaration that all works are to be effected to enhance God's glory, the world's peace and the Order itself. Helping one’s neighbour, the least of our brothers is assisting Jesus and by this glorifying God. Doing so, the members contribute to reducing the eight miseries and by so acting, they contribute to the world’s peace. And being members of an organisation, of a religious order, they also carry out good works for the benefit of the Order.

The prayer ends with “amen“, “so be it” (or *fiat*) and is a declaration of affirmation that the members really intend to live and act, as they have prayed.⁴⁴

This spirituality was the strength that has maintained the works of the Order over more than 900 years, from its earliest times until today.

4. Charitable activities of the Order of Malta today

Since exile from Malta, and the settlement in Rome 1834, the Order has moved with the times. National Associations have been established, the members of the Order have started work within the modern society. Some members of the Order have professed the canonical vows of chastity, obedience and poverty. They are called Professed Knights, but they too are integrated into daily socio-economical life. The foundation of relief organisations was a logical

⁴⁴ Cf. Malteser Hospitaldienst Austria (MHDA), *Skriptum zur Spiritualität*, pp. 2 - 5

consequence of the changes and adaptation to current needs in the support of society's marginalised.

The first to found a relief organisation were the French. In 1927 the *Œuvres Hospitalières françaises de l'Ordre de Malte* (Ordre de Malte France) were established. In 1938 the Irish Association, founded 1934, created the *Order of Malta Ambulance Corps*. The Germans followed in 1953 with the *Malteser Hilfsdienst* and three years later the Austrians with *Malteser Hospitaldienst Austria*. The Italians founded the *Corpo Italiano di Soccorso dell'Ordine di Malta* in 1970. With the fall of the Iron Curtain the Eastern European countries followed: in 1989 the *Magyar Máltai Szeretetszolgálat* was created in Hungary, and in Romania in 1991 *Serviciul de Ajutor Maltez în România*.

All these relief organisations have one thing in common: they continue the charitable works of the Order in their countries. They are active all over the world. There are two major domains of activity: the medical and the social. In some countries medical activities are the focus, in others, social and community work. In others, both. The relief organisations have both employees and volunteers, with the mix differing from country to country. But everywhere the works are inspired by the spiritual basis of the Order: *tuition fidei*. Thus the relief organisations undertake different pilgrimages, for example, a yearly pilgrimage to Lourdes, or as in 2016, the Holy Year of Mercy, to Rome. There are also pilgrimages to local sites of national or regional significance. Other spiritual activities include spiritual retreats, catechetical hours etc. For *obsequium pauperum* the relief organisations perform social charitable actions as well as healthcare work. The relief organisations carry out charitable works on behalf of the Order, but the members of the national Associations, the Knights and Dames of the Order of Malta are also very active in the charitable works.

Around the world, the Sovereign Order has six Grand Pories, six Subpories and 47 National Associations. It runs hospitals, medical centres, dispensaries, relief corps, foundations and specialised

*The Sovereign Order of Malta:
almost a thousand years in the service of the poor*

establishments. Its 13,500 members and 80,000 permanent volunteers, over 25,000 medics and paramedics, devote themselves to serving the poor, the sick and those who suffer. The Order is also involved in helping victims of armed conflicts and natural disasters by providing medical assistance, caring for refugees, and distributing medicines and basic equipment for survival.⁴⁵

The Order of Malta has signed more than 55 cooperation agreements with states to develop relief and medical works. The Order operates 1500 hospitals and socio-medical centres and has operated over 50 key emergency interventions following natural disasters since 2000. It carries out medical and humanitarian projects in 120 countries and assists refugees, migrants and asylum seekers in Africa, Asia, Europe and Middle East.⁴⁶

There are relief organisations in 31 countries, plus one international organisation, Malteser International, with 26 national Associations as members. The Europe, Africa and Middle East headquarters for Malteser International is in Cologne, Germany. An American headquarters opened in Miami in 2013 to implement and support projects in the Americas. Malteser International offers emergency relief in crises such as natural disasters, epidemics, and armed conflicts. It also is a significant provider of reconstruction and rehabilitation programmes with a focus on sustainable development. In addition to providing medical service, Malteser International works for improvements in areas that are close to health, the so-called WASH (provision of water and food, healthcare and hygiene). There are over 100 projects in 27 countries of Africa, the Americas, Asia and Europe, where Malteser International helps without distinction of race, religion or political persuasion. As the Order of Malta, it is completely neutral and impartial. In 2014 worldwide there were 971 people from 42 countries working for Malteser International, of which 824 were

⁴⁵ SOVEREIGN ORDER OF MALTA, *Annuaire 2015 – 2016*, Rome 2015, p. X

⁴⁶ SOVEREIGN ORDER OF MALTA, *Activity Report 2016*, Rome 2015

Călin PIESCU

local employees, in order to help people live a healthy life with dignity.

Although it developed in time, the Order of Malta has dully preserved its initial vocation. Its presence in the entire world, the assistance offered to all those in need, victims of calamities and wars, but also its contribution to the development of more exposed regions keep alive Christ's commandment to love one's neighbour as oneself. (*Lk 10:27*), reminding us that hospitality is the very expression of this commandment.

Ospitalitatea ca eroism

Anastasia DUMITRU*

Abstract

The present article is focused upon the communist terrorism referring to the detention literature as it appears in the confessions of political prisoners because we assert that this period is still an open issue. We intend to publish another book about The Romanian Gulag, „the worst barbarism contemporary world”, about the former prisoners who later confessed and testified about dehumanization and martyrdom in the 20th century, the epoch of cruelty and bestiality, of genocide. Their testimony demonstrates that human being is able to withstand extreme situations, remains dignified and opposes the destruction of the native, religious and moral identity of the people. The former prisoners and anticommunist fighters, tortured for Christ, wrote books about personal testimony, about humbleness, faith and human solidarity. They remind us about the hospitality as heroism, their books demonstrate that religion and faith motivate and strengthen attitudes of solidarity among people.

Keywords: the communist terrorism, the former prisoners, dehumanization, martyrdom, solidarity.

Am intitulat inițial această lucrare *Mysterium iniquitatis în gulagul românesc*, (aprofundând ideea capitolului *Mysterium iniquitatis: coexistența binelui și a răului*¹) pentru a demonstra că deținuții politici, considerați „dușmanii poporului”, au trecut prin cele mai cumplite chinuri, ani la rând, dar au supraviețuit datorită credinței în Dumnezeu și a încrederii în valorile umane. În cele mai dure condiții, atât în pușcării, cât și în rezistența anticomunistă din munți, urmăriți și torturați de securitate, foștii luptători au dat dovadă de

* Liceul Teoretic „Lucian Blaga” Constanța, România

¹ IOAN PAUL AL II-LEA, *Memorie și identitate*, trad. Roxana UTALÉ, Rao, București, 2005.

eroism, ajutându-se reciproc pentru a supraviețui. Actualul titlu, *Ospitalitatea ca eroism*, mi-a fost sugerat în urma discuțiilor ce au urmat după prezentarea conferinței.²

Pornim de la premisa că ospitalitatea este un act de generozitate umană, care, în situații-limită, devine act de eroism. Încarceratul a simțit coborârea Luminii în bezna închisorii, acolo osânditul înțelegea cel mai bine sensul *Fericirilor* și importanța **metanoiei** și a **kenozei**, a năzuinței de regăsire a sacrului. Literatura confesivă a deținuților nu este o invenție a totalitarismului din secolul al XX-lea. Asupra acestei teme s-au aplecat unii dintre cei mai mari scriitori, începând cu F.M. Dostoievski, *Amintiri din casa morților*, memorii din închisoarea rusească, în care autorul a trăit din 1849 până în 1859, urmat, după o sută de ani, de Alexandr Soljenițan, de Varlam Șalamov, *Povestiri din Kolîma*, de Pavel Florenski, de sfântul Luca, arhiepiscopul Crimeii, un medic martir, cu o mare trăire duhovnicească, iubitor de pătimire pentru Isus, la care se adaugă mii de cărți ale românilor despre gulagul sovietic sau despre cel românesc. În „casa morții” deținuții au reușit să dea sens ospitalității, făcând posibilă supraviețuirea prin comuniune și iubire creștină.

Nu ne propunem o analiză exhaustivă a fenomenului concentraționar, ci doar o semnalare a unei tipologii de literatură interdisciplinară (sau transdisciplinară), fenomen care începe să ia amploare, fiind un subiect complex de cercetare. Literatura carcerală nu este un subiect pe care să îl neglijăm cel puțin din câteva motive: secolul al XX-lea a cunoscut cele mai mari și mai dure perioade ale detenției, pe o arie largă, în Europa, de la Gulag, la victimele Holocaustului din Auschwitz etc., la ce se întâmplă încă în Coreea sau China. Un alt argument ar fi că aceste drame au dus la distrugerea unor oameni și a familiilor lor, iar fenomenul Pitești a fost unic prin intensitatea lui, de aceea detenția poate fi încadrată între demonie și

² Mulțumesc doamnei profesor Gabriela Blebea Nicolae pentru sugestia de a schimba titlul lucrării.

Ospitalitatea ca eroism

sfințenie: între aceste extreme au fost deținuții care au lăsat o literatură soteriologică, un tezaur care poate fi explorat de către specialiștii mai multor domenii: psihologi, sociologi, teologi etc. Volumule confesive constituie un material de cercetare mai ales pentru observarea trecerii omului prin cele mai variate stări. Unii deținuți au fost în pragul deznădejdiei, au ajuns să se sinucidă din cauza pierderii credinței, iar alții au trecut prin *metanoia*, au regăsit liniștea interioară și armonia.

Foștii prizonieri, torturați pentru credința în Cristos s-au destăinuit, au depus mărturie personală, despre smerenie, credință, solidaritate și ospitalitate³. Rezistența în acele condiții presupunea o reducere la esență, o ștergere a statutului social, o redescoperire a umanului. Bolșevismul sovietic era o față a Cezarului, ideologie care a făcut pactul cu Satana, refuzând și negând orice putere spirituală, excluzându-l pe Dumnezeu din societate. Lumina era reinventată, avea alte conotații, venind numai de la Lenin și Stalin, de la elementele efemere, care au substituit sacrul și au impus falsele valori. A da dovadă de ospitalitate, a găzdui un dușman de clasă, care făcea discordanță și nu accepta curente impuse de ideologiile politice, era un act de eroism, faptă care ducea la condamnarea sigură a creștinului pentru „uneltire împotriva ordinii sociale”. Totuși, în literatura confesivă sunt numeroase astfel de fapte, care demonstrează că adevărații oameni nu și-au schimbat mentalitatea, rămânând consecvenți credinței lor în valorile spirituale, respectând Decalogul, nu directivele politicii. Memorialistul se destăinuie prezentându-și esența ființei în momente de cumpănă. Scriitura confesivă (dar și lectura acestui tip de literatură) stă sub semnul exilului interior sau exterior, al celui aflat *dincolo de* sau *între*, iar coparticipanții la acest

³ Amintim cazurile lui: Valeriu Gafencu, numit și „sfântul închisorilor”, care, aflat la Târgu Ocna, l-a salvat cu prețul propriei vieți pe pastorul Richard Wurmbrand; gestul de suprem sacrificiu al unui prieten, care și-a deschis venele pentru a-i dona sânge în gamelă lui Constantin Opreșan, coleg aflat pe moarte în Fortul 13, este o altă faptă memorabilă și impresionantă. Chiar dacă se finalizează cu trecerea spre Domnul a lui Opreșan, suferinzii au încercat să-l salveze etc.

proces au sentimentul de (auto)cunoaștere, de căutare a identității și de a da un sens existenței. Foștii deținuți devin scriitori pentru a depune mărturie despre neomartiriul secolului al XX-lea, o confruntare cu barbaria modernă care depășește imaginarul creatorilor de literatură fantastică din toate timpurile. Acolo, în catacombe, a coexistat binele și răul, aceasta fiind o taină pe care o explică și Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea, când se referă la sensul mării „erupții” a răului, amintind de parabola evanghelică a grâului bun și a neghinei (*Mt*, 13, 24-30). Sfântul Ioan Paul al II-lea susține că secerișul trimite la ultima fază a istoriei, cea escatologică, iar această parabolă poate fi luată ca o cheie de lectură a întregii istorii a omenirii. „Cum crește și se dezvoltă răul pe pământul sănătos al binelui e un mister. Tot un mister este și acea parte a binelui pe care răul nu a reușit să o distrugă”⁴.

Stăpânirea satanică a folosit toate metodele (cei trei „f”: foamea, frigul, frica) pentru a-l determina pe om să nu se mai considere ființă rațională, liberă. Citind cărțile detenției, înțelegem că închisoarea de la Pitești, prin „celulele negre”, a însemnat dezlănțuirea iadului de pământ. „Fenomenul Pitești – Gherla nu este numai unul ieșit din comun, ci este un fenomen mistic, pentru că acolo lupta s-a dat între cei ce-L slujeau pe Dumnezeu și cei posedați de duhurile satanei”, susține preotul Dumitru Bordeianu.⁵ Ţelul ateilor era să le șteargă sămânța divină din inimă, de aceea slugile Satanei spuneau „De beton armat să fiți, și tot o să vă muim”. Totuși, creștinii au reușit să opună rezistență prin credință, iar detenția a fost o luptă „între demoni și sfinți”. Traian Popescu, unul dintre pușinii supraviețuitori și mărturisitori ai experimentului diabolic al reeducării de la Pitești, a ieșit din închisoare mai întărit spiritual și mai îmbogățit sufletește. Deși nu avea cunoștințe muzicale și îi erau interzise hârtia ori creionul, a compus douăzeci de lucrări simfonice, text și muzică. În situațiile-limită a simțit binefacerea inspirației mistice, divine. L-am

⁴ *Memorie și identitate*, 103.

⁵ *Mărturisiri din mlaștina disperării*, Scara Print, București, 2013, 10.

Ospitalitatea ca eroism

întâlnit pe Traian Popescu la Simpozionul Internațional *Rezistența prin religie. Eroi și martiri întru Cristos*, desfășurat la Constanța, în septembrie 2008. Atunci am aflat că în pușcăriile comuniste, prin permanenta și îndelungata teroare, după un minuțios și „științific” program, la un capăt s-a produs o dezumanizare totală de către demoni, iar la celălalt capăt rezultatul torturii a fost martirajul sfinților și al mucenicilor”. „Experimentul” urmărea, ca prin torturi sistematice să se obțină transformarea omului, ștergerea identității, a conștiinței etnice de apartenență la un neam și la o cultură pentru aderarea tuturor proletarilor la ideea de revoluție roșie universală, după dictonul „Proletari din toate țările, uniți-vă!” Cei care nu doreau să fie proletari și se opuneau, rămânând credincioși și slujind lui Dumnezeu, riscau să intre în procesul de formare a omului nou. Ajunși în detenție, adevărații credincioși își continuau rugăciunea, aducând nădejdea în sufletele lor, creând din spațiul cel mai neospitalier un loc sacru al comuniunii cu sacrul, al maximei ospitalități. Sunt mărturiile care îi prezintă pe preoți oficiind, pe ascuns, slujbe, spovedind sau împărtășind. Astfel, spațiul ororii devenea unul al comuniunii și al cuminecării. Deși uneori erau deznădăjduiți, dorind chiar să se sinucidă, rugăciunea i-a ajutat. Traian Popescu mi-a spus că și-a tăiat venele, dar Bunul Dumnezeu nu i-a vrut moartea, durerea s-a convertit în creație, astfel cerul i-a trimis muzica divină. Atunci au început versurile și muzica pentru *Hora și Imnul Libertății*. „Probabil că Dumnezeu i-a îngăduit Satanei să-și etaleze toate cumplitele și sinistrele aptitudini, tocmai pentru a dovedi că făptura creată după chipul și asemănarea Sa are capacitatea de a da sfinți și mucenici”, sunt alte destăinuiți pe care le-am aflat de la cel care a mărturisit „Dumnezeu m-a salvat de la calvarul celor 20 de ani de muncă silnică și 10 de degradare civică”.⁶ Religia le-a dat forța de a supraviețui, de a aduce lumina în bezna carcerii. Generația de la 1948 era o „generație

⁶ G. STĂNESCU, *Dumnezeu m-a salvat din iad. O mărturie cutremurătoare: reeducarea prin tortură convorbiri cu Traian Popescu*, Criterion Publishing, București, 2008.

scut”, care a scris cu sânge epopeea ce are la temelie creștinismul românesc.

Când teroarea roșie se extindea ca o ciumă, făcând din România o țară neospitalieră pentru credincioși, au fost oameni demni care s-au opus, care au conștientizat pericolul desacralizării. Membrii *Rugului Aprins* au creat la mănăstirea Antim din București un grup de rezistență prin religie și prin cultură. Oferindu-i găzduire părintelui rus, Ioan Culâghin, cel care a trebuit să apuce calea surghiunului după ce mănăstirea Optina, cea a starețului Zosima despre care scrie Dostoievski, a fost desființată de comuniștii ruși, ospitalitatea a fost motiv de „uneltire.” Refugiatul Culâghin a venit la Cernica împreună cu episcopul Nicolae al Rostovului, apoi a fost invitat la Cercul de la Mănăstirea Antim, unde a adus simbolul *Rugului Aprins* și *Rugăciunea inimii*. Cu toții au fost acuzați de misticism și de „uneltire contra ordinii sociale”, dar în detenție au continuat rugăciunea, l-au primit pe Isus în chilia lor, oferind ospitalitate lui Dumnezeu în inima lor, mai ales prin *Rugăciunea inimii*.

Urmând modelul *Rugului Aprins*, a apărut „ATOS”-ul (*Asociația Tineretului Ortodox Studentesc*). Nicolae Bordașiu a cerut binecuvântarea mentorului său, Sandu Tudor, și a scris statutul asociației, pentru a contracara acțiunile Uniunii Tineretului Comunist (U.T.C.) sau ale Uniunii Tineretului Socialist (U.T.S.). Chiar în Săptămâna Patimilor, în 1946, studenții teologi au simțit nevoia de a se ruga, oferind, în inima lor, „ospitalitate” Mântuitorului, prigonit de Cezarii vremii, continuând conferințele religioase ale *Rugului Aprins*. Aceste fapte profund creștine i-au adus o condamnare în lipsă la 20 de ani de închisoare, fiind nevoit să ia calea pribegiei între 1948-1955 prin satele bihorene, cât a fost căutat continuu de securitate. În 1955, a fost arestat, fiind deținut politic la Timișoara, Jilava, Oradea, Constanța și Aiud, până în 1964. L-am întâlnit pe părintele Nicolae Bordașiu, prilej de a evoca oamenii și faptele membrilor grupului *Rugul Aprins*, dar și chipurile unor adevărați oameni din detenție. „În necazuri toate legăturile strălucesc mai mult decât în orice tip de relație. Noi n-am avut tinerețe. Toți membrii *Rugului Aprins* am avut

Ospitalitatea ca eroism

de suferit, pentru că Mănăstirea *Antim* a devenit un centru de activitate intelectuală și religioasă”,⁷ ne-a mărturisit preotul. După ce în mai 1948, s-a declanșat teroarea care a aruncat în pușcării pe toți cei care au însemnat ceva în viața socială, închisorile înghițeau mii și zeci de mii de români, duși la „reeducare”. Preotul și-a amintit de perioada cât a fost fugar. „Îngerul Domnului m-a scos din calea fiarei roșii, m-a salvat de ororile de la Pitești. Am fost fugar vreme de aproape șapte ani, a fost o lucrare a Proniei, care m-a salvat din deznădejde.”⁸ Cât a stat ascuns, a întâlnit oameni buni, care i-au oferit găzduire, ospitalitatea fiind un act de mare eroism. *Sfânta Scriptură* a fost singura „armă”, iar când securiștii i-au cerut să le predea armamentul, Nicolae Bordașiu le-a arătat că nu are decât *Biblia*. A urmat carcera grea la Timișoara, Jilava, Oradea, Constanța și Aiud, până în 1964. În toată perioada a simțit mângâierea Domnului, suferința fiind purificatoare. Poezia și rugăciunea erau balsamul, „elixirul necesar supraviețuirii”.

„Puterea rugăciunii ne-a dat tăria de a trece prin greutățile închisorii celor ce eram izolați de familii și societate pentru opinia anticomunistă. Temnița arăta ca un imens rug aprins de mulțimea rugăciunilor ce se înălțau din fiecare celulă îndată ce se dădea «stingerea» luminilor electrice. Această «rugăciune» era lumina ce strălucea neîncetat și hrană pentru nădejdea de mai bine. Rugăciunea ne unea pe toți în sfânta comuniune atunci când zidurile celulelor ne despărțeau ca să nu ne vedem, iar pedepsele ne chinuiau ca să ne sfârșim.”⁹

Astfel de mărturisiri întâlnim la Nicolae Steinhardt, în *Jurnalul fericirii*, ori în scrierile mai multor deținuți care îi evocă pe Valeriu Gafencu, Arsenie Papacioc, Virgil Maxim, Ion Ianolide sau pe alții

⁷ A. DUMITRU, „Părintele Nicolae Bordașiu – o viață dăruită oamenilor și slujirii lui Dumnezeu”, *InterArtes*, nr. 8 (iunie 2016) 13.

⁸ *Ibidem*, 15.

⁹ *Idem*.

din grupul „misticilor”, pentru care detenția a fost o rugăciune continuă. Valeriu Gafencu, deși cu numeroase plăgi tuberculoase pe trup, a avut puterea să se roage până în ultima clipă, rostind cuvintele: „Doamne, dă-mi robia care eliberează sufletul și ia-mi libertatea care-mi robește sufletul”. Mircea Vulcănescu, un alt martir celebru, condamnat la opt ani de muncă silnică, a salvat viața unui deținut, așezându-se pe cimentul rece din Zarcă pentru a-l ocroti pe deținutul bolnav. Vulcănescu se va îmbolnăvi grav de plămâni, decedând la 48 de ani, pe 28 octombrie 1952, lăsând testamentul iertării și al iubirii creștine: „Să nu ne răzbunați!” Sunt mulți alți eroi anonimi, numiți sfinți, care sunt caracterizați prin blândețe, bunătate, iubire și înțelepciune. „El avea dragoste de oameni indiferent cine erau ei, prieteni sau dușmani, dusă până la sacrificiul de sine... Era atât de convins de misiunea lui pământească de a face bine, încât parcă venea din altă lume”¹⁰, este portretul moral pe care îl creionează părintele Dumitru Bordeianu lui Jimboiu, numit martir, cu fizic de sfânt bizantin, model de neegalat a ceea ce trebuie să fie și să facă omul pentru mântuirea lui și a neamului.

Nu numai creștinii au dat dovadă de ospitalitate eroică, dar și credincioșii de alte religii. Preotul ortodox Nicolae Bordașiu își amintește de gestul unui musulman, un turc, originar din Constanța. Aflați la Aiud, turcul i-a salvat pe ceilalți colocatari tocmai prin eroismul lui de a se împotrivi regimului detenției. Pornind de la principiile religioase, că refuză orice mâncare făcută din carne de porc, colegul lor a intrat în greva foamei. A venit medicul, însoțit de un hogo, să-l convingă să renunțe la grevă, iar turcul nu a continuat revolta. Astfel, a reușit să-l convingă pe șeful penitenciarului să-i dea contravaloarea rației de mâncare de trei lei pe zi, în cartofi. Din cei 10 kg de cartofi pe care nu-i putea mânca singur, îi servea, pe ascuns, și pe ceilalți, fiecare primind din traista lui câte 2-3 cartofi care le ogoiau foamea, un surplus alimentar foarte important în acele condiții. După

¹⁰ D. BORDEIANU, *Oranki - amintiri din captivitate*, Trinitas, Iași, 2009, 352.

Ospitalitatea ca eroism

eliberare, părintele s-a dus în Dobrogea, unde l-a găsit pe generosul om. Deși era orb, credinciosul musulman i-a recunoscut vocea. Ortodoxul l-a îmbrățișat și i-a mulțumi pentru „eroismul salvator și pentru generozitatea lui”. Tot părintele Bordașiu și-a amintit de un evreu, pe nume Schwartz, care l-a ajutat să ajungă în audiență pentru a fi angajat la Institutul Cantacuzino, la munca de jos, unde inițial a avut grijă de cobai, curățând cuștile de murdărie. Acolo a continuat lecția smereniei și modestiei, până a făcut parte din colectivul restrâns care a preparat prima șarjă de gamaglobulină din sânge retroplacentar în țara românească.

Un alt preot, Dimitrie Bejan, își amintește de prima zi de sosire în țară din detenția sovietică de la Oranki și Mănăstârca, două locuri sacre, transformate în Gulag.¹¹ Din masivul lot de ofițeri, au revenit în România, în preajma Crăciunului, numai 11 oameni. Singurii care i-au ajutat pe cei închiși în tren, din 23 decembrie 1948 până pe 4 ianuarie 1949, au fost țigani căldărari de la Focșani, în loc de Crucea Roșie, au fost salvați de pachetele primite de la „Crucea Neagră”. Gustul libertății a fost simțit ca unul de leșie, amar, iar bucuria libertății era ca o „piatră de mormânt”. Mai târziu, după ispășirea detenției în pușcăriile din România, avea să pună pe hârtie memoriile, suferința fiind tămăduită de Cuvântul salvator și mărturisitor.

Din cărțile mărturisitorilor mai aflăm că nu este importantă apartenența la confesiune, ci faptele de mărinimie. Ei compară credința cu o grădină, în care sunt multe și felurite flori, simboluri ale neamurilor, pe care le-a sădit Domnul acolo. Numai dragostea le ține vii, susține măicuța Veronica, monahie ce i-a ajutat și pe așa-zișii „dușmani”, nimicind ura dintre popoare prin faptele ei de ospitalitate. Aflăm că această măicuță s-a dus la prizonierii de război ruși, aflați în 1942, la șase km de mănăstirea Vladimirești, unde era stareță, și le-a oferit toate bunătățile pe care le primise mănăstirea de Paști. Punând în două căruțe, pască, ouă roșii, cozonaci, măicuțele au plecat spre

¹¹ *Ibidem*, 38.

lagărul prizonierilor de la Vameș, cântând „Cristos a înviat!” astfel, cei 4.000 de prizonieri sovietici s-au bucurat de bunătățile aduse. Deși patrulele înarmate care păzeau lagărul le-au amenințat, ele și-au continuat drumul, convingându-i și pe ofițeri că nu este o crimă să le dea prizonierilor ceva simbolic de Sfintele Paști. „Măicuță, acești oameni ne sunt dușmani și sunt comuniști”, a fost argumentul conducătorului român, iar călugărița i-a răspuns „Vă asigur că politica nu le-a schimbat datina ortodoxă cu nimic! Mai presus de toate, sunt oameni și cred că nu de plăcere și-au părăsit familiile și țara ca să ajungă în lagăr, ci au fost siliți din ordinele celor mari.”¹² Impresionat, comandantul lagărului a acceptat darurile aduse și astfel fiecare prizonier, când primea ofranda, zicea: „Cristos Vosces” (adică: „Cristos a înviat”), apoi toți au cântat în cor, pe mai multe voci, în limba rusă: „Cristos a înviat”. Bucuria învierii lui Isus nu a cunoscut granițe, tocmai de aceea, stareța a mai dat dovadă de un alt act de eroism – le-a propus tuturor să meargă la mănăstire. Cu toate că inițial ofițerii români au spus că a pleca din lagăr cu toți „dușmanii” înseamnă condamnare la moarte, au hotărât să răspundă invitației „pentru slava lui Dumnezeu și pentru dragostea de aproapele cel umilit”. Întregul lagăr a plecat, în fruntea coloanei prizonierilor așezați câte șase, erau monahiile. „Acest drum era plin de oameni și ca o apă lină erau capetele lor goale, iar cântecul pe patru voci „Cristos a înviat” răsună peste tot”¹³, sunt mărturiile din carte. Ajunși la mănăstire, curtea s-a umplut de oameni și „parcă cerul se unea cu pământul prin cântecele lor, puținperate”. Cei care au intrat în biserică, au jurat în fața icoanei lui Isus să păstreze secretul despre faptele de atunci, negând la nevoie, cu prețul vieții, în cazul când vor fi întrebați despre această manifestație. Aflăm că nimeni nu a spus nimic despre ospitalitatea măicuțelor până în vara anului 1944, când trupele sovietice treceau victorioase prin Moldova ca să ajungă în

¹² *Viața măicuței Veronica*, Studis, Iași, 2016, 461.

¹³ *Ibidem*, 462.

Ospitalitatea ca eroism

Berlin. Atunci lagărul a fost eliberat, iar prizonierii au povestit bucuria lor de la Sfintele Paști, din 1942, comandanților sovietici, care, deși îi ascultau, nu puteau să creadă. Toți prizonierii au cerut să fie ocrotită mănăstirea și soborul de maici și să le dea voie să treacă spre a-și lua rămas bun. Toți au venit, în frunte cu comandanții care doreau să se convingă de cele spuse de prizonieri. Printre prizonieri erau destui care vorbeau românește și de la ei au aflat că pe parcursul timpului de când nu s-au mai văzut, comandantul lagărului care aprobase acțiunea frățească, a înlocuit tot personalul din subordine și pe urmă a cerut și propria lui înlocuire, simulând o boală de nervi. Datorită curajului măicuței, mănăstirea din comuna Tudor Vladimirescu a fost protejată de soldații ruși, dându-i-se un document împuternicit cu ștampilă, dar a fost închisă de românii deveniți comuniști.

Ospitalitatea față de cei „eliberați” era un act de curaj. În volumul al doilea al capodoperei sale, Alexandr Soljenițan¹⁴ scrie că primul lucru care sare în ochi la un fiu al Gulagului este echilibrul spiritual, susținând că undeva pe porțile Arhipelagului ar fi trebuit scris: „Intrând, nu te întrista, ieșind, nu te bucura”. Chiar și după încetarea pedepsei, a fi ospitalier cu un fost deținut era tot un act de curaj. „Bandații” nu aveau drepturile celorlalți oameni, de aceea, după ieșirea din pușcărie, ei erau proscriși. Amintim numai câteva cazuri din vasta literatură confesivă care aduce în prim-plan ultima zi din detenție vs. prima zi de „libertate” în „marea închisoare.” Nicolae Bordașiu își amintește de gestul de mare eroism al constănțeanului George Cușa, datorită căruia este paroh în București. Când a venit ziua eliberării, în urma amnistiei din 1964, preotul a găsit puterea de a refuza „biletul de eliberare”, care îl trimitea acolo unde nu îi era de folos. „Și iarăși mâna divină mi-a arătat calea cum și unde să mă eliberez din închisoare,”¹⁵ sunt alte mărturii ale părintelui, care îl evocă pe George

¹⁴ *Arhipelagul Gulag* (1918-1956). *Încercare de investigație literară*, traducere, note și tabel cronologic de Nicolae Iliescu, postfață Al. Paleologu, Univers, București, 1997, 366-367.

¹⁵ A. DUMITRU, „Părintele Nicolae Bordașiu...”, *art. cit.*, 13.

Cușa, deținutul care i-a scris, cu mare risc, adresa din București, cea a internatului, din Radu Vodă. În lipsa comisiei, plecată la masa de prânz, deținutul scrib a luat un alt bilet semnat de ofițeri și în câteva clipe, cu acordul plutonierului, părintele a primit domiciliul în București. Nicolae Bordașiu, vădit emoționat, retrăiește ultima zi a detenției, libertatea refuzată, dar și actul de mare curaj al camaradului său constănțean, care i-a schimbat viața. Cel care avea „un miros de cadavru, un miros specific al deținuților” și-a văzut tatăl după șaisprezece ani, apoi, ajuns în București, a constatat că la adresa provizorie a fostului cămin al studenților teologi din strada Radu Vodă, biserica a fost desființată, transformată în magazie, apoi a devenit școală de partid, iar mai târziu Liceul *Ion Creangă*. Teologul, ajuns în lumea nouă, recunoaște că a avut parte de oameni buni, o veche cunoștință l-a luat în spațiu, spunându-le milițienilor: „Acesta nu e bandit, ci un om bun!”

Mă voi referi la alte exemple de ospitalitate eroică, risc asumat de alți slujitori ai lui Dumnezeu. Din dragoste pentru semeni, unii călugări nu au ținut cont de restricțiile etnice sau politice, salvând de la moarte „dușmanii”, pe nemți, după încheierea celui de-al Doilea Război Mondial sau pe ruși, când armele erau îndreptate asupra lor. Pentru astfel de acte de curaj, măicuța Veronica, de la mănăstirea Vladimirești, jud. Tecuci, a fost „răsplătită” cu 15 ani de condamnare, din care a executat cinci ani și șase luni, fiind eliberată la 20 septembrie 1960. Vom exemplifica faptele de ospitalitate eroică a acestei monahii. În capitolul *Bucurii de neuitat*, stareța își amintește de bucuriile duhovnicești, când a descoperit într-o cameră de la subsol două fetițe orfane, nemțoaice, care-și așteptau moartea, căci nu mai aveau pe nimeni ca să le vină în ajutor. „Nici nu puteau vorbi, așa erau de slabe. Le-am luat cu mine, neținând seama că erau de altă religie și neam și le-am dus la mănăstire, dându-le câte puțină hrană, ca să nu moară.”¹⁶ Pornind de la credința sinceră că Isus nu se uită dacă ești

¹⁶ *Viața măicuței Veronica*, 238.

Ospitalitatea ca eroism

catolic sau ortodox, ci dacă ai o inimă bună, măicuța a ajutat, în toamna lui 1944 doi ofițeri nemți, găsiți într-o râpă lângă mănăstire. Deși conștientiza că ei erau considerați dușmani, s-a rugat Maicii Domnului de a o călăuzi să facă o faptă bună. A aflat răspunsul că trebuia să îi ajute, astfel le-a oferit haine, mâncare și medicamente, ea simțind „aripi la picioare” din clipa în care a înțeles să le ofere ospitalitatea pentru a-i salva. Ascultând îndemnul divin, știa că poate fi în necazuri și suferință, dar a continuat să dea dovadă de eroism, ascunzându-i în catacomba de lângă sfântul locaș. Măicuța relatează că a mai găsit doi nemți, în 1944, de Crăciun. Ambii erau ca niște monștri, ce nu mai aveau chip de om: „erau umflați la față și murdari de nu știai ce sunt.” Primii doi ofițeri, Wili și Walter, dar și următorii, Friț și Ludovic, au fost îngrijiți și ascunși în catacombă, ducându-și povara unul altuia. Impresionează scena în care este descrisă slujba Crăciunului, cu cei patru deghizați în maici străine. Același lucru s-a repetat și în noaptea de Înviere, în anul 1945, îmbălsămându-se cu parfumul slujbelor și al frumoaselor cântări ce umpleau văzduhul, pentru că toată slujba Învierii s-a oficiat în curtea mănăstirii neîncăpând în biserică poporul ce venise în număr foarte mare. Atunci musafirii s-au strecurat mult mai ușor în curte, prin mulțime. Musafirii au supraviețuit și, cu acte false, au ajuns cu bine în Germania, de unde au expediat mănăstirii o scrisoare în care mulțumeau pentru salvarea lor. Răvașul a fost citit și de securitate, iar în martie 1955, măicuța Veronica a dat socoteală pentru găzduirea celor patru ostași germani, cărora le-a salvat viața, primind ani grei de condamnare.

Un alt episod de ospitalitate considerată ca eroism este acela referitor la ajutorarea luptătorilor anticomuniști din munți. Ion Gavrilă-Ogoranu evocă dramatismul camarazilor din munții Făgărașului, care au opus rezistență ocupației comuniste. Autorul cărții *Brazii se frâng, dar nu se îndoiesc* a scăpat arestării până în iunie 1976, având curajul de a le transmite turiștilor de la Bâlea Lac:

„Spuneți, vă rog, oamenilor din țară că mai există un colț din Regatul României care nu și-a plecat capul înaintea comuniștilor. Și, atâta timp

cât ne vor sta capetele pe umeri, acest colț de țară va fi liber. Spuneți-le să-și păstreze încrederea că într-o zi toată România va fi liberă. Rugați-vă să vă ajute și să ne ajute Dumnezeu.”¹⁷

Ion Gavrilă-Ogoranu scrie din dorința de a lăsa mărturie „copiilor și nepoților să nu le fie rușine să se numească români”. El prezintă viața luptătorilor credincioși, care își amintesc de cuvintele Mântuitorului „Vulpile au vizuini și păsările cerului cuiburi, dar Fiul Omului nu are unde să-și plece capul”. Partizanii români, hărțuiți de securitate, au fost ajutați de familii întregi care au dat dovadă de eroism, înțelegându-i pe „frații de suferință” că au nevoie de ei. Luptătorii, aflați în situații-limită, fie că erau greco-catolici, fie că erau ortodocși, simpli enoriași sau preoți fugari, trăiau aceleași drame, cu toții sufereau pentru Cristos și pentru neam. Ion Gavrilă-Ogoranu își amintește de părintele Moldovan, care, fiind la marginea satului, în timp ce reflectoarele mașinii securității măturau câmpul, deși patrafirul îi tremura, nu a plecat până nu le-a dat dezlegarea și nu i-a împărtășit pe fugari. Alte scene memorabile sunt cele ale descrierii serilor de Crăciun. Uluitoare este mărturisirea fugarului care, din podul unei căsuțe părăsite, a observat schimbarea obiceiurilor unora, în loc de colindă, sătenii cântau „Catiușa”. „Numai într-un colț de sat se auzea o frântură de colindă, dar imediat, din susul satului, a răspuns o împușcătură și colinda a încetat.”¹⁸ Dezgustat de atmosferă, fugarul a luat calea munților, a prins „a colinda numai pădurile” gândindu-se la toate sărbătorile de Crăciun din cei 53 de ani ai săi și la familia lui dragă.

În acele circumstanțe, ospitalitatea era un act de eroism, pentru că adăpostirea sau ajutorul dat celor urmăriți însemna arestarea și chiar omorârea gazdelor. Ion Gavrilă-Ogoranu amintește că printre sătenii curajoși s-a aflat Virgil Șotcan, „un om cu mult suflet”, de care îl lega o

¹⁷ I. GAVRILĂ-OGORANU, *Brazii se frâng, dar nu se îndoiesc*, vol. I, Marineasa, Timișoara, 1993, 304.

¹⁸ *Ibidem*, vol. 2, 254.

Ospitalitatea ca eroism

frumoasă prietenie, dar și o nostalgie pentru Lumea Nouă și liberă. Consăteanul, ce l-a adăpostit o iarnă, devine un erou memorabil, prin firea lui de aventurier în America, unde și-a luat „nelipsitul carnet de romane și cântece patriotice”. Virgil Șotcan este un model de „omenie românească,” la fel ca și părintele David, preotul din sat, care, deși urmărit, făcea rugăciunile și Liturghia în casă, purta patrafirul și antimisul, pentru a face liturghie oriunde se ducea. Părintele dorea „o înnoire a bisericii”, nefiind de acord cu ușurința unor „preoți și credincioși” de a-l renege pe Dumnezeu. Văzând acțiunile regimului ateu, preotul spune „mă tem că avem să-l vindem pe Dumnezeu cu bucățica, fie uniți, fie neuniți... Nu ateismul îi periculos, ci o credință numai de formă, redusă la câteva obiceiuri exterioare, fără conținut.” Ca urmare a ajutorului dat fugarilor, preotul a fost omorât, soția lui închisă, iar cele două fiice ale lor au fost îngrijite de o rudă, care a fost și ea arestată, pentru motivul de a fi ajutat fetele „banditului”. „Pe vremea aceea era mare îndrăzneală să ai milă de copiii unui «bandit»”, scrie autorul. Întreaga familie a preotului a oferit ospitalitate luptătorilor, așa cum a fost și familia Cristian, un nume predestinat pentru a face bine. Toți membrii familiei i-au ajutat pe fugari cu alimente, cu arme, cu informații. La ei mergeau cu încredere, la fel ca și la familia Cornea din Ileni, din rândul căreia se va ridica Doina Cornea. „Eram mângâiați, când ne vedeau triști, încurajați, când observau că ne clătinam, certați când socoteau că nu eram pe drumul cel bun.”¹⁹ Familia Mureșan din Dăișoara este un alt exemplu de omenie, datorită înțelegerii și dăruirii cu care i-a primit pe fugari. Cu astfel de creștini, „rănile sufletești” ale luptătorilor s-au vindecat într-o noapte de Crăciun, resimțind speranța și ajutorul divin. De câte ori erau vânduți, ori mai târziu, când simțeau îndoiala, durerea și deznădejdea, „icoana acestei familii” le aducea liniștea. Gândul la aceste familii, le întărea încrederea că poporul român nu este unul de lași și de nepăsători. „Pentru un popor care are asemenea familii, o mie de vieți să le ai, merită să le jertfești!” este

¹⁹ *Ibidem*, vol. 1, 264.

concluzia celui suferind pentru idealul său. Gavrilă Ogoranu o evocă și pe fetița acestei familii, Irina, de opt ani, care asemenea eroilor lui Victor Hugo, știa să țină secretul și să le descrețească frunțile fugarilor adăpostiți în casa lor. Pentru omenia eroică, mai marii zilei au adus asupra binefăcătorilor nenorocirea: peste un an părinții au fost arestați și condamnați la mulți ani de închisoare, iar fetele deținuților politici au fost nevoite să ia calea pribegiei. Luptătorul amintește de drama femeilor (cuvântul „femeie” derivă din cuvântul latinesc „familia”), care au fost nevoite să ducă greul casei (munca, achitarea cotelor), dar și povara de a-și ști soții, tații, frații în lagăre și închisori. Membrii familiilor Cristian, Cornea, Petrașcu, Zara, Florea, Sima, Hașiu, Sofonea, Metea sau Gavrilă au fost arestați și chinuiți. Numai aflarea numelui era motiv suficient de a intra în „grațiile” securității, scrie cel care detestă vânzătorii de țară, pe cei care slujesc ideologiile și regimurile, uitând legile străbune din dorința de a-și satisface dorințele și trufia.

În cărțile mărturisitorilor credinței, cititorii găsesc modele pe care le pot urma în viață, întrucât sunt oferite exemple de omenie, importantă fiind lecția metafizică a transformării omului, metanoia și kenoză prin care conștientizăm necesitatea luptei din/ cu noi. Beneficiile ieșirii din „mlaștina disperării” sunt esențiale, înțelegând că lumina și nădejdea sunt mereu învingătoare din lupta cu *ismele* efemere. Membrii *Rugului aprins*, în special Sandu Tudor, Arsenie Papacioc, Vasile Voiculescu etc., „lotul Noica”, luptătorii anticomuniști din munți, cu toții s-au opus totalitarismului, rezistând prin credință, de aceea au fost considerați mistici și retrograzi. Majoritatea erau grav bolnavi, dar au rămas demni în suferință. Nădăjduind că Dumnezeu îi va salva, ei au dus o viață mistică, într-o colaborare teandrică. „Spre culmile vieții mistice cu cât înaintăm în sus, cu atât dăm de limita puterilor omenești. Viața mistică propriuzisă începe dincolo de limita puterilor omenești.”²⁰ Practicând

²⁰ N. CRAINIC, *Nostalgia originilor*, Moldova, Iași, 1994, xvi.

Ospitalitatea ca eroism

misticismul, credincioșii, în urma eforturilor de purificare, prin asceză și rugăciune, încercau să depășească pragurile contingentului. Treptele vieții mistice, descrise de N. Crainic, sunt: purificarea, iluminarea și desăvârșirea sau unirea. Martirii au suportat suferința gândindu-se la chinurile lui Isus. Negrul detenției era transcendentalizat prin rugăciune, atunci simțeau inundarea ființei de lumina dumnezeiască a Taborului. La aceste momente se refereau și cei care l-au văzut pe Valeriu Gafencu, apărând în lumină, cu un chip parcă transfigurat, strălucitor, deși avea suferințe fizice.

După ce comunismul s-a secătuit de sensul malefic, după ce s-au potolit toate fantasmеle nihilismului, datorită lor, a celor de la Aiud, Sighet, Pitești, Canal, din munți, din rădăcina martiriului lor, din piatra zidirii lor la temelia noului templu, se naște sensul sacru al sacrificiului, fiind jertfă și mărturisire a adevăratei credințe. Deținuții au respectat legământul divin, singura lege - „Calea, Adevărul și Viața”. Ei nu au uitat Cuvântul Scripturii: „Celor ce ședeau în latura și în umbra morții lumină le-a răsărit.” (Mt. 4, 16). Enumerând câteva titluri ale memorialisticii detenției, ne dăm seama de sensul metafizic al sacrificiului: *Drumul Golgotei* (Vasile Țepordei); *Jurnal în căutarea lui Dumnezeu* (Arșavir Acterian); *Întoarcerea din Cruciadă* (George Cușa); *Rugă pentru torționar* (Constantin Noica); *Veșnicia ascunsă într-o clipă, Scrisori către fiii mei duhovnicești* (Arsenie Papacioc); *Imn pentru crucea purtată* (Virgil Maxim); *Episcopul martir Ioan Suciu în vizorul securității* (A. Salcă); *Rănilor Domnului* (Ioan Suciu); *Timpul Rugului Aprins* (Andrei Scrima); *Jurnalul fericirii* (Nicolae Steinhardt); *Suferință martiraj și răsplătire în cer* (I. Țon) etc. România a avut singurul caz de condamnare la moarte din cauza unui poem (Radu Gyr, *Ridică-te, Gheorghe, ridică-te, Ioane!*) care îndemna la lupta pentru libertate; singura țară cu pușcării pentru copii (Târgșor); a dat cei mai mulți martiri, raportați la numărul populației, cu cele mai barbare metode de tortură, de o originalitate balcanică, așa cum a fost Piteștiul; singura țară care nu a avut un proces al comunismului și nu și-a canonizat sfinții. Ideologia ateistă care și-a propus să-i extermine pe credincioșii lui Cristos a dus la

apariția noilor martiri, care au dat dovadă de sacrificiu, devenind temelie a credinței și a neamului ce ne asigură dănuirea.

Cărțile deținuților sunt dovada jertfei și a mărturisirii sacralului, arătând calea de purificare și iluminare, a unirii cu Dumnezeu pentru mântuire. Foștii prizonieri ne amintesc de necesitatea ospitalității atât de necesară azi, când societatea contemporană se confruntă cu fenomene complexe, cum ar fi migrația, sărăcia, violența și terorismul. Mărturisirile lor demonstrează că religia și credința consolidează relațiile dintre oameni, amintindu-ne de comuniunea și solidaritatea primilor creștini din catacombe. Foștii prizonieri depun mărturie despre neomartiriul contemporan, despre confruntarea dintre rău și bine, dintre *homo sovieticus* și *homo religiosus*, iar coabitarea lor este una dintre tainele amintite de Biblie. Dumitru Stăniloae, care a făcut cinci ani de închisoare la Aiud, scrie despre *Iubirea creștină*, despre lumea, ca operă a iubirii lui Dumnezeu destinată îndumnezeirii, referindu-se la sensul actului creator și la motivul creației, iar scopul ultim al creației, după cădere, este reunificarea în Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, și pregătirea prin El spre acest scop. Am demonstrat că faptele unor adevărați oameni au însemnat eroism. Chiar dacă mintea omenească nu poate înțelege unele acte precum cele ale oamenilor evocați aici, numai lumina faptei bune și imitarea lui Isus justifică ospitalitatea extremă a unor deținuți, care au dat ascultare inimii și au căutat unificarea cu Cristos. În epoca ateilor, creștinii au oferit găzduire lui Dumnezeu în inimile lor, și-au asumat riscul martiriului la fel ca și primii creștini. Martirii ilustrează simbolul crucii – element esențial al torturii, dar și al iluminării. Ei au fost cei mai umiliți, bătuți, au fost supuși, îngenuncheați, însă tocmai căderea lor, izbăvirea de păcate, i-a înălțat. Aceasta este *coincidența contrariilor* la martiri: întunericul devenit lumină, moartea – înviere. Martirii au fost coborâți în temnițe, în Infern, în lumea subterană, pregătindu-și inițierea asemenea unei noi nașteri. Deși temnița era întunecată, ea este luminată din interior, de puterea credinței. Martirii au întors spatele lumii profane și au intrat în labirintul beznei pentru a se regăsi în Lumina care întregește. Ei au cunoscut iluminarea.

Ospitalitatea ca eroism

Temnița devine loc funerar, dar și inițiativ. În epoca întunericului spiritual, când comuniștii doreau să suprimă orice urmă de credință în divinitate, au existat oameni care nu și-au pierdut mințile, ci au găsit calea adevărată. Ei nu și-au pierdut memoria, nu s-au dezorientat în situații-limită, nu au fost mancurții – idealul lui Sabitjan, nu au suferit spălarea creierelor, ci din contra, au conștientizat care este misiunea lor, cea de martir, apucând Calea Golgotei. Numai în această cheie de lectură poate fi înțeles jurnalul lui N. Steinhardt. Fericirea trebuie revelată prin formula „*coincidentia oppositorum*” a lui Nicolae Cusanus, citată de monahul de la Rohia.²¹ Detenția a însemnat *Via Dolorosa*, iar conștientizarea acestui supliciu a dus toate către Cristos. N. Steinhardt mărturisește că a intrat orb în pușcărie și a ieșit cu ochii deschiși, cunoscând lumina și fericirea: „Creștinismul este școala perfectă a contradicției și paradoxului”²², iar ieșirea din dilemă este credința în transfigurare și Înviere.

Concluzii

Citind mai multe cărți ale foștilor deținuți politici, identificăm unele particularități comune: etiologia răului o constituie încălcarea celor zece porunci divine; ideologia comunistă a fost una atee, Uniunea Sovietică a exportat sistemul opresiv în statele „eliberate”, iar cei care s-au opus „sovietizării” au fost condamnați pentru „crime de uneltire împotriva ordinii sociale”; duritatea anchetelor; multitudinea metodelor de tortură; neomenia torționarilor vs. omenia (puterea de a ierta) a mărturisitorilor. Totuși, deținuții au găsit „supapele de evadare” din carceră, prin rugăciune, ecumenism duhovnicesc, dezbateri filosofice, religioase, povestiri etc. Acolo s-au adâncit în căutarea înțelepciunii, a virtuților, a transformării ființei, a (auto)cunoașterii. În ciuda atâtor restricții și represalii, călugării și preoții, dar și oamenii de rând, au știut să-și apere credința și nu au

²¹ Nicolae STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, Editura Mănăstirii Rohia, 2005, 195.

²² *Ibidem*, 317.

negat faptul că îl slujesc pe Dumnezeu, de aceea au dat dovadă de eroismul ospitalității, au mărturisit primirea lui Isus în inimile lor, dar au și făptuit actele de curaj, care nu se justifică rațional, ci numai în temeiul credinței și al omeniei. Mărturiile purtătorilor de lumină în bezna comunistă sunt dovadă că poporul român a rezistat cu demnitate, iar credincioșii au dat partea de jertfă lui Dumnezeu, așa cum și Creatorul l-a dat pe singurul Lui Fiu să ne mântuie. De aceea, avem datoria să nu acceptăm ca omul să fie doar un număr, un CNP, așa cum a vrut „fiara roșie” să ne transforme în roboți, fără memorie și fără identitate.

Mucenicii și martirii, prin faptele lor eroice, ne amintesc de profunzimea mesajului biblic, de planul lui Dumnezeu, de lupta dintre bine și rău. Martirii au fost mieii duși pe altarul sacrificiului pentru consolidarea credinței. Secolul al XX-lea a fost epoca martiriului și a muceniei, începută de Sfântul Ștefan, primul martir. Ei devin mărturisitori ai Marelui Adevăr, ei primesc Binele, sunt gazdele bune ale harului divin, de aceea au dat dovadă de tăria de a rezista și de a-i înfrunța pe păgânii romani sau pe ateii comuniști. Mormintele martirilor devin altare de închinare, de conștientizare a necesității spiritualității, demnității și a memoriei. La fel cum primii mucenici și martiri au fost piatra de temelie a bisericii creștine în cei două mii de ani, neomartirii secolului al XX-lea reprezintă sacrificiul necesar întăririi credinței contemporanilor, al pregătirii de a intra în mileniul III, cu noi și grele încercări. Citind cărțile foștilor „învinși”, observăm că ei, spunând adevărul, ne îndeamnă să fim gazdele Luminii, Adevărului și Binelui. Chiar dacă celor din carceră li s-a refuzat cerul senin și lumina soarelui, deși s-au ascuns prin munți, prin grote și catacombe, acești eroi au reușit să-și creeze un cer înzestrat cu bogății întinse de gânduri și imagini. Aplicând parabola *bobului de grâu*, în temnițe, în beznă de neimaginat, acolo au murit unele semințe pentru a încolți și a se regenera credința, necesară altoiului divin. Istoria a dat sens metaistoriei, moartea a dat sens vieții și învierii, ideii creștine a Mântuirii. O constantă a literaturii confesive a foștilor deținuți politici este nădejdea învierii, de aceea memorialistica lor este una spirituală,

Ospitalitatea ca eroism

devenind o ancorare în atemporalitate. Timpul prigoanei este rememorat și se cerne esențialul care va trece în scriitură. Romanul *Amintiri din casa morților* se încheie cu exclamațiile referitoare la înviere: „Libertate, viață nouă, învierea din morți... Înălțătoare clipă!”²³ Oare Dostoievski, cel care își termina *Amintirile din casa morților* cu gândul la „viața nouă”, la „învierea din morți” nu se referea și la învierea societății noastre, care a hălăduit prin „casa morților” un secol întreg sau chiar și mai bine, de la umanism, până azi, răstimp în care omul a luat locul lui Dumnezeu? „Înălțătoarea clipă” poate fi și cea a redescoperirii sacrului, a oferirii ospitalității terțului ascuns, printr-un moment de revelație sau eroism, când fiecare își va reaprinde lumina în temnița proprie.

Este important să ne amintim că avem o identitate divină, că trebuie să îl imităm pe Isus, modelul nostru absolut de ospitalitate, să ne amintim că „Omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, care ne-a oferit totul, inclusiv pe singurul Său Fiu. Jertfa pentru aproapele, ospitalitatea în situații extreme este *imitatio Christi*, dovadă a supremului sacrificiu.

²³ F.M. DOSTOIEVSKI, *Amintiri din casa morților*, cuvânt-înainte, traducere și note de Tudor Arghezi, ediție îngrijită de Mitzura ARGHEZI și Traian RADU, Editura Tudor Arghezi, București, 1991, 251.

Recenzii

Charles de Foucauld, *Amitiés croisées*, coordonator Josette Fournier, Saint Léger Éditions, 2016, 300 pagini.

Născut la Strasbourg în 1858, asasinat în Sahara în 1916, Charles de Foucauld este una din cele mai frumoase figuri ale Bisericii Catolice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Viața sa, căutările spirituale, convingerile sale, dorința de a vesti Evanghelia celor mai lipsiți au făcut din el un adevărat model al discipolului care lasă totul pentru a dobândi singura bogăție, pe Cristos. Această carte este un omagiu adus călugărului, pustnicului, martirului credinței care a fost Charles de Foucauld. Prima ediție a cărții a fost rezultatul colocviului ținut în 2006 la Universitatea Catolică de Vest, Angers, cu concursul Arhivelor Departamentale Maine-et-Loire și al Academiei din Angers. Specialiștii participanți i-au încredințat Josettei Fournier sarcina de a coordona munca de reunire a contribuțiilor, adunate într-o carte de mare limpezime și valoare științifică, umană și spirituală. Prima ediție fiind epuizată, în mare parte datorită activității depuse de echipa care a propus spre beatificare dosarul fratelui de Foucauld în 2005, cititorul beneficiază acum de o a doua ediție îmbogățită cu un album de fotografii, hărți, scrisori, documente de arhivă puse la dispoziție de Elisabeth Verry, conservator al Arhivelor Departamentale Maine-et-Loire.

Contribuțiile autorilor reflectă o excelentă cunoaștere a părintelui de Foucauld, a contextului social, politic și religios în care a trăit pustnicul și a gândirii care l-a însuflețit pe misionarul ajuns în Africa pentru a propune Evanghelia sărăciei după modelul vieții ascunse, trăite de Isus în modesta sa familie din Nazaret. Aurélien Conraux, conservator al patrimoniului, deschide seria contribuțiilor la acest volum (p. 13-29), cu prezentarea interesantă a «școlii de cavalerie de

Recenzii

la Saumur, în timpul lui Charles de Foucauld». Cititorul descoperă principiile care au stat la baza întemeierii acestei școli, educația primită de militari, rolul pe care școala l-a jucat în reorganizarea armatei după 1870, profilul elevilor care ajungeau să studieze acolo, religia și practicile religioase ale viitorilor ofițeri precum și angajamentele lor politice în slujba apărării patriei. Apoi, Josette Fournier prezintă una din figurile marcante cu care a venit în contact și cu care a purtat corespondență părintele de Foucauld, Henry de Castries (1850-1927), islamist și geograf (p. 31-123). Pagină după pagină, cititorul este invitat în labirintul acestei prietenii împărțite și exprimate fie prin întâlniri, fie prin scrisori, pe care cititorul le poate, în parte, savura în această carte. După prezentarea acestei personalități atașante și prieten al lui Charles de Foucauld, doamna Fournier prezintă un studiu despre conținutul scrisorilor schimbate între pustnic și Henry de Castries (p. 125-168). Cele 48 de scrisori au fost publicate pentru prima dată în 1938 de Jacques de Dampierre, fiul adoptiv al lui de Castries. Din această corespondență cititorul poate reține preocupările celor doi, interesul lor comun pentru islam, pentru căutarea adevărului, pentru trăirea credinței, ideile lor privind marile probleme ale lumii din acea epocă: războiul, pacea, religia, societatea etc. Abatele Michel Becquart, preot diecezan la Lens, membru al «Fraternității sacerdotale Isus-Caritas», prezintă o contribuție despre «posteritatea sacerdotală a lui Charles de Foucauld» (p. 169-182). Rodul imediat al vieții și martiriului părintelui de Foucauld a fost nașterea «Fraternității sacerdotale Isus-Caritas», întemeiată de Pr. Guy Riobé (1911-1978), vicar general al Diecezei de Angers, apoi episcop al aceleiași dieceze (1963-1978). Impulsul părintelui de Foucauld era invitația la libertatea inventivității pentru a crea noi spații de celebrare a credinței și a da mărturie despre prezența Celui Înviat. Jean-Claude, preot misionar din Africa, îi face apoi cunoștință cititorului cu o altă frumoasă figură, Pr. Ludovic Girault (1853-1941), și el misionar în Africa, membru al Consiliului general al Preoților Albi din Algeria în timpul Părintelui de Foucauld (p. 183-209). Acesta era un prieten apropiat al scriitorului René Bazin pe care l-a încurajat și l-a ajutat să

Recenzii

scrie prima biografie a lui Charles de Foucauld, publicată în 1921: «Charles de Foucauld, explorator în Maroc, pustnic în Sahara». Paul Fournier propune în continuare un studiu despre această biografie realizată de Bazin, precum și despre ecourile lucrării în ziarele și revistele de la începutul anilor '20. Modelul prezentat de acest autor devine curând prieten al multor tineri, aflați în căutarea unei vieți autentice, simple, închinată celor mai înalte și mai sublime realizări. Succesul cărții ține pagina întâi câțiva ani în șir și va inspira și pe alți autori să prezinte chipul discipolului care a știut să găsească în Evanghelie un izvor nesecat pentru a-l urma pe Cristos.

În încheiere, nu pot decât să recomand lectura acestei cărți minunate, mai ales acelor care nu-l cunosc sau îl cunosc prea puțin pe Charles de Foucauld, personalitate care a lăsat moștenire Bisericii Catolice o familie spirituală, și a cărei spiritualitate îi invită pe mulți tineri și mai puțin tineri să trăiască sfaturile evanghelice, angajându-se pe drumul ascezei, al sărăciei, al curăției și al ascultării pentru a pași pe urmele lui Cristos.

Lucian DÎNCĂ

Toma de Aquino, *Expunere la „Simbolul Apostolilor”*, text reportat de Reginald de Piperno, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note de Wilhelm Dancă, Polirom 2016, „Biblioteca medievală”, 219 p.

Apariția în limba română a *Expunerii la „Simbolul Apostolilor”* a sfântului Toma de Aquino reprezintă o premieră din mai multe puncte de vedere.

În primul rând, este vorba de prima prezență în cultura românească cu o lucrare despre credință a celui mai mare gânditor al Occidentului medieval.

Recenzii

Apoi, deși Toma de Aquino a fost unul din cei mai mari magiștri medievali, model exemplar al „universitarului creștin”, *Expunerea* nu este adresată unui public universitar, ci credincioșilor obișnuiți, fiind probabil redactată nu în latina scolastică, ci în *rustica romana lingua*, o latină mai accesibilă ascultătorilor, fiind mai apropiată de limba vorbită.

Prezent în toate edițiile din *Opera Omnia* a sfântului Toma, *Comentariul la Crez* este pentru prima dată tradus în limba română, ediția bazându-se pe textul cules de Reginaldo de Piperno, secretar al Aquinatului, el însuși călugăr dominican și *lector theologiae*.

Textul este precedat de un amplu și binevenit studiu introductiv, menit să pună în lumină izvoarele teologice ale *Expunerii la Simbolul Apostolilor*, dar și să explice demersul marelui teolog. După ce trece în revistă simbolurile credinței care au stat la baza *Expunerii* sfântului Toma (simbolul de la Niceea, cel de la Constantinopol, ale căror conținuturi sunt precizate și confirmate de conciliile de la Efes și Calcedon), profesorul Wilhelm Dancă subliniază poziția de excepție deținută de sfântul Augustin printre părinții Bisericii pe autoritatea cărora sfântul Toma își fundamentează *Expunerea*. „Maestru al gândirii medievale”, Augustin este, într-un fel, și „maestrul” lui Toma. Pentru Augustin, termenul de credință are o conotație filosofică, fiind o formă de cunoaștere certă, deși de altă natură decât cunoașterea rațională. „Unind gândirea și credința, Augustin a arătat că acceptarea adevărului spus de cineva ... presupune discernământul, gândirea subiectului cunoscător” (*Introducere*, p. 26). Astfel, și credința este drum al minții, convingere pe care sfântul Toma își va întemeia întregul demers.

Tot în Studiul introductiv i se prezintă cititorului și structura *Expunerii*, caracteristică prin claritate și rigoare modelului de prelegere universitară. Precedat de o scurtă introducere și de o rugăciune de încheiere, textul se organizează în douăsprezece articole de credință, primele șase referindu-se la măreția lui Dumnezeu, ultimele șase la umanitatea lui Cristos, fiecare dintre ele fiind structurată în patru momente: 1) explicarea articolului de credință;

Recenzii

2) enumerarea erorilor contrare și a eventualelor obiecții la acel articol; 3) respingerea erorilor și obiecțiilor menționate; 4) prezentarea beneficiilor spirituale derivate din articolul de credință comentat. Recunoaștem din nou grija profesorului – devenit aici în primul rând predicator – de a se face înțeles de ascultători, oferindu-le „acoperișul... care îi acoperă pe credincioși de căldura și furtuna viciilor”, după cum spunea un alt autor medieval, Petru Cantorul.

Același respect pentru cititori și dorința de a oferi „ospitalitate maximă unui autor catolic medieval” l-au determinat pe autorul ediției de față să justifice anumite opțiuni îndrăznețe:

În primul rând, alegerea asumată de a nu „îmbrăca” un autor medieval occidental în haina limbajului teologic inspirat din liturgia slavonă, chiar dacă este mai familiară cititorului român – oferindu-i acestuia oportunitatea de a se deschide către un alt spațiu cultural. Astfel, ori de câte ori a fost posibil, au fost preferați termenii de origine latină: „încarnare”, nu „întrupare”, „Sfântul Spirit”, nu „Sfântul Duh”. De asemenea, a fost aleasă ortografia Cristos, care propune o punte de unire între forma „Cristos”, preferată de catolici, și „Hristos”, folosită de ortodocși.

Apoi, propunerea unei versiuni proprii pentru traducerea textelor din Sfânta Scriptură aduce o notă de autenticitate, sfântul Toma citând el însuși din memorie atât textul *Vulgatei* cât și texte din sfinții părinți.

În sfârșit trebuie salutată intenția profesorului Wilhelm Dancă de a-i ajuta pe teologi și credincioși să gândească adevărurile de credință „folosind un limbaj potrivit structurii limbii române, dar și capacității de recepție mintală și spirituală a omului contemporan” (*Introducere*, p. 41). Nu e oare cea mai potrivită modalitate de a-l face pe sfântul Toma de Aquino „contemporan” cu noi?

Mihaela VOICU

Recenzii

Antonio Maria Sicari, *În „Castelul interior”. Introdus de „Inaccesibilul castel – Franz Kafka vs. Tereza de Avila”*, Editura Carmelitană, Cioflăceni 2016. Traducere din limba italiană de Marius Tiba. 261 p.

O interesantă punere în ramă a uneia dintre capodoperele culturii universale (*Castelul interior* al Sfintei Tereza de Avila) ne este oferită, prin intermediul Editurii Carmelitane, de către Antonio Maria Sicari, călugăr, conferențiar și scriitor, cunoscut deja publicului românesc prin cele șapte volume ale sale de *Portrete ale sfinților* (și nu numai). Urmând poate aceeași idee de fond a portretizării, în lucrarea de față autorul caută să traseze un tablou al *Castelului* terezian recurgând la o stratagemă aparent anacronică, dar perfect justificată metodologic: paralela cu un alt castel, de astă dată al zilelor noastre, *Castelul* lui Franz Kafka.

Fără a fi o traducere în ediție critică a *Castelului* în sine (pe care o așteptăm cu nerăbdare), volumul de față își poartă cititorul într-un periplu documentat, amplu și suficient de amănunțit încât să-i dea acestuia impresia că a străbătut într-adevăr, alături de autor, Castelul. În studiul principal („În *Castelul interior* al Sfintei Tereza de Avila”, partea cea mai consistentă a volumului), autorul face o descriere sistematică a fiecăruia dintre cele șapte rânduri de lăcașuri alcătuitoare, descriere însoțită de comentarii bine fondate atât teologic, cât și spiritual, precum și de întrebări retorice menite să stimuleze meditația și introspecția. Capacitatea de receptare – indirectă – a impresionantului edificiu conceput de sfânta carmelitană este susținută totodată și de fericita idee a lui Sicari de a preceda studiul propriu-zis al *Castelului* cu un comentariu despre o lucrare cu titlu similar, dar altminteri diferită atât prin coordonatele spațio-temporale, cât și ca geneză și abordare: romanul kafkian *Castelul*. Pornind de aici, se naște o întrebare: cele două *Castele* diferă și ca obiectiv? Aceasta este,

Recenzii

într-un fel, miza întregului studiu dezvoltat de Sicari, miză despre care vom vorbi la sfârșit

După o scurtă Introducere (pp. 13-16) în care autorul explică motivele pentru care a recurs la acest procedeu neobișnuit de a prezenta o operă clasică pornind de la una modernă (și nu invers), suntem conduși în *Castelul* lui Kafka (Partea I a lucrării, „Inaccesibilul castel”, compusă din capitolele: I. Simbolul castelului; II. Metamorfoza; III. „Exilați din Sfânta Treime”; IV. O invitație poetică a lui Dumnezeu. Câteva întrebări din operele lui Franz Kafka pentru a intra în *Castelul interior* al Sfintei Tereza – pp. 17-61) Urmează Partea a II-a, „În *Castelul interior* al Sfintei Tereza de Avila” (pp. 65-253), cuprinzând o Notă introductivă la operele Sfintei Tereza de Avila (pp. 65-67), o Introducere (pp. 69-75, în care se prezintă simbolismul castelului drept cale de a accede la comuniunea cu Dumnezeu) și capitolele corespunzătoare celor șapte niveluri pe care este dispus castelul: I. Cunoașterea de sine (pp. 77-94); II. Luptă și perseverență (pp. 95-114); III. „Să învățăm gratuitatea” (pp. 115-128); IV. Reculegerea și îmbrățișarea (pp. 129-158, capitol subîmpărțit în: Partea I. Sufletul se reculege înaintea lui Dumnezeu; Intermezzo – Scurtă „metodă carmelitană” pentru rugăciunea minții; Partea a II-a. Să ne lăsăm reculeși de Dumnezeu); V. Transformarea: degenerare sau transfigurare? (pp. 159-178, urmat de un apendice: Poveste pentru cei mici – pp. 179-180); VI. Logodna spirituală (pp. 181-187); VII. Căsătoria spirituală (pp. 223-251). Volumul se încheie cu un apendice, „Soții creștini în fața «Căsătoriei spirituale»” (îndrumarea spirituală a cuplurilor fiind una dintre preocupările de predilecție ale autorului), și cu epilogul intitulat „La un pas de final”.

Spuneam mai sus că autorul – dar și cititorul – își pune întrebarea dacă în conceperea celor două castele există o identitate de obiective. Desigur, cele două lucrări diferă atât ca structură (una este un tratat de spiritualitate, cealaltă un roman) cât și ca perioadă de redactare (una aparține Evului Mediu târziu, cealaltă epocii moderne) și ca public țintă (*Castelul* Terezei era adresat, inițial, comunității ei călugărești; romanul lui Kafka – cu tente autobiografice și neterminat – este „un strigăt în pustiu” pe fondul alienării ce caracterizează o bună parte a

Recenzii

lunii contemporane. Astfel, Tereza de Avila își scria *Castelul* (numit inițial *Las moradas* – „Lăcașurile”), în 1577, din dorința de a oferi surorilor ei carmelitane un îndrumar sigur, pozitiv, pentru dezvoltarea spirituală prin intermediul slujirii și al rugăciunii, pornind de la propria (fericită) experiență interioară. *Das Schloss / Castelul* lui Kafka a fost în schimb publicat postum în 1926, fără acordul autorului și cu destule intervenții făcute de către editor. O ediție mai apropiată de manuscrisul original (și considerată ca definitivă) a apărut în 1951. Între timp sensibilitatea culturală se schimbase, devenind mai receptivă la tentele absurde: *Cântăreața cheală*, de Eugen Ionesco, se jucase în premieră cu doar un an înainte, în 1950.

În ciuda celor trei secole și jumătate care despart operele menționate, Sicari observă că „dacă vrem să respectăm cronologia, ar trebui să pornim de la Sfânta Tereza la Kafka pentru a prezenta evoluția – sau mai degrabă involuția – simbolului și a «experiențelor umane» povestite de către cei doi autori. În realitate, aproape se poate spune despre Kafka, spre deosebire de limpezimea solară a Sfintei Tereza, că trăiește încă în umbra veterotestamentară (după unii critici) sau se retrage de-a dreptul într-o anume formă a întunericului cosmic și ontologic (după alții). [...] Operele scriitorului boem [...] sunt mai degrabă un strigăt și o așteptare, decât un răspuns. De aceea *Castelul interior* al Sfintei Tereza, deși scris cu câteva secole mai înainte, continuă să aibă valoarea unui răspuns fascinant, chiar și pentru omul modern” (p. 13). Acesta este motivul care l-a determinat pe Antonio Maria Sicari să pornească în comentariul său de la Kafka, în care el vede o instanță specifică a întrebărilor cu care se confruntă omul de azi, pentru a se orienta apoi către Tereza ca răspuns valid, universal – dincolo de timp și spațiu.

Volumul lui Sicari propus spre lectură este unul intens, pe potrivă personalităților studiate, oferind un demers antrenant, bogat în trimiteri la multiple discipline: teologie, istorie, literatură, psihologie. Inițiativa Editurii Carmelitane de a publica în versiune română acest text complex, care adesea ridică probleme de terminologie și limbaj, este lăudabilă. O singură rezervă: în redarea citatelor din *Castelul*

Recenzii

interior a fost folosită ediția italiană – ceea ce înseamnă că textul terezian ne parvine prin... traducerea unei traduceri. Oricât ar fi de atrăgătoare versiunea italiană, din punct de vedere filologic, soluția aleasă rămâne până la urmă o... ispită. Așteptăm de aceea cu nerăbdare o serie de autor „Teresa de Avila”, în ediție critică, tradusă direct după originalul spaniol¹. Credem cu tărie că nicio cultură de pe glob nu ar trebui să fie lipsită de accesul în limba proprie la acest monument al spiritualității universale care este *Castelul interior*, precum și la celelalte opere ale Sfintei. Editura Carmelitană poate și trebuie să facă acest generos gest de restaurare culturală.

Liana GEHL

Thomas Merton, *Muntele cu șapte trepte*, Editura ARCB, București 2015, traducere de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, 576 p.

Thomas Merton, *Semnul lui Iona*, Editura ARCB, București 2016, traducere de Liana Gehl, 478 p.

Thomas Merton este un scriitor, teolog și mistic mai puțin cunoscut cititorilor români. În ciuda faimei sale internaționale, afirmată la scurt timp după tipărirea autobiografiei *The Seven Storey Mountain* în 1948 și sporită an de an cu noi titluri², până acum câțiva

¹ O primă ediție în limba română a *Castelului interior* a apărut deja în 2007, tot prin efortul Părinților Carmelitani Desculți, la Editura Ars Longa din Iași, în traducerea lui Christian TĂMAȘ, cu biografie, studiu introductiv și note de Părintele Tomás Álvarez.

² Merton a lăsat în urmă o enormă operă literară, însumând aproape 40 de titluri antume și peste 50 de titluri postume. Procesul de editare continuă și azi, la cincizeci de ani după moartea autorului: cel mai recent volum publicat, *The*

Recenzii

ani nu existau în limba română decât două traduceri din Merton, rămase relativ neobservate: *Noi semințe ale contemplării și Mistici creștini și maeștri Zen*.³ În 2015, cu ocazia centenarului nașterii autorului, Editura ARCB a publicat *Muntele cu șapte trepte* – traducerea autobiografiei mai sus menționate, care i-a adus celebritatea. O istorie a vocației sale până la intrarea în Ordinul Cistercian, adesea comparată cu *Confesiunile Sfântului Augustin, The Seven Storey Mountain...* a fost urmat în 1953 de *The Sign of Jonas* – o relatare plină de culoare, sub formă de jurnal, a primilor șase ani în mănăstire. Dat fiind că cele două titluri se situează într-o succesiune firească atât în planul temporal, cât și în cel al unei evoluții vocaționale, teologice și literare, Editura ARCB a considerat oportun să nu le separe, asumându-și în 2016 sarcina de a publica în limba română și acest al doilea volum, cu titlul *Semnul lui Iona*.

Se spune că pentru a vedea mai bine un lucru trebuie ori să-ți iei o anumită distanță, ori să privești de foarte aproape. Thomas Merton, călugăr trapist american, le-a făcut pe amândouă. Născut în 1915 la poalele Pirineilor, din părinți artiști de origine neo-zeelandeză și americană, a crescut și a fost educat călătorind înainte și înapoi între Franța, Anglia și Statele Unite. De formație literat, după un prim an la Cambridge își continuă studiile la prestigioasa Columbia University, cu o teză de doctorat despre poetul mistic William Blake. În același timp predă limba și literatura engleză la Colegiul St Bonaventure din orașul Olean, statul New York. Suntem în anii 1939-41 și, pentru a ajunge aici, Thomas Merton a străbătut un drum lung. Unul și mai lung îl așteaptă.

Cistercian Fathers and Their Monastic Theology (Cistercian Publications, Collegeville, Minnesota), a apărut în 2016.

³ *Noi semințe ale contemplării*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2009, traducere de Ioana TĂTARU după *New Seeds of Contemplation* (1949), și *Mistici creștini și maeștri Zen*, Editura Humanitas, București, vol. I: 2003, traducere după *Mystics and Zen Masters* (1967) de Maria-Alina MANOLESCU, Irina MARIN, Petruța-Oana NĂIDUȚ; vol. II: 2004, traducere de Sorana CORNEANU, Irina MARIN ș.a.

Recenzii

Cele două volume *Muntele cu șapte trepte* și *Semnul lui Iona* se plasează, cu greutate aproape egală, înainte și după această perioadă aflată, conform expresiei dantești, *nel mezzo del camin di nostra vita*. După o copilărie mitică împărțită între Long Island (azi cartier aglomerat al New Yorkului, dar pe atunci abia un târgușor), Insulele Bermude și sătucurile medievale din sudul Franței, Merton își face studiile liceale și un prim an de facultate în Anglia – perioada cea mai întunecată a vieții sale, cum o va numi el însuși. Din această perioadă datează prima experiență religioasă – întâlnirea în 1933 cu mozaicurile bizantine din vechile bazine ale Romei – care însă va rămâne mult timp latentă. Următorii șase ani, până la intrarea oficială în Biserica Catolică, vor fi un vârtej continuu în care, grație unor întâlniri providențiale, Merton trece de la agnosticism și filo-comunism la o descoperire tot mai profundă a vieții spiritului, ce va culmina cu intrarea sa în mănăstirea trapistă *Our Lady of Gethsemani*, din Kentucky, în data de 10 decembrie 1941. Aceasta este materia *Muntelui cu șapte trepte*, o carte doctă, extrem de bogată în referințe istorice, teologice, literare etc., dar care se parcurge cu viteza unui roman și la sfârșitul căreia cititorul nu poate decât să exclame: „Cu adevărat, există Dumnezeu!”.

Precedat de un Cuvânt înainte semnat de părintele Marius Taloș SJ și o Introducere la ediția aniversară a celebrului editor Robert Giroux, *Muntele* este structurat în trei părți⁴, corespunzând celor trei mari etape ale vieții lui Merton de până atunci, și se încheie cu un epilog magistral – *Meditatio pauperis in solitudine* –, ce i-a câștigat autorului faima de profet. Reflectând asupra drumului parcurs și proiectându-se în cel viitor, Merton închipuie un monolog adresat lui de către Dumnezeu, care îi spune tânărului novice plin de zel și

⁴ Partea I: cap. 1. *Jocul de-a prizonierii*; cap. 2. *Sfânta Fecioară a Muzeelor*; cap. 3. *În chinurile iadului*; cap. 4. *Copiii din piață*; Partea a II-a: cap. 1. *Cu preț mare*; cap. 2. *Apele împotrivirii*; Partea a III-a: cap. 1. *Nordul magnetic*; cap. 2. *Nordul adevărat*; cap. 3. *Vulcanul adormit*; cap. 4. *Gustul dulce al libertății*.

Recenzii

îndrăgostit de vocația sa aceste cuvinte (și, paradoxal, ele chiar aveau să se împlinească aproape *ad litteram*):

„Vei avea daruri, însă te vor zdrobi cu povara lor. Vei afla plăceri în rugăciune, dar ele te vor îngreșoșa și vei fugi de ele.

Și, după ce vei fi lăudat un pic și iubit un pic, îți voi lua toate darurile, toată iubirea și toată lauda, și vei fi cu totul uitat și părăsit, vei fi un nimic, ceva mort, lepădat. Iar în ziua aceea, vei începe să stăpânești singurătatea pe care o dorești de atâta vreme. Iar singurătatea ta va aduce un rod imens în sufletele unor oameni pe care nu-i vei vedea niciodată pe pământ.

Nu întreba când va fi aceasta, sau unde va fi, sau cum va fi: pe un munte, într-o închisoare, într-un pustiu, într-un lagăr de concentrare, într-un spital sau la Gethsemani. Nu are importanță. Așa că nu mă întreba, pentru că nu am de gând să-ți spun. Nu vei ști până când nu te vei afla acolo.

Dar vei gusta singurătatea adevărată a angoasei și a sărăciei mele, și te voi călăuzi la înălțimile bucuriei mele, și vei muri în mine, și vei găsi toate în milostivirea mea care te-a creat pentru acest scop și te-a adus din Prades la Bermuda la St Antonin la Oakham la Londra la Cambridge la Roma la New York la Columbia la Corpus Christi la St Bonaventure la Abația cisterciană a sărmanilor care trudesc în Gethsemani:

Ca să ajungi fratele lui Dumnezeu și să înveți să-L cunoști pe Cristosul oamenilor arși.” (Muntele..., pp. 573-574).

Semnul lui Iona reia povestirea de unde o lasă *Muntele*, dar nu așa cum ne-am aștepta, în culori sumbre, ci într-o revărsare de trăiri, detalii, experiențe și revelații cât se poate de tipice, cum spuneam, unui îndrăgostit. Un îndrăgostit de Dumnezeu, pe care Merton îl întâlnește: 1. în frumusețea dulce, dar și aspră, a naturii, cu schimbările ei de la un anotimp la altul; 2. în succesiunea timpurilor liturgice și a sărbătorilor religioase, cu rugăciunea lor specifică, prin care tânărul călugăr se simte conectat la pulsul acestui organism imens

Recenzii

care este Biserica, Trupul lui Cristos; 3. în studiile și lecturile care îi revin, ca novice, și pe care le asimilează cu aviditate pentru a ni le transmite apoi nouă într-o efervescentă de păreri, reacții și asocieri inedite; și, în sfârșit, 4. în relația cu confrății, dar și cu sine însuși, marcată mai ales de tăcere – interioară și exterioară – dar și de conflicte, răzvrătiri, urmate de înțelegeri profunde, concilieri, mângâiere.

Interiorul unei abații trapiste va rămâne probabil mereu inaccesibil celor mai mulți dintre noi, dar harul de povestitor, umorul, onestitatea și profunda înțelegere spirituală cu care Merton ne poartă prin primii săi ani (de la voturile perpetue, la hirotonirea preoțească, la numirea sa ca maestru de scolastici), sunt profund edificatoare tocmai pentru că transmit o experiență religioasă fundamentală, în care fiecare se poate regăsi, dincolo de circumstanțe. Astfel, încă de la început, autorul remarcă, explicând semnificația titlului:

„Semnul făgăduit de Isus generației care nu L-a înțeles a fost «semnul lui Iona profetul», adică semnul propriei Sale Învieri. Viața fiecărui călugăr, a fiecărui preot, a fiecărui creștin este însemnată cu semnul lui Iona, căci cu toții trăim prin puterea Învierii lui Cristos. Dar simt că viața mea este în special pecetluită cu acest mare semn, pe care Botezul și jurămintele călugărești și sfințirea mea preoțească l-au înscris cu fier roșu până în măduva ființei mele, căci la fel ca și Iona mă găsesc eu însumi călătorind către destinul meu în pântecul unui paradox” (*Semnul lui Iona*, p. 6).

Volumul se deschide cu un Prolog (*Drumul spre Ninive*), urmat de șase părți (*Voturile solemne; Moartea unui abate; Hirotonirea; La altarul lui Dumnezeu; Balena și vrejul; Semnul lui Iona*) și se încheie și de astă dată cu un epilog magistral, *Straja focului, 4 Iulie 1952*, caracterizat de Jaques Maritain drept „cea mai frumoasă pagină a literaturii secolului XX”. Pentru a facilita receptarea de către cititorii români, mai puțin familiarizați atât cu autorul, cât și cu aspectele practice și teologice specifice vieții într-o mănăstire catolică preconciliară, volumul este însoțit de un bogat aparat critic: tabel

Recenzii

cronologic, note de subsol legate mai ales de istoria bisericească (dar și de Războiul Rece pe al cărui fundal se derulează anii relațiați în carte), anexe cuprinzând lista abaților Mănăstirii Gethsemani, harta și programul abației în vremea lui Merton, precum și un glosar de termeni religioși și un index de nume proprii în care vom regăsi, cu surprindere, personalități din toate timpurile și de pe toate meridianele.

Necesitatea unui astfel de aparat critic este consecința directă a vastului bagaj cultural pe care Thomas Merton îl pune aici în joc, dar și a multitudinii de contacte personale pe care autorul le-a întreținut de-a lungul întregii vieți. Când, la vârsta de douăzeci și șapte de ani, Merton lua drumul abației trapiste în care avea să-și petreacă exact tot atâția ani (va muri la 10 decembrie 1968), el nu-și dorea decât să se îngroape într-o tăcere adâncă, uitat de toți, în liniște cu Dumnezeuul său. Nu știa atunci că dubla sa vocație – de călugăr și de scriitor – îl va plasa în schimb drept în centrul atenției publice, dar și în inima Bisericii, cărei îi va putea face astfel o radiografie lucidă și totodată pasionată, critică și totodată întrețesută de speranță teologală.

Ca membră a echipei editoriale, mă simt fericită că am putut media redarea acestor două importante documente de cultură catolică (citește „universală”) în limba română. Mă simt, totodată, recunoscătoare pentru privilegiul de a fi lucrat alături de Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu și părintele Marius Talos SJ: umorul lor, răbdarea, acribia științifică, dar și curiozitatea mereu trează ne-au ajutat să trecem peste toate hopurile unui text adesea dificil. Doresc de asemenea să exprim, pe această cale, mulțumirile noastre Centrului Thomas Merton de la Universitatea Bellarmine, Kentucky, și Abației Gethsemani, care ne-au pus la dispoziție informații specifice legate de contextul în care au fost scrise și publicate cele două cărți.

Liana GEHL

Recenzii

„Patria mea este cerul”: Teofila Macarie, *De strajă la far*, Editura TracusArte, București 2016, 96 p. Aprecieri critice: Mihai Zamfir, Simona Grazia Dima.

„Patria mea este limba portugheză”, scria Fernando Pessoa în 1931. „Limba română este ca o duminică... Limba română este patria mea”, avea să spună câteva decenii mai apoi Nichita Stănescu. De cunoscut, nu s-au cunoscut. Poate Nichita al nostru să fi citit pe undeva cuvintele lui Pessoa, dar cu siguranță nu l-a copiat. Mai degrabă e vorba aici, la fiecare dintre cei doi poeți, de un crez profund, existențial.

„Patria mea este... cerul”, ar spune în schimb autoarea volumului de față. Fără a dezice nicio iotă din afirmațiile antecesorilor săi (ci, dimpotrivă, înglobându-le plener!), poeta Teofila Macarie se plasează astfel în lungul șir al celor care, pentru a cuceri veșnicia, au vrut să lase în urmă totul închizându-se între ziduri de mănăstire.

Pe când lumea pășea pragul dintre milenii, Teofila Macarie a simțit că venise și pentru ea ceasul unei mari treceri. Absolvisese de câțiva ani Conservatorul, secția harpă, și făcea parte din două proeminente orchestre bucureștene. Avea ambiții mari, se pregătea intens. Însă firea ei sensibilă, de artistă, atât de obișnuită să rezoneze la vibrațiile muzicii, nu a putut să nu rezoneze și la evenimentele tragice care au marcat cumpăna dintre veacuri. „Am auzit strigătul lumii” (cf. Deuteronom 26,7). „Și am spus: iată, vin!” (Psalmul 39, 8a).

Teofila Macarie a renunțat atunci la cariera muzicală, a plecat din patria pe care o îndrăgea, din sânul casei părintești – și a intrat într-un claustru, într-un loc aflat departe și aproape deopotrivă: Roma, Cetatea Eternă. În ciuda gravității, alegerea nu a rupt-o însă de țară, căci prin așezarea mănăstirii Teofila a recuperat legătura cu patria la un alt nivel: prin limba și sângele strămoșilor latini. Nici legătura cu Biserica din copilărie nu s-a rupt, ci a apropiat-o mai mult de centrul ei. Geografic vorbind (dar și spiritual, prin numele pe care și l-a luat ca mireasă a Domnului, „Maria a Euharistiei”), Teofila nu s-a rupt o clipă nici de toți cei ai ei: de părinți și frați, de colegi și prieteni, de imaginarul colectiv – și poetic! – românesc, cu dorurile, nemulțumirile, luptele și izbânzile sale.

Recenzii

Căci pe toate acestea, de mai bine de zece ani, ea le poartă zi de zi în rugăciune, precum și în lungile ceasuri de veghe din noapte.

Nu s-a rupt, Teofila Macarie, nici de limba străbună – căci deși între zidurile mănăstirii româna nu se vorbește deloc, ea nu numai că și-a păstrat intactă legătura cu idiomul patriei, ci, mai mult, iată că acesta s-a transformat într-o a doua vocație artistică – în poezie! O poezie născută din dorul după Cuvântul Veșnic, dar tradusă de fascinația puterii – umile – pe care o conțin în ele cuvintele deprinse de pe buzele mamei. Căci dacă patria Teofilei este cerul, poezia – fiecare dintre poeziile ei – este încă o treaptă plămădită din lutul primit de la părinți, întru alcătuirea scării care duce la cer. O scară pe care Teofila o ridică, trudnic, nu doar pentru sine, ci și pentru noi toți, dacă vom dori a o parcurge.

Acestea ar fi... nu temele volumului de față (și al celorlalte două care îl preced⁵), ci materia din care s-au născut, substanța care alimentează focul incandescent al inimii. Cât despre teme – sau mai degrabă motive – ele sunt cele simple și dintotdeauna: o livadă cu fân cosit, un cer înstelat, tăcerea zidurilor (și a oamenilor), când Cel Preaiubit se ascunde; curajul nesăbuit și bucuria fără margini atunci când El revine... Și adorația, adorația până la capăt, cu genunchiul plecat, în fața Creatorului. Iată doar un exemplu – poemul introductiv „Cuvântul și cuvintele”:

Încă nu se crăpase de ziuă când
tu ai avut primul cuvânt
și eu m-am trezit
cu tine în gând

cu pasiunea sfintelor
ce te căutau
în umbra mormintelor

⁵ *Tu și dorința de tine*, Editura ARCB, București 2011; *Știu în cine am crezut*, Editura ARCB, București 2013.

Recenzii

să contemplan Cuvântul
ce mi-a trezit
și viața și gândul

nestingherită
de larma cuvintelor
care-și agită
luciul veșmintelor
și timpul ni-l omoară
din zori până-n seară.

Iar în clipa cea clară
când toate cuvintele
își lasă veșmintele
am s-aștept până când
vor luneca adormite
în tăcere pe rând

și-atunci tu vei avea
ultimul cuvânt
și eu am s-adorm
cu tine în gând

cu pasiunea sfintelor
în umbra mormintelor
nestingherită
de larma cuvintelor.

Poate părea experiența cuiva izolat, care a plecat dintre noi, care nu ne (mai) privește. Dar adevărul e că la fiecare poem citit ne regăsim, obsedant, pe noi înșine. Spun „obsedant” pentru că, odată citită o poezie sau alta, ea se va prinde de tine, o vei învăța fără să vrei pe de rost, și vei simți nevoia să o reiei, iar și iar. Ca pe un drog. Însă un drog benefic, ce

Recenzii

vindecă și unește, prin darul rostirii, cerul cu pământul, pe om cu Dumnezeuul său.

Volumul se încheie cu două prețioase aprecieri critice, din partea profesorului și criticului literar Mihai Zamfir (*O altitudine de incandescență*) și a poetei Simona Grazia Dima (*Jurnalul unui suflet religios*). Câteva spicuiuri:

„Am luat cartea cu o oarecare neîncredere; și de aceea am fost foarte plăcut impresionat când am descoperit câteva poeme extraordinare din punct de vedere literar. Ele se sprijină pe o vocație religioasă și sunt în același timp poeme intens religioase. De data aceasta credința a reușit să se transforme în vers, în text, în poezie, adică a devenit ceva neobișnuit și, la nivelul nostru, inedit. Tema, unică, e tema unirii cu Dumnezeu. Este tema, obsesivă, a aproape tuturor poeziilor din acest volum... Ceea ce e impresionant la această poetă până acum necunoscută, Teofila Macarie, este faptul că ea poartă în sine o mulțime de reziduuri din viața anterioară. Poartă, mă rog, în inimă un tangou, poartă în minte o sală de muzică simfonică goală, în care cântă o pianistă izolată, poartă în minte *Zaraza* cântată la pian, poartă în minte, să zicem, *Iarba verde de acasă*, poartă o vagă nostalgie a Basarabiei, nenumită, dar vizibilă, și o mulțime de alte reziduuri de natură umană – pre-clausturală, de dinaintea intrării în claustru, înaintea transformării în soră, în mireasa Domnului. Toate aceste trăiri anterioare sunt rând pe rând descojite, eliminate, date de-o parte, în favoarea unicei vocații de bază, care este aceea a glorificării lui Dumnezeu. Într-o carte cu așa de multe poezii sunt în jur de nouă sau zece antologice, iar pentru a certifica un poet, atât e mai mult decât necesar.” (Mihai ZAMFIR)

„Atribui acestei poezii, împreună cu meritul estetic, o foarte mare valoare în sfera credinței, o perfectă coerență din punct de vedere doctrinar. Deși acest cuvânt poate surprinde în cazul unei cărți de poeme, îl folosesc în deplină cunoștință de cauză: lirismul poetei izvorăște din asumarea legământului religios cu un total angajament, cu o neprecupețită devoțiune... Misterele poeziei ne pot apropia, neîndoielnic, de credință, ne pot transpune în stările înalte ale spiritului.

Recenzii

V-o recomand pe Teofila Macarie, care, sub acest pseudonim – ipostaziind un nobil recipient al iubirii de Dumnezeu – își exprimă în modalitatea poeziei parcursul pe *Via Sacra*, demn de admirație și întrutotul exemplar.” (Simona Grazia DIMA)

Liana GEHL

Noutăți editoriale

Am primit la redacție următoarele cărți:

1. Dănuț Doboș, Tereza Sinigalia, *Catolicii din Câmpina. 160 de ani de prezență pe Valea Prahovei*, Colecția Monografii, Ed. ARCB, București, 2016, 231 p.

Cartea prezintă parohia romano-catolică din Câmpina, trasând un istoric al acesteia prin intermediul unor figuri de parohi, precum și al unor mărturii și articole de presă. Este analizată și existența bisericii în secolul al XX-lea, precum și astăzi. Prezintă și un impresionant grupaj de fotografii care ilustrează viața parohiei de-a lungul timpului.

2. Daniela Mare, *O școală la răscrucea istoriei: Pitar Moș 1856-1948*, Colecția Monografii, Ed. ARCB, București, 2016, 319 p.

Volumul este dedicat prezentării Institutului Sfânta Maria din perioada 1856-1948, cu o accentuare asupra școlii din Pitar Moș, în cadrul căreia surorile din „Congregatio Jesu” au desfășurat o importantă activitate educativă, cu răsunset până în zilele noastre. Cartea cuprinde mărturii ale unor foste eleve și evocarea unor figuri care au exercitat o influență puternică asupra Institutului, precum și un număr impresionant de documente fotografice.

3. Eduard Giurgi, *Creația în opera Sfântului Augustin*, Editura ARCB, București, 2016, 83 p.

Lucrarea este structurată în cinci capitole și tratează pe rând despre Creator, apoi despre creație, despre Providența divină care stă la baza conservării și guvernării lumii, despre crearea omului, despre paradisul terestru și păcatul originar, având ca fundament două lucrări importante din opera Sfântului Augustin, „Confesiuni” și „Cetatea lui Dumnezeu”.

Noutăți editoriale

4. Eduard Giurgi, *Văile și piscurile credinței. Predici într-un an liturgic*, Editura ARCB, București, 2016, 286 p.

Predicile sunt structurate pe parcursul unui an liturgic pornind de la sărbătoarea Cristos, Regele Universului, din anul 2014 (anul A) și încheindu-se cu aceeași sărbătoare din anul 2015 (anul B). Fiecare zi liturgică (duminică sau sărbătoare) cuprinde înaintea predicii și textele biblice specifice de la Liturgia Cuvântului.

5. Cristina Mareș, *Toată frumoasă ești, Marie! Florilegiu în cinstea Maicii Domnului*, Ed. ARCB, București, 2016, 77 p.

Această culegere de citate extrase din operele importante ale unor autori creștini, dedicată Sfintei Fecioare Maria, pornește de la referințele din textul evanghelic cu privire la Maica Domnului și urmărește apoi, în privința structurii, câteva invocații din rugăciunea „Toată frumoasă ești, Marie!”.

6. Arnaldo Pangrazzi, *Căi spre libertate. Eneagrama ca teorie a personalității*, trad. Marina Bîlha, Ed. ARCB, București, 2016, 223 p.

Prin această carte, autorul prezintă eneagrama, o teorie a tipurilor de personalitate, ca metodă de autocunoaștere și dezvoltare personală. Explicațiile sale sunt însoțite de numeroase desene și scheme, care fac ca demersul autorului să fie ușor de urmărit.

7. Hans Urs von Balthasar, *Creștinul și frica*, trad. Lorin Ghiman, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2016, 111 p.

Lucrarea acestui important teolog din secolul al XX-lea este structurată în trei capitole: „Cuvântul lui Dumnezeu și frica”; „Creștinul și frica”; „Esența fricii”. Fiind un studiu teologic despre

Noutăți editoriale

frică, autorul pornește de la Sfântă Scriptură pentru a analiza mai departe sensul și limitele fricii, precum și esența ei.

8. Hans Urs von Balthasar, *De nu veți deveni precum acest copil*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2016, 88 p.

Cartea de față este ultima dintre scrierile autorului, în care acesta își propune, având ca punct de plecare recomandarea lui Isus de a deveni ca pruncii pentru a putea intra în Împărăția Cerurilor, să traseze pentru cititorii săi un drum de conștientizare a primatului stării de copil care include etape precum ce înseamnă a deveni copiii lui Dumnezeu, a trăi ca niște copii ai lui Dumnezeu, a fi copil înainte de toate.

9. Pierre Descouvemont, *Ghidul dificultăților credinței catolice*, trad. Georgeta-Ica Lazăr, Ed. Sapientia, Iași, 2016, 548 p.

Volumul este structurat în 36 de capitole ale căror titluri sunt majoritatea sub formă de întrebări la care răspunsurile se prezintă urmărind obiecții și argumente. Din loc în loc sunt date citate mai ample din scrieri teologice și de spiritualitate, iar fiecare capitol conține o bibliografie pentru aprofundarea temei propuse. La sfârșit se găsește un indice de autori și unul de teme.

10. Thomas Merton, *Semnul lui Iona*, trad. Liana Gehl, Ed. ARCB, București, 2016, 478 p.

Cartea, definită de autor drept „o culegere de note și meditații personale”, este continuarea la „Muntele cu șapte trepte”, structurată tot sub formă de jurnal, care se întinde pe o perioadă de șase ani, din decembrie 1946 până la 4 iulie 1952. Prezintă la început un tabel cronologic, iar la sfârșit un glosar de termeni și un index de nume.

Noutăți editoriale

11. YOUCAT, *Carte de rugăciuni pentru tineri*, ed. îngrijită de Georg von Lengerke și Dörte Schrömgies, trad. de Pr. Liviu-Narcis Matieș, Ed. Sapientia, Iași, 2016, 175 p.

Această carte de rugăciuni bogat ilustrată este și un ghid de rugăciune alcătuit pentru două săptămâni dar și o culegere de rugăciuni „vechi și noi”.

12. Raniero Cantalamessa, *Chipul milostivirii. Mic tratat despre milostivirea divină și omenească*, trad. Pr. Eduard Soare, Colecția Spiritualitate, 45, Ed. Sapientia, Iași, 2016, 169 p.

Milostivirea, înțeleasă ca sentimentul pe care Dumnezeu îl are față de creaturile sale și ca sentimentul pe care creaturile trebuie să îl aibă unele față de altele, este prezentată în acest tratat, care a apărut în Anul Milostivirii instituit de Papa Francisc, urmărind manifestările ei în istoria mântuirii și în Cristos, precum și mijloacele prin care ajunge la noi prin sacramentele Bisericii. Milostivirea este văzută ca dar, ca obligație, dar și ca datorie.

13. Michel Roussin, *Pe urmele generalului Berthelot*, trad. Mădălina Dima, Ed. Sapientia, Iași, 2016, 257 p.

Volumul realizat sub formă de roman redă în 18 capitole rolul esențial al misiunii generalului Berthelot în România în timpul Primului Război Mondial.

14. Daniela Bulai Mărtișcă, *Aripi spre soare*, Ed. Sapientia, Iași, 2016, 225 p.

Autoarea prezintă aceste poezii religioase ca instrumente de rugăciune, fiindcă sunt izvorâte din credința ei în Dumnezeu. Cartea are drept moto următoarele cuvinte: „Poezia e ca o fereastră deschisă,

Noutăți editoriale

te ajută să privești stelele, să ajungi la ele, să le admiri și chiar să fii una dintre ele”.

15. John Powell, *De ce mi-e teamă să-ți spun cine sunt*, trad. Iudita Iacob, Pr. Iosif Iacob, Ed. Sapiientia, Iași, 2016, 112 p.

În această carte autorul oferă un instrument care poate fi utilizat în vederea realizării autorevelării și dobândirii unei comuniuni depline. Pornind de la înțelegerea condiției umane, continuând cu creșterea ca persoană, relațiile interpersonale, criteriile și efectele comunicării sentimentelor, emoțiile și mecanismele apărării eului, autorul încheie cu un dicționar de jocuri și roluri.

Cronică

Anul 2016

În ziua de 16 ianuarie 2016 a avut loc „Colloquium on Joshua, Qoheleth and Deuteronomy” la care au participat doctoranzi ai Facultății precum și ai Facultății de Teologie din Chur (Elveția): Andri Casanova (Joshua), Katrin Allmendinger (Qoheleth), Victor-Lucian Georgescu (Deuteronomy). Comunicările au fost susținute în limba engleză.

În zilele de 4 și 5 martie 2016 a avut loc conferința internațională intitulată „Religie, sacru și ospitalitate” organizată de Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din București, împreună cu Council for Research in Values and Philosophy, Catholic University of America, Washington D.C., și Institutul Teologic Romano-Catolic din București. În cele două zile de conferință au fost prezentate în total 58 de comunicări în limbile română, franceză și engleză de către conferențieri de la universități din București și din alte orașe din țară (Iași, Constanța, Craiova), precum și din alte țări (Elveția, Belgia, China, Germania, Israel, Egipt, Iran, Rusia, Kazakhstan). Enumerăm câteva dintre ele: Olga Burukina (Moscova): *Limitations to European Hospitality in the New Political Paradigm*; Ionut Untea (Franța): *Hospitality and the Religions of Humanity: from Clashes of Civilizations to the Enlargement of the Human Family*; Martin de la Croix Melin (Cluj Napoca): *Hospitalité et Bien Commun*; Adanna James (Belgia): *Real Hospitability and Nowadays Crisis of Refugees*; Zhao Sikong (China): *Spiritual Resources for Hospitality regarding Migrant Peasant Workers: The Chinese and Eastern European Cases*; Seyed Javad Miri (Iran): *The Question of Hospitality in Sufism. A Glance at Abolhassan Kharraqani's Conception of the "Other"*; Anatoliy Kosichenko (Kazakhstan): *To what extent can rely on religious ideals solving the problems of mass migration in Europe today?*

Cronică

În perioada 7-8 aprilie 2016 s-a desfășurat conferința „Mama. Tata. Copiii abandonati din România”. În total au fost susținute 19 comunicări. Enumerăm câteva dintre ele: Daniela Mare (Universitatea București), *Orfan sau abandonat? Statutul copilului fără părinți în comunitatea religioasă*; Violeta Pușcașu (Universitatea „Dunărea de Jos”, Galați): *Metamorfozele protecției copilului în perioada postcomunistă în Galați*; Eugen Baican (Universitatea Babeș-Bolyai): *Copilul și familia între protecția copilului și poliția copilului*; Lorena Valeria Stuparu (Academia Română), *Misiunea salvatoare a copilului divin (Arhetipul orfanului în literatura secolului XX)*; Andreea Vlădescu (Universitatea Spiru Haret), *Ipostaze ale condiției orfanului în secolul al XIX-lea. Extremele: Oliver Twist și Tom Sawyer*.

În ziua de 15 aprilie 2016, a avut loc conferința anuală a secțiunii române a Societății Internaționale Toma de Aquino (SITA). Tema conferinței a fost „Aristotel și Toma de Aquino”. Au fost în total 17 comunicări, iar participanții au fost de la diferite universități din țară și străinătate. Amintim câteva dintre titlurile comunicărilor: Bernard Hubert (Institutul Catolic din Caen, Franța), *Jacques Maritain et Aristote*; Claire Bressolette (Montpellier, Franța), *Intuiția în filosofia lui Jacques Maritain: moștenire aristoteliciană aprofundată sau reconfigurată?*; Wilhelm Dancă (Universitatea București), *Comentariul la Metafizica lui Aristotel. Despre determinism și providență*; Florina-Rodica Hariga (Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași), *Fragmente de etică aristotelică privind conceptul „akrasia” și posibilitatea educării voinței*; Andrei Bereschi (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj Napoca), *Morfologia politică aristotelică în două modele medievale: Toma din Aquino și Dante Alighieri*.

În data de 21 aprilie 2016 s-a desfășurat „Ziua Porților Deschise”, ocazie cu care cei interesați au putut vizita clădirea facultății și au putut afla detalii despre specializările din cadrul facultății.

Cronică

Pe 26 mai 2016, Arhiepiscopul Agostino Marchetto, din Cetatea Vaticanului, a susținut conferința „Reformă (sau ruptură?) și reînnoire în Biserică, astăzi”.

Luni, 7 noiembrie, după încheierea Campaniei „40 de zile pentru viață” desfășurate în perioada 28 septembrie – 6 noiembrie în București, a avut loc o sesiune de mărturii aduse de persoanele care au vegheat în stradă în timpul campaniei, urmată de o dezbatere cu întrebări, sugestii și propuneri.

Chronicle

Year 2016

On 16th January 2016 we organised the „Colloquium on Joshua, Qoheleth and Deuteronomy”, which reunited PhD students from both our Faculty and from the Faculty of Theology in Chur (Switzerland): Andri Casanova (Joshua), Katrin Allmendinger (Qoheleth), Victor-Lucian Georgescu (Deuteronomy). The papers were presented in English.

During 4th and 5th March 2016 we hosted the international Conference “Religion, Hospitality and the Sacred” organised by the Faculty of Roman-Catholic Theology, the University of Bucharest, the Council for Research in Values and Philosophy, Catholic University of America, Washington D.C., and the Roman-Catholic Theological Institute in Bucharest. During these two days 58 papers were presented in Romanian, English and French by lecturers from various universities in Bucharest and other Romanian cities (Iasi, Constanta, Craiova), as well as from other countries (Switzerland, Belgium, China, Germany, Israel, Egypt, Iran, Russia, Kazakhstan). We mention several names: Olga Burukina (Moscow): *Limitations to European Hospitality in the New Political Paradigm*; Ionut Untea (France): *Hospitality and the Religions of Humanity: from Clashes of Civilizations to the Enlargement of the Human Family*; Martin de la Croix Melin (Cluj Napoca): *Hospitalité et Bien Commun*; Adanna James (Belgium): *Real Hospitality and Nowadays Crisis of Refugees*; Zhao Sikong (China): *Spiritual Resources for Hospitality regarding Migrant Peasant Workers: The Chinese and Eastern European Cases*; Seyed Javad Miri (Iran): *The Question of Hospitality in Sufism. A Glance at Abolhassan Kharaqani's Conception of the "Other"*; Anatolii Kosichenko (Kazakhstan): *To what extent can rely on religious ideals solving the problems of mass migration in Europe today?*

During 7th and 8th April 2016, we organised the conference entitled “Mother. Father. Abandoned Children in Romania”. There

Chronicle

were presented 19 papers, among which: Daniela Mare (University of Bucharest), *Orphan or Abandoned? The Status of Children without Parents within the Religious Community (Orfan sau abandonat? Statutul copilului fără părinți în comunitatea religioasă)*; Violeta Pușcașu (University "Dunărea de Jos", Galați): *The Methamorphoses of Child Protection in the Post-Communist Period in Galati (Metamorfozele protecției copilului în perioada postcomunistă în Galați)*; Eugen Baican (University Babes-Bolyai): *The Child and the Family between Child Protection and Child Police (Copilul și familia între protecția copilului și poliția copilului)*; Lorena Valeria Stuparu (Romanian Academy), *The Salvific Mission of the Divine Child – the Archetype of the Orphan in the 20th Century Literature (Misiunea salvatoare a copilului divin (Arhetipul orfanului în literatura secolului XX))*; Andreea Vlădescu (University Spiru Haret), *Hypostases of the Orphan in the 19th Century. Extremes: Oliver Twist and Tom Sawyer (Ipostaze ale condiției orfanului în secolul al XIX-lea. Extremele: Oliver Twist și Tom Sawyer)*.

On 15th April 2016 we organised the annual conference of the Romanian section of the International Society *Thomas Aquinas* (SITA). The theme of the conference was *Aristotle and Thomas Aquinas*. There were presented 17 papers, the participants belonging to various universities from our country and abroad. We mention several of the titles: Bernard Hubert (The Catholic Institute of Caen, France), *Jacques Maritain et Aristote*; Claire Bressolette (Montpellier, France), *Intuition in Jaques Maritain's Philosophy: Aristotle's Inheritance Deepened or Restructured? (Intuiția în filosofia lui Jacques Maritain: moștenire aristoteliciană aprofundată sau reconfigurată?)*; Wilhelm Dancă (University of Bucharest), *Commentary on Aristotle's Metaphysica. About Determinism and Providence (Comentariul la Metafizica lui Aristotel. Despre determinism și providență)*; Florina-Rodica Hariga (University „Al. I. Cuza”, Iași), *Fragments of Aristotelian Ethics on the Concept of Akrasia and the Possibility of Educating*

Chronicle

One's Will (Fragmente de etică aristotelică privind conceptul „akrasia” și posibilitatea educării voinței); Andrei Bereschi (University Babeș-Bolyai, Cluj Napoca), Aristotle's Political Morphology in Two Medieval Models: Thomas Aquinas and Dante Alighieri (Morfologia politică aristotelică în două modele medievale: Toma din Aquino și Dante Alighieri).

On 21st April 2016 we hosted the event known as *The Day of Open Gates*, an opportunity for those interested to visit the building of our faculty and to learn further details about the specialisations available in our faculty.

On 26th May 2016, Archbishop Agostino Marchetto, from the City of Vatican, delivered the conference *Reform (or Rupture) and Renewal in Today's Church*.

On Monday 7th November, after the closing of the Campaign *40 Days for LIFE*, which took place in Bucharest from 28th September to 6th November, there was organised a session of testimonials from the persons who participated in this event, session followed by an open debate with questions, suggestions and proposals.

