

Identitatea greco-catolică (II). Modelul traducerii

Résumé

Mgr. Octavian Bârlea est une figure importante de l'exil roumain grec-catholique, éditeur de la revue *Perspective* (Munich). Dans les articles et études parues dans la revue, l'auteur propose un regard croisé sur l'histoire confessionnelle des grecs-catholiques et des orthodoxes en Roumanie. Une vue similaire, mais plus développée, offre l'analyse ricœurienne de la relation entre identité et altérité. Je transpose ici les catégories du philosophe français dans le champs des rapports interconfessionnelles, en soulignant la pertinence du modèle de la traduction.

La începutul anilor 90 – așadar la scurtă vreme de la evenimentele europene ale anului 1989 – filosoful francez Paul Ricœur a dedicat un studiu fundamentului cultural al construcției europene, intitulat „Care este noul ethos al Europei ?”¹. El aborda atunci problematica identității și a alterității culturale prin prisma a trei modele posibile : cel al traducerii, cel al memoriilor încrucișate și, în sfârșit, cel al iertării².

Preluând sugestiile filosofului francez, voi verifica în continuare pertința modelului traducerii, transpus de data aceasta în zona dialogului interconfesional, mai precis în relația dintre ortodocși și greco-catolici în România, din postcomunism înapoi la momentul Unirii religioase. Desigur că această operație necesită anumite remanieri conceptuale pentru a putea fi efectuată în mod plauzibil și pentru ca paradigma propusă să-și găsească adecvarea în obiectul însuși al cercetării. Astfel, voi sublinia și prezența unor factori care perturbă comunicarea normală în cadrul dialogului interconfesional, ideea ricœuriană a *traducerii* combinându-se în acest caz în mod esențial cu realitatea *separării* confesionale, ca dat al unei posibile evoluții ulterioare. Cu toate acestea, analiza

¹ P. Ricœur, „Quel ethos nouveau pour l'Europe ?”, in P. Klosowski (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris, 1992, pp. 107-116.

² Traducerea românească a textului lui Ricœur se găsește în volumul său intitulat *Despre traducere, traducere și studiu introductiv* de Marta Jeanrenaud, postfață de Domenico Jervolino, Polirom, Iași, 2005, pp. 45-63.

ce urmează este mai întâi un comentariu al textului lui Paul Ricœur, care – subsecvent – va fi aplicat situației particulare amintite.

Contextul

Contextul analizei lui Ricœur este cel al construcției europene, iar epistemologic vorbind, unul interdisciplinar, pe care el îl numește „proces de imaginație politică”, demers sprijinit pe un patrimoniu cultural pluralist, și poate chiar mai important din această cauză. Autorul notează la începutul studiului său : „Aș dori să arăt aici în ce fel poate contribui la acest proces de imaginație politică o reflecție asupra comportamentelor etice și spirituale, atât a indivizilor, intelectualilor, oamenilor de cultură, cât și ale societăților de reflecție, ale Bisericilor și altor confesiuni religioase. Ar fi fără doar și poate o greșeală să credem că transferurile de suveranitate în beneficiul unei entități politice care urmează să fie în întregime inventată ar putea reuși în planul formal al instituțiilor politice și juridice, fără ca voința de a opera aceste transferuri să-și împrumute dinamismul de la transformările de mentalitate ce au de-a face cu ethosul indivizilor, grupurilor și popoarelor.” (DT, 45-46)

Perspectiva avută în vedere alături cea mai strictă actualitate politică, economică și de drept internațional, cu sursele sale culturale și spirituale, pornind de la premisele imposibilității separării lor depline și a indezirabilității unui atare demers. Mai mult, autorul se înscrie în reflecția căutării unui „suflet pentru Europa”, temă inaugurată în anii imediat postbelici de un gânditor ca Jacques Maritain, tot într-un context de construcție europeană. Dar deși subiectul nu e nou, ecuația în care el apare rămâne una problematică, așa cum remarcă autorul : „Problema care se pune este destul de bine cunoscută. Este vorba, la un nivel foarte global, de o combinare a „identității” și a „alterității” la numeroase nivele ce vor trebui deosebite. Cel mai mult ne lipsesc modelele de integrare între acești doi poli, pe care îi denumesc deocamdată în termenii unei mari abstracțiuni, asemenea supra-categoriilor cu care ne-au familiarizat *Dialogurile* lui Platon.” (DT, 46)

Modelele propuse nu sunt ramurile unei clasificări neutre, ci descriu mersul ascendent al unui raport care integrează tot mai bine părțile aflate în relație. În analiza de

față voi utiliza exclusiv primul model ricœurian, dorind să testez pertința acestei grile de lectură aplicate dialogului interconfesional.

Modelul traducerii

Pentru Ricœur, construcția europeană, care se dorește efectivă și vizează o cât mai deplină reușită în plan instituțional, nu ambiționează ștergerea identităților statale și, subiacent, a culturilor care compun realitatea continentului și istoria sa spirituală. Astfel, paradigma *traducerii* descrie nu doar o situație de fapt, ci și posibilitatea oricărei interacțiuni : „Primul model ce se oferă reflecției este cel al de traducerii dintr-o limbă în alta. Acest prim model este perfect adaptat situației Europei care, din punct de vedere lingvistic, prezintă un pluralism nu doar imposibil de depășit, dar care este și în cel mai înalt grad de dorit să fie păstrat. Fără îndoială că nu visul de a oferi o nouă șansă limbii esperanto ne amenință cel mai mult, și nici chiar cel de a înlesni triumful, ca unic instrument de comunicare, al unei singure mari limbi de cultură, ci, mai degrabă, pericolul incomunicabilității, rezultat din replierea suspicioasă în propriile tradiții lingvistice. Or, Europa este și va fi în mod inevitabil poliglotă. Din această perspectivă, modelul traducerii comportă exigențe și promisiuni care se extind foarte departe, până în inima vieții etice și spirituale a indivizilor și a popoarelor.” (DT, 46-47)

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

Astfel, Ricœur formulează chiar un „principiu al traductibilității universale”, ca o condiție *a priori* a comunicării culturale : „Traducerea este o stare de fapt, traductibilitatea este o stare de drept. (...) Ea [traducerea] presupune mai întâi existența

unor traducători bilingvi, deci a unor mediatori în carne și oase ; apoi ea constă în căutarea celei mai bune adecvări cu puțință între resursele proprii limbii-gazdă și cele ale limbii de origine ; în acest sens, nu merită să prețuim modelul orgolios al „spolierii egiptenilor” pe care-l întâlnim o dată la Sfântul Augustin, ci, mai degrabă, modelul mai modest propus de von Humboldt, al înălțării propriei limbi la nivelul geniului limbii străine, mai ales atunci când este vorba de creații originale ce constituie o provocare pentru limba-gazdă. Ceea ce înseamnă să locuiești cu adevărat la Celălalt, pentru a-l putea apoi călăuzi către tine însuși, în calitate de musafir invitat.” (DT, 48)

Între catolicism și ortodoxie

Observațiile anterioare au o foarte clară aplicabilitate și în domeniul relațiilor interconfesionale. Poziția teologică clasică, atât din punct de vedere catolic cât și ortodox, consideră că adevărul dogmatic se află într-o singură parte, de unde derivă și lipsa de dorință în a-l cunoaște pe celălalt³. Această lipsă de dorință este, însă, uneori suplinită de un interes secundar în a lua cu asalt alteritatea pentru a o „cuceri”, atât teoretic – prin polemica religioasă – cât și practic – prin câștigarea adeziunii celuilalt la propria doctrină⁴.

Pe de altă parte, există în istoria creștinismului și un curent de sens contrar, care militează pentru refacerea unității eclesiale pierdute, îndeobște cunoscut sub numele de *ecumenism*. Reluând anumite episoade din trecutul bisericesc al românilor, un istoric precum Octavian Bârlea plasează această preocupare de reșezare eclesiastică deja la

³ Deși, pe de altă parte, E. Ch. Suttner a arătat că o atitudine eclesiastică exclusivistă în relația dintre catolicism și ortodoxie a devenit dominantă abia în secolul al XVIII-lea, tocmai în contextul discuțiilor despre Unirile religioase ale unor Biserici și comunități răsăritene cu Biserica Romei sau, altfel spus, despre uniatism, folosind un termen care în general are o conotație peiorativă : „Schisma dintre Răsărit și Apus, care a fost înțeleasă până atunci ca o dezbinare între Bisericile surori aflate în comuniune aproape deplină, a devenit din secolul al XVIII-lea o graniță confesională veritabilă.” (*Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericești*, Iași, 1998, p. 102). A se vedea întregul capitol dedicat acestei probleme, pp. 100-106.

⁴ Cf. E. Ch. Suttner, *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericești*, Iași, 1998, p. 106 : „Cine este despărțit în credință de singura Biserică mântuitoare aparține, potrivit cuvintelor Evangheliei, oilor pierdute. Singura Biserică mântuitoare trebuie să aducă în sânul ei pe asemenea creștini, iar preoții lor ca buni păstori trebuie să-i urmeze. Condamnarea reciprocă din secolul al XVIII-lea a determinat începutul unei perioade în istoria bisericească în care mulți misionari catolici cu mare zel au căutat să-i determine pe creștinii răsăriteni la încorporarea în Biserica Catolică. Cine reflectă prea puțin la convingerile ecclesiologice care i-au determinat spre aceasta este în pericol să atribuie lucrării lor întemeiate pe conștiință intenții de prozelitism.”

sfârșitul secolului al XVII-lea, în vremea Unirii Bisericii românești din Transilvania cu Scaunul roman (1697-1701). Contestând anumite aspecte ale dialogului ecumenic purtat în perioada comunismului est-european și sovietic, istoricul își îndreaptă privirea spre secolele anterioare atunci când notează : „S-a înrădăcinat la mulți convingerea că ecumenismul, ca efort de unire a creștinilor din lume într-o singură Biserică, ar fi un fenomen al secolului al XX-lea ce și-a aflat cea mai înaltă expresie în Conciliul Vatican II. (...) Dar oare nu s-ar cuveni să privim îndărăt, la istoria Bisericii – căci Ecumenismul e de când Biserica ! – pentru a afla sugestii folositoare vremilor noastre ? Nu se cade oare ca tocmai în spațiul românesc să privim mai deaproape la istoria Bisericii Române Unite – care e toată, începând de la Unirea de la 1700, o istorie a ecumenismului –, ca de acolo să scoatem orientări pentru prezent ?”⁵

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

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

Traducere și separare

Cum s-ar putea transpune categoria traducătorilor bilingvi de pe tărâm lingvistic în zona confesională ? Ne-am putea oare imagina existența unui spațiu spiritual median, un fel de *no man's land* eclezial provizoriu, dar care are virtuțile inclusive ale lui *și, și* ? Dacă, potrivit analogiei, limbilor le-ar corespunde sisteme dogmatice sau măcar idei și ipoteze teologice, atunci posibilitatea traducerii ar fi oferită de prezumția de nevinovăție

⁵ *Perspective* 19-20/1983, pp. 1-4.

și de corectitudine doctrinară a celuilalt. Aceeași premisă ar trebui să includă acceptarea „geniului” religios al fiecărei părți, care face cu puțință uneori ca misterul credinței să fie exprimat într-un mod mai fericit în cadrul teoretic ales și asumat în tradiția complementară. De fapt, acest tip de traducere „religioasă” ar presupune tacit ideea de complementaritate a pozițiilor aflate în raport.

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

În loc de concluzie, putem observa că din punct de vedere istorico-teologic, întreaga dezbateră în jurul greco-catolicismului, și nu numai a celui românesc, se sprijină pe evaluarea Conciliului de la Ferrara-Florența⁶, derivând ca o consecință a acestuia într-un context de criză⁷. Problema revizitată aici ar putea fi formulată în același cadru al analogiei cu modelul ricœurian al traducerii. Astfel, comunității greco-catolice de interfață i s-ar cere competență în ambele limbaje teologice pentru a asigura o traducere fiabilă, atât într-un sens cât și în celălalt : „[Modelul traducerii] invită mai cu seamă, într-un plan cu adevărat spiritual, la extinderea spiritului traducerii la raporturile dintre

⁶ O analiză istorică echilibrată, precum cea a lui C. Alzati, reliefează caracterul „ecumenic” al acestui conciliu, atât din perspectiva latinilor cât și din cea a grecilor. Problematika identității și a alterității confesionale între Răsărit și Apus a fost discutată între cele două legații, dar nu și receptată ulterior în lumea ortodoxă. În ciuda acestei urmări a conciliului, se poate distinge din punct de vedere istoric între atitudinea genuină față de alteritatea confesională a participanților direcți la dialog și versiunea treptat „ideologizată” a celuilalt, datorată și diferențelor de mentalitate ale mediilor receptoare. În acest sens, istoricul italian scrie : „Interpretarea unirii florentine în termenii unei abdicări de la propria identitate și tradiție din partea grecilor care au aderat, epigoni corupți ai latinismului occidental, rezultă a fi nesuștinută din punct de vedere istoric. Ea este însă interpretarea care s-a stabilizat în Răsărit, a celui de-al « VIII-lea Conciliu ».” (*În inima Europei*, p. 177)

⁷ Cf. Suttner, pp. 68-69 : „După căderea Imperiului bizantin, nici o altă instituție nu a preluat funcția bisericească de până atunci a împăratului. Astfel, Biserica grecească și slave răsăritene n-au mai avut un coordonator pe care să-l fi recunoscut toate patriarhiile (...) Datorită faptului că nu mai exista acum nimeni care să se fi îngrijit de o poziție comună a numeroaselor Biserici [răsăritene] față de Biserica apuseană, la cumpăna secolelor XVI-XVII a debutat o perioadă în care unele Biserici răsăritene autonome, din regiuni diferite, au început să caute înțelegeri particulare cu Biserica latină. Nu s-a mai urmărit înlăturarea schismei bisericești dintre grecii și slavii răsăriteni, pe de o parte, și latini, pe de altă parte, cum s-a întâmplat la sinodul florentin. Mai mult, s-au încheiat în schimb uniri parțiale, care au deschis un capitol dureros în istoria schismei dintre Răsărit și Apus.”

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

Bibliografie :

- Alzati, C., *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*, Cluj, 1998.
- Bârlea, O., „Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale”, în *Perspective*, München, 19-20/1983, pp. 1-236.
- Câmpeanu, R., *Biserica Română Unită între istorie și istoriografie*, Cluj, 2003.
- Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990.
- Ricœur, P., *Despre traducere*, Iași, 2005, abreviat DT.
- Suttner, E. Ch., *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericești*, Iași, 1998.