

TEOLOGIA

anul IV, nr. 3-4, 2001

**Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, voci în actualitate, stiri din lumea creștină și recenzii.**

## **NOTĂ CĂTRE AUTORI**

*Autorii sunt rugați să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.*

Coperta I: Icoana Bunei Vestiri, sec. XIV,

Galeria de icoane din Biserica Sf. Climent, Ohrida

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

**Editura Universității  
„Aurel Vlaicu”  
A R A D**

**UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD  
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

# **T E O L O G I A**

**ANUL IV, NR. 3-4, 2001  
ARAD**

**COMITETUL DE REDACȚIE****PRE<sup>a</sup>EDINTE:**

P.S. Dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului si Hunedoarei

**REDACTOR RESPONSABIL:**

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN,  
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă Arad

**MEMBRI:**

Protos. lect. univ. dr. DANIIL STOENESCU  
Pr. lect. univ. dr. CONSTANTIN RUS  
Pr. lect. univ. drd. VASILE VLAD

**SECRETARI DE REDACȚIE:**

Diac. lect. univ. dr. MIHAI SĂSĂUJAN  
ANCA HĂDEAN

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE  
2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9  
Tel/Fax: 0040-57-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee  
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE  
2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9  
Tel/Fax: 0040-57-285855

# CUPRINS

## EDITORIAL

**Pentru dinamizarea învățământului teologic românesc..... 9**

## STUDII

Ierom. lect.univ.drd. Agapie Corbu

**Inspiratia biblică în scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa .... 12**

Conf.univ.dr. Constanta Cristescu

**Structuri modale în colectia de Melodii bisericești  
editată în anul 1934 de Dimitrie Cusma ..... 28**

Eugen Glück

**Frământări legate de scaunul episcopal  
al Aradului în anii 1838-1853 ..... 78**

Prep.univ.Cristinel Ioja

**Dimensiunea profetică a teologiei în raport cu știința  
contemporană ..... 101**

Lect.univ.drd. Florea Lucaci

**Toma necredinciosul si problema adevărului ..... 116**

Prof. Daciana Marinescu

**Consideratii despre importanta educatiei,  
în paginile revistelor arădene „Sperantia”,  
„Lumina” si „Biserica si Școala” ..... 124**

Lect.univ. drd. Corneliu Pădurean <b>Izvoare demografice referitoare la Comitatul Arad în secolul XIX.....</b>	151
Pr. lect.univ.dr.Ioan Rudeanu <b>Parohia ortodoxă română Cincis în legăturile sale cu Corvinestii .....</b>	158
Pr. conf. univ. dr. Constantin Rus <b>Treptele de instituire divină, pozitia si rolul lor în Biserică după dreptul canonic al Bisericii Romano-Catolice .....</b>	167
Dr. Ghizela Suliteanu <b>Trăsături ale colindei – cântec de stea, cu tema biblică „Vânzarea lui Iosif” .....</b>	182
Asist. univ. dr. Marius Telea <b>Spiritualitatea creștină în lumina tratatului „Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea cea după virtute” al Sfântului Grigorie de Nyssa .....</b>	201
Pr. dr. Cristian Tia <b>Mutații de paradigmă în atitudinea față de religiile necreștine. Elemente de teologie a misiunii occidentale contemporane.....</b>	221
<b>DIN SFINTII PĂRINTI</b>	
Sfântul Nectarie al Eghinei <b>Despre pacea sufletul .....</b>	246

**PAGINI DUHOVNICEȘTI**

† Daniil Partosan <b>Contemplatii</b> .....	250
--	-----

**DIDACTICA**

Lector univ. drd. Anton ILICA <b>EDUCAȚIA 2000+</b> .....	262
--	-----

**NOTE, COMENTARIU, VOICI ÎN ACTUALITATE**

Ilarion Alfeiev <b>Ateism și ortodoxie în Rusia modernă</b> .....	269
--	-----

**DIN LUMEA CREȘTINĂ** .....277

Viata aspră a refugiaților afgani din Pakistan ● Biserica Ortodoxă Rusă invită Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora la reconciliere ● Mișcare pentru unificarea Bisericii Ortodoxe din America ● Protestul creștinilor români în ceea ce privește parcul „Dracula” ● Rusia restrânge activitatea sectelor religioase străine ● Sărbătorirea a 10 ani de la numirea ● Sanctității Sale Bartolomeu I ca patriarh ● Patriarhul ortodox rus răspunde acuzațiilor aduse de Biserica Ortodoxă Rusă din afara Rusiei

**RECENZII**

- P. Elia Citterio, Nicodim Aghioritul: personalitatea – opera – învățătura ascetică și mistică, trad. Maria-Cornelia și diacon. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, 480 p. (Ieromonah Lector Agapie Corbu) .....
- Pr. Prof. Ion Buga, Golgotă și Parusie, Ed. Sf. Gheorghe Vechi, București, 2001, 288 p (Cristian Băbutău). .....284
- Will Durant, „Civilizații istorisite”, Editura Prietenii Cărții, București 2001, 600 p (Lia Vlad). .....290
- Pr.Prof.Dr. John Breck, Darul sacru la vietii, Editura Patmos, București, 2001, p. 300 (Terchet Narcis) .....292



## EDITORIAL

### **Pentru dinamizarea învățământului teologic românesc**

Învățământul teologic reprezintă o mare sansă pentru Biserică, fiind modalitatea și cadrul adecvat de reflecție, adâncire și proiectare a unor raze luminoase asupra lucrării misionare a Bisericii din orice timp, din bogăția inepuizabilă a învățăturii lui Iisus Hristos. Această învățătură are o semnificație mereu crescândă pentru credincioși și corespunde aspirațiilor lor de bucurie, iubire, bunătațe, pace și împăcare. Teologia și Biserica împlinesc aceste deziderate, mereu noi și complexe ale umanității fiecărui veac și fiecărui stadiu de dezvoltare științifică, spirituală, culturală, tehnologică. Teologia trebuie să progreseze în fiecare timp, deoarece Biserica merge înainte prin istorie, preocupările oamenilor în diferitele domenii ale vieții lor fiind mereu mai rafinate, complexe și cu tendințe evidente de apropiere a unora față de alții, chiar dacă motivația acestor preocupări nu este întotdeauna pur teologică. Credem că multe din aceste eforturi ale oamenilor spre cunoaștere, spre îmbunătățirea vieții și spre realizarea relațiilor dintre ei, pot constitui punți întinse spre domeniul teologic.

Când ne referim la învățământul teologic românesc, aceste afirmații sunt cu atât mai valabile, deoarece în ultimul deceniu au fost create premisele necesare unei conlucrări eficiente între teologie și teologi și celelalte preocupări culturale ale purtătorilor de valori perene din societatea românească. Cu referire la programul teologic, un teolog de excepție se exprimă astfel: „Progresul teologiei este făcut posibil de infinitatea divină în formă

umană pusă la dispoziția oamenilor, dar este făcut necesar de trebuința de a face acest infinit accesibil credincioșilor din fiecare timp, la al căror mod de înțelegere și viață duhovnicească au contribuit eforturile spirituale ale generațiilor anterioare... Progresul teologiei se explică și din progresul spiritual al omenirii în cursul timpului și din problemele noi ale omenirii, în funcție de care realizează acest progres” (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. I pp. 100-101, 103).

În acest context putem înțelege ce poate însemna stagnarea, stereotipia și sărăcia duhovnicească a teologilor în fața nevoii de a elabora o teologie vie, dinamică, simplă și profundă pentru nevoile oamenilor și ale Bisericii de astăzi. A face doar o teologie comodă, a repetiției și ruptă de viața bisericească și de problemele care se pun Bisericii și societății românești de azi, înseamnă a nu simți responsabilitatea față de propria Biserică și teologie.

Din păcate, se lasă încă asteptate – deja au trecut zece ani de la descătușarea ideologică a comunismului – elaborările teologice, sau măcar începuturile ale acestora pe măsura nevoilor Teologiei și Bisericii noastre de azi.

De aceea, nu ar fi lipsit de interes de a sugera unele direcții de acțiuni mai bine articulate și cu impact mai direct asupra Bisericii, credincioșilor și cercetării teologice românești.

1. Ar fi benefice, pentru cercetarea teologică, întâlniri periodice ale teologilor de la diferite Facultăți de Teologie Ortodoxă din țară, specializați în aceleși discipline sau la discipline înrudite, pentru a face o evaluare generală a eforturilor întreprinse în trecut în domeniul respectiv și a surprinde urgenta unor proiecte generale și comune pentru viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat.

2. Se impune cu o anumită urgență elaborarea unor noi manuale de teologie aproape la toate disciplinele, care să țină seama în mod real de evoluția temelor ce trebuie abordate și care să fie din punct de vedere documentar, la zi, acest lucru fiind astăzi mai ușor posibil decât în trecut.

**3. În Teologia Ortodoxă română se resimte absentă acută a unor dicționare de teologie pe diferite domenii, așa cum există acestea la alte Biserici Ortodoxe Romano-Catolice și Protestante, precum și a unor tratate de teologie, care presupun o lucrare de cercetare în echipă, bine precizată și organizată.**

**4. Măcar de două ori pe an ar trebui instituționalizată întâlnirea decanilor Facultăților de Teologie din țară, pentru ca împreună să se poată aborda, analiza și eventual soluționa o serie de disfuncționalități prezente în momentul de față în cadrul acestor institutii de învățământ superior.**

**5. Pentru ca un anumit spirit al laicizării să nu cuprindă teologia românească, se impune o legare mai strânsă a acesteia cu viața de credință, rugăciune, spiritualitate și mărturisire a Bisericii. În felul acesta, Biserica este ajutată prin Teologie să fie mai profundă, mai nuanțată și mai dinamică în misiunea ei mântuitoare în mijlocul credincioșilor. Pe de altă parte, Teologia va fi menținută în strânsă legătură cu izvorul mereu proaspăt și înnoitor al suvoiului infinit de viață dumnezeiască prezent în Biserică, cu efecte benefice pentru întreg demersul teologic.**

**Sunt doar câteva aspecte care trebuie luate de urgență în considerare, pentru o vitalizare, înnoire și rodire pe multiple planuri ale asezămintelor noastre teologice de astăzi.**

**Redactia**

## STUDII

Ierom. lect.univ.drd. Agapie Corbu

### Inspiratia biblică în scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa

Problema inspiratiei este, în contextul gândirii Sfântului Grigorie de Nyssa, pe cât de complexă pe atât de importantă. De înțelegerea diferitelor ei nuante depinde buna percepere a altor aspecte ale teologiei sale. Chiar dacă, asemenea altor teme, Sfântul Grigorie nu consacră inspiratiei nici o tratare sistematică, totuși găsim în scrierile lui numeroase referiri la aceasta, astfel încât putem încerca să schițăm o sistematizare și o prezentare sinoptică.

Dacă în teologia biblică contemporană faptul inspiratiei este general recunoscut, problema naturii acestei inspirații este în continuare o „piatră de scandal”, rămânând încă destule aspecte controversate atât în ceea ce privește modul în care s-a realizat această inspirație precum și în privința rezultatului ei<sup>1</sup>. În scrierile Sfântului

---

<sup>1</sup> Pentru detaliile chestiunii din punctul de vedere al multiplelor implicații și probleme se poate vedea cel mai recent studiu românesc pe această temă: Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, „Canonul și inspirația Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia*, an XLVIII (1997), nr. 1-2, p. 19. De asemenea: Diac. IOAN GLĂJAR, „Problema interconfesională a inspirației biblice”, *Ortodoxia* VIII (1957), pp. 216-238, H. HAAG, „Le probleme de l'inspiration aujourd'hui”, *Mysterium Salutis*, vol. I.2, Ed. du Cerf, Paris, 1969, pp. 136-143; JOHN GOLDINGAY, „Inspiration”, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Ed. R. J. Coggins & J. L. Houlden, Londra, 1992, pp. 314-316, G. COURTADE, „Inspiration et innérence”, *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, IV, Paris, 1949, col. 482-559.

Grigorie nu apare niciodată vreo referire polemică la problema inspirației Sfintei Scripturi, fapt ce ține de unanimitatea acceptării Scripturilor ca și cărți inspirate, chiar dacă existau în epocă și unii eretici care negau inspirația anumitor cărți biblice<sup>2</sup>, sau care aveau o concepție preluată din păgânism asupra inspirației<sup>3</sup>. Totuși această problemă nu a fost un subiect special de dezbateri teologice, inspirația fiind un fapt oarecum de la sine înțeles, moștenit ca atare de la sinagogă și mărturisit explicit și de scrierile Noului Testament. Astfel, avem din acea epocă o seamă de sfaturi date de Părinți și scriitorii bisericești vechi, precum și diferite hotărâri sinodale<sup>4</sup>, practici liturgice legate de Sfânta Scriptură și citirea ei cultică<sup>5</sup>, care toate exprimă cinstea la care se aflau Scripturile în viața creștinilor tocmai datorită caracterului lor inspirat.

Pentru a putea aprecia mai bine valoarea gândirii Sfântului Grigorie și a viziunii sale teologice asupra inspirației amintim câteva din caracteristicile concepției pe această temă a Părinților și scriitorilor din epocă. În general, această concepție era legată de trei aspecte: a). Dumnezeu e autorul Sfintei Scripturi, b). rolul autorului uman

---

<sup>2</sup> Așa erau ereticii anomei, care negau inspirația întregii Scripturi, și montanistii, care refuzau inspirația Vechiului Testament (Cf. Sfântul EPIFANIE, *Panarion*, LXXVI, 36, PG 42, 638, EUSEBIU AL CEZAREII, *Istoria Bisericească*, 5, XVI, XVIII, tr. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, PSB 13, EIBMBOR, București, 1987, pp. 204-207, 220-223).

<sup>3</sup> Influențele păgâne se resimt mai cu seamă atunci când se vorbește despre inspirație extatică. Acest tip de inspirație a fost propus de Filon pentru profeti. Chiar dacă unii dintre autorii creștini preiau idei de această formă, ei totuși se deosebesc de mantica păgână recunoscând și aghiografului un rol activ (pentru mantica se pot vedea detalii în FRANCIS E. PETERS, *Termeții filosofiei grecești*, tr. rom. D. Stoianovici, București, Humanitas, 1993, articolul «mantike» pp. 164-165). Sfântul Irineu de Lyon e cel dintâi care evită sistematic folosirea termenului de extaz, chiar și acolo unde s-ar fi justificat (cf. SFÂNTUL IRINEU, *Contra ereziilor*, II, 33, 3, PG 7, 832).

<sup>4</sup> Așa canoanele 60 și 85 Apostolice. La fel, Sinodul de la Laodicea (360) hotărâște să nu se citească în Biserică decât din cărțile inspirate (canonul 59), dând și o listă a lor (canonul 60).

<sup>5</sup> EUSEBIU AL CEZAREII pomeneste de obiceiul pe care-l avea în veacul al II-lea Biserica din Corint să citească la adunările liturgice de duminică din Sfânta Scriptură, alăturând și Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul (*Istoria Bisericească*, IV, 23, 12, tr. rom. Pr. Teodor Bodogae, PSB 13, EIBMBOR, București, 1987, pp. 175-176).

fiind apreciat diferit, c). Sfânta Scriptură căpătând prin inspirație valoarea de cuvânt al lui Dumnezeu. Origen este unul dintre printre primii care vorbește în mod explicit despre inspirație<sup>6</sup>, înțelegând-o însă la fel cu majoritatea celor din epocă drept o dictare divină față de care autorul uman nu are nici o contribuție. Lui însă i se datorează câteva nuanțări care privesc „rezonanta” Scripturii în sufletul cititorului prin harul inspirației prezent în ele și care e al aceluiași Duh care-l asistă pe cititor<sup>7</sup>. Același lucru îl mărturiseste și Sfântul Grigorie Taumaturgul<sup>8</sup> și fratele Sfântului Grigorie de Nyssa, Sfântul Vasile cel Mare, în *Tâlcuirea sa la Cartea Psalmilor*<sup>9</sup>. În privința rolului aghiografului, Părintii mai vechi sunt aproape unanimi în a-i reduce rolul la cel de simplu instrument. Această concepție e ilustrată de imaginea plectrului care ciupestă corzile chitarei așa cum Duhul atinge pe autorul sfânt<sup>10</sup>, imagine pe care o va folosi și Sfântul Grigorie de Nyssa. Unanimitatea potrivit căreia prin inspirație Sfânta Scriptură este cuvânt dumnezeiesc se întemeiază pe însăși mărturia Scripturii și pe fermitatea cu care s-a făcut apel la autoritatea ei indiscutabilă de cuvânt dumnezeiesc în toate vremile, atât înainte de Hristos cât și după<sup>11</sup>. Toate aceste aspecte legate de inspirația biblică

<sup>6</sup> ORIGEN, *Contra lui Celsus*, V, 60, PG 11, 119; 1276

<sup>7</sup> „Pentru ca Biblia să nu rămână cartea închisă a Apocalipsei, cititorul trebuie să audă în vremea lecturii un cuvânt intim în sufletul său. Pentru a-l înțelege pe Isaia sau pe Daniel trebuie să fii în același Duh Sfânt care i-a inspirat” (cf. *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, X, 28 și *Comentariu la Evanghelia după Matei*, XIV, 11; XV, 30, *apud* HENRI CROUZEL, *Origen*, tr. rom. C. Pop, Deisis, Sibiu, 1999, p. 127).

<sup>8</sup> Sfântul GRIGORIE TAUMATURGUL, *Cuvânt de mulțumire*, XV, 179: „aceeasi putere este necesară celor care profetesc și celor care îi ascultă pe profeti, și nimeni n-ar putea să asculte pe profet dacă însuși Duhul care profeteste în el nu i-ar acorda înțelegerea cuvintelor Sale” (*apud* H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 127).

<sup>9</sup> Sfântul VASILE CEL MARE, *Comentariu la Cartea Psalmilor*, PG 29, 209.

<sup>10</sup> Asa ATENAGORA, *Solie pentru apărarea creștinilor*, VII; IX, PG 6, 904, 908: pentru el suflarea Duhului ca inspirație aduce pe om la un fel de înrudire (*sympatheia*) cu Dumnezeu; Sfântul IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Cuvânt către greci*, VIII, 7, PG 6, 257; Sfântul HIPOLIT AL ROMEL, *Despre Hristos și Antihrist*, II, PG 10, 728.

<sup>11</sup> Asa Sfântul IRINEU, *Contra Ereziilor*, II, VIII, 22, PG 7, 802; Sfântul HIPOLIT AL ROMEL, *Micul labirint*, citat de EUSEBIU AL CEZAREII, *Istoria Bisericească*, V, 28, 17-19, PSB 13, pp. 222-223; CLEMENT ALEXANDRINUL, *Protrepticul*, IX, 82, 2, PG 8, 192; etc.

se vor regăsi în opera Sfântului Grigorie de Nyssa, dar fiecare va purta pecetea gândirii teologice a Episcopului Nyssei, prin care această realitate este integrată în ansamblul teologiei sale, având conexiuni și cu practica exegezei, și cu învățătura sa despre viața duhovnicească, mistică a credincioșilor, și cu cunoașterea lui Dumnezeu prin experiență vie.

Deși nu vorbește decât arareori și foarte pe scurt despre ce este inspirația biblică în natura sa, totuși putem desprinde din scrierile Sfântului Grigorie câteva idei cu privire la acest aspect. În a VII-a carte *Contra lui Eunomie*, Sfântul Grigorie vorbește despre procesul inspirației biblice folosind verbul *empneomai* pentru a arăta acțiunea prin care „sfintii de Dumnezeu purtati sunt inspirati prin puterea Duhului”<sup>12</sup>. Urmarea acestei acțiuni este faptul că „toată Scriptura este numită de Dumnezeu insuflată (*theopneustos*) și din acest motiv învățătura ei este prin dumnezeiască inspirație (*empneusis*)”<sup>13</sup>. Vedem asadar că Sfântul Grigorie distinge între calitatea de a fi inspirată pe care o are Scriptura, calitate denumită prin adjectivul verbal *theopneustos* preluat de la Sfântul Pavel (2 Tim. 3, 16), și însăși acțiunea de inspirație pe care au suferit-o „Sfintii de Dumnezeu purtati” și pe care o denumeste cu substantivul *empneusis*. Primul termen este de origine nouotestamentară, fiind întrebuintat tocmai în acest sens. Cel de-al doilea însă, deși apare în Vechiul Testament atât ca substantiv (Ps. 17, 15) cât și ca verb (Deut. 20, 16, Iosua 10, 28, 30, 35; 11, 11, s.a.), totuși în aceste locuri nu are sensul pe care i-l atribuie Sfântul Grigorie, ceea ce arată că el l-a preluat ca termen tehnic din literatura profană, unde este folosit pentru a desemna diferitele forme prin care zeii îi inspiră pe muritori<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *Contra lui Eunomie* (în continuare prescurtat CE) VII, PG 45, 744

<sup>13</sup> *idem*

<sup>14</sup> Asa apare la PLUTARH, (Mor. 421 B); în scrierea ezoterică *Peri Ypsous* (16, 2); la LUCIAN, pentru inspirația profetesei Pythia (Phal. 2, 12), *apud*. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon Of the New Testament And Other Early Christian Literature*, Chicago, 1973, p.256.

### a). Toată Scriptura e insuflată

Acest adevăr reprezintă unul dintre principiile hermeneutice comune tuturor tâlcuitorilor patristici indiferent de scoala căreia i-au aparținut, adevăr mostenit de la sinagogă<sup>15</sup>.

E clar că pentru Sfântul Grigorie de Nyssa întreaga Scriptură are caracter inspirat, așa cum reiese din mai multe texte ale sale. Scriind fratelui său Petru un *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, Sfântul Grigorie arată că tâlcuirile Sfântului Vasile cel Mare urmează ca importantă îndată după „cuvântul inspirat al Testamentului”<sup>16</sup> și de aceea atenția sa se va concentra mai ales asupra referatului biblic. Folosind singularul, Sfântul Grigorie sugerează că întreaga Scriptură formează o unitate, un singur Testament în două părți mari, iar unitatea e asigurată de însuși caracterul inspirat. Așa se face că în tratatul *Contra lui Eunomie* Sfântul Grigorie vorbește despre Scriptură ca despre o singură mare carte al cărei Autor e și El unul singur: Duhul Sfânt. „De Dumnezeu insuflata Scriptură, după cum o numeste dumnezeiescul Apostol, este Scriptura Duhului Sfânt”<sup>17</sup>. Deși e una singură, Scriptura aduce un folos felurit cititorului deoarece harul care zace în ea în urma inspirației lucrează în multe feluri: „Scopul ei este folosul oamenilor (...) iar folosul este felurit și de multe feluri după cum zice Apostolul: «spre învățatură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate»”<sup>18</sup>.

Deși în epocă se vehicula concepția inspirației Sfintei Scripturi până la ultima literă, la Sfântul Grigorie nu întâlnim însă nicăieri o asemenea învățatură, care este legată de cea a inspirației prin dictare. Origen vorbise deja despre faptul că „înțelepciunea dumnezeiască e răspândită în Scripturile inspirate până la ultima literă”<sup>19</sup>, iar Sfântul

---

<sup>15</sup> Dintre numeroasele texte patristice în acest sens se pot vedea: ORIGEN, *Contra lui Celsus*, 5, 60 (PG 11, 1276); Sfântul VASILE CEL MARE, *Omiliile la Psalmi 1, 1* (PG 29, 210); TEODORET, *Introducere la Psalmi*. (PG 80, 865) s.a.

<sup>16</sup> *Cuvânt Apologetic la Hexaimeron* (în continuare prescurtat CH), tr. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 95

<sup>17</sup> CE VII, PG 45, 741

<sup>18</sup> *idem*

<sup>19</sup> ORIGEN, *Comentariu la Psalmi*, 1, 4, PG 12, 1081



Grigorie de Nazianz, contemporanul Sfântului Grigorie de Nyssa, scria și el în același mediu teologic că „noi auzim glasul precis al Duhului până în ultimul accent și în fiecare iamb”<sup>20</sup>. Ideea inspirației „fiecărei iota și al fiecărui accent”<sup>21</sup> sau „a fiecărei silabe”<sup>22</sup> exprima mai ales ideea inspirației întregii Scripturi. La Sfântul Grigorie nu găsim aceste expresii, ceea ce nu înseamnă că el nu admite inspirația întregii Scripturi. Modul în care se exprimă este de altă factură, ce dovedește o concepție mult mai nuanțată. Pentru el acest aspect al inspirației se regăsește în faptul că Scriptura este impropriată în întregul ei, prin har, de Dumnezeu care a și inspirat prin Duhul scrierea ei. Această impropriere face ca Scriptura să fie cu adevărat „glăsuiri ale Duhului”<sup>23</sup> de la un capăt la altul al ei. Credința în inspirația întregii Sfintei Scripturi reiese și din modul în care Sfântul Grigorie tâlcuiește textul biblic și din felul în care crede că în fiecare cuvânt zace o mare bogăție de înțeleșuri, deoarece „Duhul Sfânt a făcut ca în spatele trupului Scripturii să se ascundă Dumnezeirea”<sup>24</sup>. Vedem că pentru Sfântul Grigorie prezenta harului inspirației în întreaga Scriptură este înțeleasă mai mult din punctul de vedere al dinamicii exegezei biblice, deoarece, pentru el, dacă cuvântul Sfintei Scripturi este inspirat, atunci i se poate aplica o anumită metodă exegetică, ce nu ar fi funcțională în cazul unui cuvânt scris în mod obișnuit. De aceea inspirația are pentru episcopul Nyssei și valoarea unei categorii ermeneutice.

Inspirația are, prin urmare, două aspecte: cel al scrierii cărților biblice, și rezultatul acestuia, care face ca întreaga Scriptură să fie sfântă și să poată fi socotită cuvânt al lui Dumnezeu. Avem de-a face, în acest fel, cu o latentă a harului inspirației în cuvântul biblic, iar acest lucru întemeiază concepția Sfântului Grigorie despre multitudinea de sensuri a oricărui text scriptural. Vedem în ce chip inspirația devine la Sfântul Grigorie dintr-un simplu articol de

<sup>20</sup> Sfântul GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvânt Apologetic*, II, 104, PG 25, 503

<sup>21</sup> ORIGEN, *Omilii la Profetul Ieremia*, XXXIV, PG 13, 544

<sup>22</sup> Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaimeron*, VI, II, PG 39, 144

<sup>23</sup> CE VII, PG 45, 744

<sup>24</sup> CE VII, PG 45, 741

credință, principiu dinamic de exegeză. Ceea ce pentru multi teologi moderni poate să pară o fraudă față de sensul Scripturii pe care ei îl consideră unic, pentru Sfântul Grigorie este lucrul cel mai firesc, implicat în însuși faptul că Scriptura e inspirată. De aceea, inspiratia pare la el a fi mai mult decât o chestiune pe care s-o laude și s-o exalte mereu, ca alți autori din epocă, și de aceea el o raportează la întreaga Sfântă Scriptură fără a se interesa de modul prezentei inspiratiei în literele, silabele, accentele cuvintelor Scripturii, ca multi din contemporanii săi.

### **b). Dumnezeu ca autor al Scripturii prin inspiratie**

Am văzut că în cartea a VII-a din *Tratatul Contra lui Eunomie*, Sfântul Grigorie afirmă explicit că Scriptura are ca autor pe Duhul Sfânt. „De Dumnezeu insuflata Scriptură, după cum o numeste dumnezeiescul Apostol, este Scriptura Duhului Sfânt”<sup>25</sup> și „glasul lui Dumnezeu”<sup>26</sup>, spune el, adăugând ca pe un corolar faptul că prin Scriptură „suim în urcusul care începe de la litera ce ucide spre Duhul de viață făcător, aflăm cuvintele cele de nespuse care se rostesc în Paradis, fiindcă toate cele pe care dumnezeiasca Scriptură le spune sunt glăsuiri ale Duhului”<sup>27</sup>.

Avându-L pe Dumnezeu ca autor, Scriptura ni-L face prezent în chip haric. Acest lucru trebuie înțeles în lumina distincției dintre Revelatie și inspiratie. Dumnezeu Se revelează în felurite moduri, iar Scriptura e cea care consemnează și mărturiseste în scris o parte din acestea. Dar mărturia pe care o dă Scriptura în acest sens nu se reduce la nivelul istoric. Prin inspiratie ea însăși Îl face prezent pe Dumnezeu, autorul ei. De aceea pentru Sfântul Grigorie harul din Scriptură face ca cel ce o citește să ajungă la „simțirea prezentei lui Dumnezeu”<sup>28</sup>. Lectura Scripturii se cere mereu orientată în această

---

<sup>25</sup> *idem*

<sup>26</sup> *Dialogul despre Suflet și Înviere* (în continuare prescurtat *SI*), tr. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 402

<sup>27</sup> *CE VII*, PG 45, 744

<sup>28</sup> *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* (în continuare prescurtat *CC*) XI, tr. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 262

directie astfel încât harul inspiratiei prezent în mod latent în Scriptură să devină lucrător în sufletul cititorului și „să înalte mintea prin Duhul”<sup>29</sup>.

Faptul că Dumnezeu e autor al Sfintei Scripturi trebuie legat de înțelegerea pe care Sfântul Grigorie o are asupra inspiratiei ca *act* dumnezeiesc ce a avut loc *illo tempore*, dar ale cărui *efecte* Scriptura le păstrează de atunci neîntrerupt. Pentru Sfântul Grigorie Scriptura e a lui Dumnezeu pentru că Îl face cunoscut pe El, și nu pentru că Acesta ar fi scris-o folosind autoritar instrumentul uman total pasiv. De aceea Sfântul Grigorie vorbește despre o ierarhizare a harului inspiratiei în cărțile Scripturii, ierarhizare ce corespunde puterii pe care o are fiecare carte în parte de a-L face „simțit” și cunoscut prin simțire pe Dumnezeu. Despre acest lucru vom vorbi însă mai pe larg într-un capitol următor. Acum ne interesează să reținem că învățătura potrivit căreia Dumnezeu este autorul Scripturii e înțeleasă de Sfântul Grigorie în termenii dinamici ai întâlnirii personale dintre Dumnezeu și om prin intermediul Sfintei Scripturi. Dacă Scriptura ar fi pur omenească, acest lucru nu ar mai fi posibil<sup>30</sup>.

Continutul dumnezeiesc al Scripturii, tainic și adânc, se datorează tot paternității dumnezeiești a Scripturii:

„am auzit Scriptura cea de Dumnezeu insuflată spunând lucruri mari despre firea cea mai presus de toate [...] astfel ele, care ne-au fost spuse prin Duhul Sfânt de către purtătorii de Dumnezeu, sunt înalte și mari și mai presus de toată mărimea față de măsura înțelegerii noastre, dar nu se ating de adevărata mărime a Lui”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> CE VII, PG 45, 741

<sup>30</sup> În Apus s-a impus prin Fericitul Augustin concepția după care în Sfânta Scriptură inspirația este egal repartizată. Și pentru Fericitul Augustin inspirația justifică exegeza spirituală, deoarece și pasajele legaliste, listele de nume etc. sunt inspirate și trebuie aflate în ele un alt sens decât cel literal. Fericitul Augustin (cf. *In spaeculum qui ignorat praeft*, PL 34, 887-889) distinge în Scriptură trei părți: a). *Ut scirentur et credentur* (Ce trebuie cunoscut și crezut – chestiunile dogmatice); b). *Ut observerentur et fierent vel prohibita ne fierent* (Ce trebuie respectat și făcut și ce este interzis – chestiunile morale); c). restul reprezintă *Sacramentorum velata mysteriis* (Tainele sensurilor spirituale).

<sup>31</sup> *Despre Fericiri* (în continuare prescurtat DF) VII, tr. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 387

Doar inspirația care-l face pe Dumnezeu autor a Scripturii justifică prezenta unor asemenea învățături care nu puteau fi atinse de mintea omenească. Mai mult, doar o perspectivă auctorială unică a putut face ca întreaga Scriptură să fie citită hristocentric. Acest lucru Sfântul Grigorie îl spune explicit în primul său *Cuvânt la Învierea lui Hristos*, arătând că „tot cuvântul și legea de Dumnezeu insufletă se recapitulează în harul învierii”<sup>32</sup>. Cercetările asupra metodei exegetice a Sfântului Grigorie arată că el privește toate detaliile textului scriptural în legătura lor cu Hristos. Or, pentru ca Scriptura să se preteze la o asemenea interpretare, ea trebuie să-l aibă ca autor pe Dumnezeu, singurul care putea prevedea și intenționa asemenea „corespondente tainice”<sup>33</sup>.

Acest fapt are și altă implicație. Fiind inspirată și avându-L ca autor pe Dumnezeu, Scriptura nu poate fi citită și tâlcuită ca orice altă carte. Mai mult, Sfântul Grigorie pune harul inspirației din Scriptură în legătură cu harul Botezului care, pus în lucrare, îl face apt pe cititor de înțelegerea cuvintelor Duhului, pentru că „... înțelesurile ascunse ale cuvintelor [le găsim], dacă ne facem, printr-o viață îngrijită, vrednici de intrarea în Sfânta Sfințelor, lepădând în baia cuvântului toată pata cugetării urâte”<sup>34</sup>. Expresia „baia cuvântului” desemnează, așa cum au arătat mulți exegeți ai operei Sfântului Grigorie<sup>35</sup>, Taina Botezului.

Prin inspirație Dumnezeu deci, pe de-o parte, „a scris” Biblia, iar pe de alta, mai ales, lucrează prin Scriptură făcându-Se cunoscut sufletului curat și credincios. Prin același har al inspirației, pe care am putea-o numi „imanentă”, El ridică vălul de pe inima celor ce cred în Hristos (cf. 2 Cor. 3, 14 s.u.), astfel încât să-L poată găsi în toate cuvintele Scripturii. Inspirația Sfintei Scripturi ridică deci și o

---

<sup>32</sup> *Despre Învierea lui Hristos, Cuvântul I*, PG 46, 604

<sup>33</sup> Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament”, *Altarul Banatului VIII* (1997), nr. 7-9, p. 33

<sup>34</sup> CC II, p. 133

<sup>35</sup> Așa J. DANIÉLOU în *Grégoire de Nysse, La Colombe et la Tenebre*, Ed. du Cerf, Paris, 1992, nota 2, p. 151.

exigentă de ordin duhovnicesc: așa cum trebuie să ne purtăm față de Dumnezeu, tot așa și față de cuvântul Său<sup>36</sup>.

### c). Rolul autorului uman

După cum Sfântul Grigorie nu explică în mod sistematic modul în care a avut loc inspirația biblică, tot așa nu precizează prea detaliat care este rolul și participarea aghiografului la scrierea textelor biblice. Un lucru se poate spune însă cu siguranță: pentru Sfântul Grigorie autorul uman nu este un instrument pasiv, inert, în mâinile lui Dumnezeu, ci are rolul său în redactarea textului în forma ce ni s-a păstrat. Această concepție este relativ rară, dacă nu unică în vremea sa. Sfântul Epifanie al Ciprului ne relatează în faimoasa sa scriere *Contra tuturor ereziilor* că una din învățăturile anomeilor era și cea prin care ei restrângeau inspirația dumnezeiască doar la unele cărți. Astfel, Sfântul Epifanie ne relatează că aceștia (anomeii și eunomienii) adesea spuneau despre unele texte scripturale: „aici e omul care a vorbit, nu Apostolul”<sup>37</sup>. Știm că Sfântul Grigorie de Nyssa a fost puternic implicat în lupta contra lui Eunomie și probabil că în acest context polemic a nuanțat, atunci când a avut prilejul, concepția ortodoxă despre participarea și rolul autorului uman la redactarea cărților Bibliei.

În primul rând trebuie să observăm că Sfântul Grigorie plasează inspirația la nivelul raportului personal dintre Dumnezeu și autorul biblic, și are valoarea unei experiențe duhovnicești. Bunăoară, Moise „a văzut”

---

<sup>36</sup> Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC (cf. „Canonul și inspirația Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox”, *Orthodoxia*, XLVIII (1997), Nr. 1-2, p. 31) subliniază că prin Scriptură credinciosul ajunge la o comuniune cu Hristos: „slujba ortodoxă pune în evidență foarte pregnant această idee a comuniunii cu Hristos și prin Scriptură. Prezenta Evangheliarului la sfintele slujbe este semn al prezenței lui Hristos (...). Ascultarea Evangheliei este deja comuniune cu Hristos, pregătind comuniunea mai deplină prin primirea Sfintei Euharistii”.

<sup>37</sup> Sfântul EPIFANIE, *Panarion*, LXXVI, 39, PG 42, 638. Aceeași atitudine ce disocia textele biblice în unele inspirate, în care vorbește Dumnezeu, și altele în care vorbește omul, ne e relatată de Fericitul Ieronim la unii ortodocși care nu credeau în capacitatea omului de a suporta în tot timpul cât au scris lungile lor cărți, harul inspirației; acest lucru l-ar „dovedi” prezentele omenesti (2 *Tim.* 4, 13) sau chiar triviale (*Gal.* 5, 12).

anumite lucruri tainice si apoi, ajutat de har a scris precum a putut cele văzute. Iar înțelegerea celor scrise echivalează cu drumul invers, făcut de cititor, spre trăirea acelorasi experiente ca si Moise: „drept aceea dacă vei cugeta la aceste lucruri si la altele asemenea lor, nevoindu-te spre cele mai înalte culmi, dorind chiar să vezi si cele despre care se spune că le-a văzut Moise când a fost răpit în nori, te-as sfătui, frate dragă, să nu privești spre altceva, ci spre harul care sălăsluieste în tine si spre Duhul descoperirii dobândit prin rugăciuni, singurul Care îți va lămuri adâncimile tainelor celor dumnezeiesti”<sup>38</sup>.

Inspiratia în acest caz nu poate fi definită decât concomitent din trei puncte de vedere: relatia personală Dumnezeu-aghiograf, consemnarea în scris a acesteia si imprimarea textului cu un anumit har ce-i dă sfințenie si caracter de cuvânt al lui Dumnezeu. În ultimă instanță această ultimă caracteristică e cea mai importantă deoarece nu orice scriere ce consemnează experienta personală cu Dumnezeu e prin acest fapt Scriptură Sfântă.

Autorul uman, pentru a se învrednici de harul inspiratiei, trebuie să fie vrednic de a-L cunoaste pe Dumnezeu mai întâi prin experienta sa proprie. Prin curăția sa „este călăuzit la vederea firii celei mai presus de toate. Calea către o astfel de cunoastere este curățirea nu numai a trupului, spălat prin oarecari stropiri, ci si a oricărei pete ...”<sup>39</sup>.

Sfântul Grigorie nu identifică Revelatia cu inspiratia, ci afirmă că inspiratia este dată unora din cei ce s-au împărtășit de o numită formă de cunoastere a lui Dumnezeu, cunoastere pe care el o numeste foarte general „teologie”. Caracteristica ei principală e însă experienta vie a lui Dumnezeu, într-o formă sau alta, a celui ales de Dumnezeu si „găsit vrednic Luisi” (*Isus Sirah* 3, 5): „numai cel ce s-a curățit să îndrăznească să se apropie de munte. Căci cu adevărat munte înălțat pieptis si greu de urcat este cunoasterea de Dumnezeu (teologia)”, spune Sfântul Grigorie în *Viata lui Moise*<sup>40</sup>. În acelasi paragraf ni se spune că „Duhul e cel care-l învăța pe Moise taina Întrupării pe măsură ce el suia muntele, adică se apropia de «întunericul unde era

<sup>38</sup> CH, p. 95<sup>39</sup> *Despre Viata lui Moise* (în continuare prescurtat VM), tr. rom. Pr. Ioan Buga, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 70

<sup>40</sup> VM, p. 71

Dumnezeu» (Ies. 10, 21): înaintând însă [Moise] trâmbitele s-au făcut tot mai puternice ... căci Duhul sufla tot mai tare în organe ...<sup>41</sup>. Ajuns în adâncul întunericului, Moise se împărtășește de taine ce nu puteau fi cunoscute pe cale omenească: „cunoasterea [prin inspirație] constă în a nu primi cu privire la Dumnezeu nimic din cele ce se cunosc prin înțelegere omenească”<sup>42</sup>. Tocmai pentru că cele consemnate în Sfânta Scriptură au acest caracter era nevoie de harul inspirației: „Și ajungând Moise acolo [în întuneric], cele despre care fusese învățat mai înainte prin întuneric i se fac cunoscute iarăși prin întuneric pentru ca, după cum socotesc, să se facă mai întemeiată învățătura despre acestea, fiind mărturisite prin glasul dumnezeiesc”<sup>43</sup>.

Întregul urcus al lui Moise spre o cunoaștere tot mai desăvârșită a lui Dumnezeu e tâlcuit de Sfântul Grigorie în termenii unei experiențe tot mai pline, în care Moise Îl cunoaște pe Dumnezeu cu o tot mai mare parte din fiinta sa până ce „pătrunde în adâncul nevăzut al cunoașterii lui Dumnezeu. Dar nici aici nu rămâne, ci trece la cortul nefăcut de mână ...”<sup>44</sup>. Moise aude „cu auzul inimii ascuțit, (...) cunostinta puterii lui Dumnezeu ...”<sup>45</sup>. Dar chiar și această auzire și vedere au loc în Duhul Sfânt, „odată ce i s-au descoperit tainele raiului prin Duhul”<sup>46</sup>.

Astfel, autorul uman e cel ce are o legătură vie, constientă cu Dumnezeu. Deși de la Teofil al Antiohiei se folosește pentru autorul uman termenul de „organ” al lui Dumnezeu pentru a exprima rolul omului în inspirație<sup>47</sup>, la Sfântul Grigorie totuși nu apare acest termen.

---

<sup>41</sup> *idem*

<sup>42</sup> *VM*, p. 75

<sup>43</sup> *VM*, p. 74

<sup>44</sup> *VM.*, p. 75

<sup>45</sup> *idem*

<sup>46</sup> *VM*, p. 78

<sup>47</sup> Sfântul TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Către Autolic*, II, 9-10, PG 6, 1064. Așa și CLEMENT ALEXANDRINUL îi numește pe profeti „organele glasurilor dumnezeiești” (*Stromate*, VI, 168, 3, PG 9, 401A). Chiar târziu, după Sfântul Grigorie de Nyssa, TEODORET AL CIRULUI vorbește despre Sfinții Prooroci ca despre „organul harului Duhului Sfânt” (*Comentariu la Epistola către Romani*, XII, 3, PG 82, 188).

Întâlnim la el unele expresii care, luate izolat de contextul teologiei sale, ar putea fi înțelese pe linia unei cauzalități instrumentale. Astfel, Sfântul Grigorie scrie că Duhul „a pus în gura lui Moise” sau a lui David cuvintele Lui<sup>48</sup>. De aceea Scriptura toată e „a Duhului”<sup>49</sup> și conține „glăsurile Duhului”<sup>50</sup>. Aceste expresii însă trebuie înțelese în funcție de cele spuse mai sus, anume că tot ceea ce e consemnat prin inspirație în Scriptură este posterior unei experiențe și unei cunoașteri a lui Dumnezeu în care autorul biblic are un rol activ. Acest rol activ nu lipsește niciodată chiar dacă el diferă foarte mult, putându-se înscrie între suirea muntelui de către Moise și cercetarea tuturor cu de-amănuntul de către Sfântul Luca. În toate aghiografurile are o cunoaștere a lui Dumnezeu pe care apoi o consemnează în scris ajutat de harul inspirației. Conjunctia, întâlnirea celor două lucrări, a lui Dumnezeu și a omului a dat naștere la scrierile biblice. De aceea Sfânta Scriptură e în același timp dumnezeiască și omenească, adică teandrică. Din unele locuri din scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa se vede că nu era străin de cunoștințe de tâlcuire a Scripturii împrumutate de la iudei. Aici l-a avut precursor pe Origen, care l-a folosit mult pe Filon. La Sfântul Grigorie această legătură cu tâlcuirile date de iudei e mai bine asimilată decât la Origen sau la alți autori patristici din epocă. În problema inspirației dascălii iudei afirmau existența a trei grupe de cărți scripturale, diferențiate prin gradul de intensitate a prezentei inspirației. Astfel, Pentateuhul lui Moise a fost scris sub dictarea directă a lui Iahve, Profetii au vorbit „în Duhul”, iar ceilalți aghiografi au primit un ajutor dumnezeiesc mai mic<sup>51</sup>. Regăsim această concepție în prima Omilie la Cântarea Cântărilor, unde Sfântul Grigorie ierarhizează Pildele, Ecclésiastul și Cântarea Cântărilor în funcție de puterea pe care o are harul din ele asupra cititorului<sup>52</sup>. Acest har este cel dobândit de scriere prin

<sup>48</sup> *La Titlurile Psalmilor* (în continuare prescurtat TP) XIV, tr. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 186

<sup>49</sup> CE VII, PG 45, 741

<sup>50</sup> CE VII, PG 45, 744

<sup>51</sup> G. COURTADE, „L'inspiration”, 1949, în *Supplement au „Dictionnaire de la Bible”*, col. 502

<sup>52</sup> CC I, p. 120



inspiratie. Distingem aici intentia clară a lui Dumnezeu de a integra fiecare scriere biblică în ansamblul Scripturii, de aceea diferentele dintre cărțile biblice trebuie înțelese din această perspectivă a intentiei lui Dumnezeu.

Deși în *Cuvântul Apologetic la Hexaimeron* Sfântul Grigorie spune că Moise s-a bucurat de anumite revelatii fiind răpit la nori<sup>53</sup>, totuși el nu admite inspiratia extatică despre care se vorbea la filozofii păgâni și chiar la unii autori creștini. Acest gen de inspiratie, pe lângă faptul că era unul din elementele ereziei montaniste<sup>54</sup>, suspendă personalitatea și libertatea aghiografului atât de dragi Sfântului Grigorie. Chiar și răpit în nori, Moise își păstrează această libertate și este un partener de dialog cu Dumnezeu, Care îi descoperă taine și îi inspiră apoi scrierea. Și mai explicit este Sfântul Grigorie atunci când scrie despre modul în care profetul David a scris Psalmii: „mi se pare că marele David a ascultat această cântare [a armoniei generale a lumii] când, prin miscarea artistică și preînțeleptă care se contemplă în ceruri, a auzit descrierea Slavei lui Dumnezeu, Cel ce face aceste armonii în ceruri”<sup>55</sup>. Este limpede că David a scris ceea ce „a ascultat”, dar în această afirmație nu e prezentă deloc ideea dictării. Așa cum Moise „a văzut”, tot așa David „a ascultat” și amândoi au scris apoi. Este interesant de observat că exact în același paragraf în care Sfântul Grigorie vorbește despre modul compunerii Psalmilor de către David, el pomeneste și o imagine foarte la modă în epocă, folosită pentru a descrie inspiratia biblică verbală. E vorba, încă o dată, de imaginea plectrului care lovește corzile harpei pentru a o face să scoată sunete muzicale. Origen, Sfântul Epifanie<sup>56</sup> o folosesc fără ezitări. Această imagine însă, precum și concepția despre inspiratie pe care o implică, sunt de obârșie montanistă și anihilează

---

<sup>53</sup> CH, p. 95

<sup>54</sup> Așa în TP X, p. 164: „Dar înainte de a găsi temeiul firesc al acestor titluri și înainte de a începe explicarea lor trebuie să ne lămurim din capul locului că scopul deplin al acestei învățături insuflată de Dumnezeu nu este altul decât de a ne înălța și prin ea la o tălmăcire cât mai fericitoare”.

<sup>55</sup> TP III, p. 140

<sup>56</sup> *Panarion*, XLVIII, PG, 41, 856-880

libertatea aghiografului, reducându-l la simplul nivel de instrument pasiv. Sfântul Grigorie, desi foloseste imaginea aceasta clasică pentru descrierea inspiratiei, totusi o foloseste pentru a descrie felul inspiratiei biblice.

#### **d). Implicatiile inspiratiei biblice**

Am văzut deja că inspiratia are două aspecte. Cel al legăturii aghiografului cu Dumnezeu care-l inspiră la scrierea celor „văzute” sau „ascultate”, si cel al caracterului sfânt pe care o scriere îl dobândește atunci când e redactată sub inspiratie dumnezeiască. Practic, inspiratia e cea care singularizează scrierile biblice de restul scrierilor Bisericii si le acordă în raport cu aceasta o preeminență. Astfel, scrierile Sfântului Vasile cel Mare sunt puse de Sfântul Grigorie de Nyssa „îndată după cuvântul inspirat al Testamentului”<sup>57</sup>. Harul inspiratiei se imprimă în textul Scripturii si de aceea, indiferent de continutul textului biblic (descriere istorică, vedenie profetică, epistolă apostolică etc.), sfintenia sa imanentă ne impune „chipul în care trebuie să ne apropiem de cuvintele cele de Dumnezeu inspirate ale Scripturii”<sup>58</sup>.

Dacă pentru a citi doar Sfânta Scriptură e nevoie de o anumită dispozitie duhovnicească, pentru a o tâlcui se care chiar un har aparte asemenea celui inspiratiei aghiografului. Acest har izvorăște din lucrarea celui baptismal, astfel încât între tâlcuitor si textul sfânt să existe o înrudire harică. Această consecință are multiple dimensiuni deoarece tâlcuitorul se bucură de harul de a înțelege adâncurile Scripturii atât prin viata sa duhovnicească personală, cât si prin rugăciunile Bisericii care „atrag asupra lui Duhul”<sup>59</sup>.

Inspiratia are mai cu seamă prin aspectul ei de calitate a textului biblic si alte implicatii foarte importante si specifice teologiei Sfântului Grigorie. Le vom analiza într-un studiu viitor. Deocamdată subliniem că fără acest fundament, pe care îl reprezintă inspiratia dumnezeiască

<sup>57</sup> *CH*, p. 95

<sup>58</sup> *TP XIV*, p. 193

<sup>59</sup> *Despre rânduiala cea după Dumnezeu si nevointa cea adevărată*, tr. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloac, PSB 29, EIBMBOR, Bucuresti, 1982, p. 480

---

a Sfintei Scripturi, nu vom putea situa multe din elementele gândirii și practicii exegetice a Sfântului Grigorie într-un cadru teologic, ci mai degrabă filosofic. Or, tocmai faptul că aceste elemente sunt consecințe teologice ale inspirației Scripturii în întregimea ei, reprezentând baza necesară pentru împrumutarea lor ca elemente de autentică proveniență dumnezeiască, este suficient ca să nu le privim ca pe niste „împrumuturi” filosofice botezate spre a putea sluji exegezei și teologiei.

Conf.univ.dr. Constanta Cristescu

## **Structuri modale în colecția de *Melodii bisericesti* editată în anul 1934 de Dimitrie Cusma**

Una dintre colecțiile de cântări bisericesti de tradiție bizantină românească enclavizată din prima jumătate a secolului al XX-lea de mare valoare prin documentul muzical notat în sistemul de notatie guidonică pe care l-a stăpânit profesorul de muzică bisericască din Caransebes Dimitrie Cusma, este cea care constituie obiectul studiului de față: cartea *Melodii bisericesti, vol.1: Cele opt glasuri fixate pe notatiunea liniară*, Caransebes, Editura soc. „Căminul cultural”, 1934. Studiul structurilor modale din acest volum are ca finalitate reeditarea volumului sus-mentionat în *sistemul notatiei muzicale uniformizate* utilizat actualmente în editarea cărților muzicale pentru uzul stranelor și pentru uzul didactic muzical-teologic ortodox general.

În studiul de față mă voi referi la următoarele probleme:

1. caracteristici generale ale colecției de cântări bisericesti notate din memorie de profesorul de muzică bisericască Dimitrie Cusma în perioada interbelică, folosită și astăzi în seminarul teologic ortodox caransebesan;

2. structuri modale extrase din repertoriul colecției de *Melodii bisericesti*, ediția 1934, alcătuită de Dimitrie Cusma;

2.1. metodologia de cercetare muzicologică folosită în analiza și transcrierea muzicală, pentru o nouă reeditare actualizată a repertoriului muzical românesc de tradiție bizantină enclavizat în zona Caransebesului, în sistemul notatiei uniformizate uzual actualmente în tipărirea cărților muzicale de cult, pentru uzul stranelor și pentru uzul didactic, în Biserica Ortodoxă Română;

2.2. tabelul structurilor modale extrase din analiza cântărilor caransebesene cuprinse în editia studiată;

2.3. tabelul regrupării repertoriului după criterii structural-modale științifice;

3. concluzii.

### **1. Caracteristicile generale ale antologiei menționată în titlu și studiată**

1.1. Antologia cuprinde un repertoriu liturgic enclavizat de tradiție bizantină românească de mare valoare pentru patrimoniul cultural-muzical ortodox și universal, ce însumează 87 de cântări și răspunsuri liturgice-tip (model)<sup>1</sup> ale *vecerniei* și *utreniei*, grupate de Dimitrie Cusma după criteriul modal al „glasurilor”, așa cum le-a învățat pe cale orală și le-a memorizat de la înaintașii săi după ureche. Această colecție de melodii-tip nu a fost analizată până acum, fiind omisă și din studiul lui Gheorghe Ciobanu dedicat variantelor regionale ale glasurilor de tradiție bizantină la români, intitulat *Muzica bisericească la români*, reeditat în volumul I de *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, București, Editura Muzicală, 1974, p.329-401.

1.2. În virtutea lipsei seculare a unui sistem coerent de educație muzical-teologică în vestul, sud-vestul și-n nord-vestul țării, zonă izolată mult timp de scolile muzical-teologice din sudul și estul României pe considerentul înșelător al relațiilor mai strânse cu scolile occidentale, termenul *glas* nu exprimă structuri modale bine definite conform teoriei muzicii bizantine și de tradiție bizantină propagată prin tipărituri de felul unor gramatici muzicale, theoreticoane și bazuri teoretice, ci definește melodii considerate de practicanți a fi modele adaptabile altor texte liturgice conform rânduiei tipiconale a ritualurilor liturgice ortodoxe. În acest sens, termenul *glas* se folosește și pentru desemnarea melodiei textului liturgic „Doamne strigat-am” din rânduiala *vecerniei*, pe care Dimitrie Cusma și urmașii săi o denumesc „însuși glasul” (p. 1,8,15,22,30,38,44 și 50).

1.3. Deși cântările notate din memorie de Dimitrie Cusma sunt grupate după criteriul modal al celor opt glasuri, ele nu reflectă, în cea mai mare parte, structurile modale la care sunt antologate, dovedind neconcordanța repertoriului cu glasurile pe care trebuie să le illustreze repertorial sub forma melodiilor-tip. Acest fapt reiese din notele explicative și modul de

<sup>1</sup> Vezi definiția melodiei-tip în lucrarea: Constanta Cristescu, *Model și cliseu în muzica de tradiție bizantină*, în „Analele Universității „Aurel Vlaicu”-Seria Teologie”, Editura Universității „A. Vlaicu”, Arad, 2000, p. 72-77.

notare și grupare a cântărilor în editia din 1934, dovedind, după cum va rezulta din analiza structurilor modale cuprinsă în tablele ulterioare, inadecvarea utilizării volumului, în forma în care a fost editat de Dimitrie Cusma, în procesul didactic muzical-teologic și muzical general.

Din *Nota explicativă* însoțitoare ale volumului rezultă concepția și educația muzicală a autorului său Dimitrie Cusma, precum și o serie de trăsături generale cu caracter intonațional ale repertoriului, pe care le enumer în continuare:

1.4. *gândirea tonală a transcriitorului melodiilor bisericești și notarea arbitrară din punct de vedere modal în tonalități accesibile citirii muzicale*: „Am folosit gamele cu mai puține semne de alterație, pentru ca să fie ușor de citit și de executat cu vreun instrument muzical.” În acest sens, autorul a prevăzut sprijinirea învățării corecte a cântărilor prin execuția didactică instrumentală, ca în școlile occidentale de profil muzical: pianul, vioara, armonica etc.

1.5. *imprecizia în intonarea unor trepte modale sau fluctuația unor trepte modale în timpul execuției muzicale în practica de strană*: „Semnele de alterație ce apar în cuprinsul melodiilor (afară de cele puse la cheie), trebuie considerate ca alterații accidentale, iar cele puse în paranteză ne arată un dubiu (unii cântă într-un fel, alții într-alt fel – respectiv cu sau fără semn de alterație).”

1.6. *gândirea mensurală guidonică a transcriitorului D.Cusma*: „Melodiile glasurilor favorizează în general întrebuintarea măsurii de doi timpi.”

1.7. *inadvertența mensuralismului guidonic la articulațiile morfo-sintactice ale melodiei prozodice de tradiție bizantină*;

1.8. *ignorarea în interpretarea generală a cântărilor a dinamicii și agogicii tipiconale cuprinsă în cărțile de cult*: „Miscarea și nuanțele nu le-am indicat. Ele variază de la cântăret la cântăret.”

1.9. *concepția personală a lui Dimitrie Cusma de adecvare a tempoului și dinamicii după caracterul cântării*: „Nuanțele sunt aplicate în mod liber, potrivit evoluării melodiei: la început de obicei *p*, în punctul culminant *f*, iar cadenta (sfârșitul) *p* sau *f* (după cum este încheierea în jos sau în sus).

1.10. *concepția asupra frazării*: „Miscarea ar trebui să fie potrivită, rară sau maestoasă, după caracterul cântării, iar nu repede, cum este de obicei.” „Suspendarea miscării printr-o coroană (fermată) se face ori pe nota finală ori între două fraze melodice. Interpretarea (felul de

executare) ce se dă uneori cântărilor bisericești este când prea exagerată, când prea monotonă. Aceasta din motivul că aproape nici un cântăret nu tine seamă de înțelesul textului pe care-l pronunță, ci numai de partea strict muzicală. Dacă s-ar ține seamă de acest lucru, atunci interpretarea potrivită s-ar produce deodată cu exprimarea (cântarea) și nu s-ar mai interpreta la fel o rugăciune ca un cântec de slavă.”

1.11. *gândirea armonică tonal-funcțională determinată de practica corală seculară ce a modificat atât lexicul muzical, cât și sistemul de cadentare, iar pe alocuri, structura însăși a unor glasuri, denaturându-le.*

## **2. Structurile modale ale cântărilor caransebesene antologate de Dimitrie Cusma**

2.1. *Metodologia de cercetare muzicologică folosită* a vizat identificarea structurilor modale ale cântărilor caransebesene în relație cu cele ale cântării psaltice practică în Moldova și-n sudul țării, pentru notarea repertoriului și cu semiografia psaltică. În acest scop am efectuat următoarele operații.

2.1.1. am retranscris întregul repertoriu respectând prozodia muzicii de tradiție bizantină ce evaluează sistemul modal de cadentare și structurile morfo-sintactice specifice acesteia, păstrând unitatea pulsatorie – optimea – folosită de Dimitrie Cusma, pentru ușurința comparării cu tipăritura;

2.1.2. pentru retranscriere am identificat structurile modale autentice și cele cromatice, cromatizate, modulante și-n mixturi modale și le-am transpus pe bazele glasurilor originare, dând posibilitatea comparării modale fără echivoci de interpretare;

2.1.3. am retranscris întregul repertoriu în notă dublă sinoptică – psaltică și guidonică -, evidențiind structurile modale unitare pentru întreaga muzică românească de tradiție bizantină și cele particularizante.

## **2.2. Tabelul structurilor modale extrase din colecția de *Melodii bisericești*, ediția 1934, notate și antologate de Dimitrie Cusma**

După cum reiese din tabelul de alăturat, *hisarul* nu este rezultat din cromatizarea glasului *Viata*, ci din mixajul modal al glasurilor VI și II, acesta din urmă apărând și la repertoriul glasului IV, cu care și-n muzica psaltică se combină.<sup>2</sup>

2.3. În funcție de structurile modale reale ale cântărilor antologate de Dimitrie Cusma după criteriul „glasurilor” în mod arbitrar, fără o analiză modală

<sup>2</sup> A se vedea interpretarea colectivului N. Lungu, Gr. Costea, I. Croitoru din *Gramatica muzicii psaltice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1969, p.125, lucrare didactică fundamentală.

**Tabel 1. Repertoriul glasurilor autentice**

Glasul real	Cântările	Indicatorul provenienței și transferului modal din colecția D.Cusma	Lipsuri în repertoriul reorganizat al glasurilor
I	Doamne strigat-am; Stihira; Mărire...Și acum...; Laudă	Glas II	Stihoavna; Antifonul; Troparul
	Lauda; Fericirea; Mărire...Și acum... final	Glas I	
II	Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifon; Fericire; Stihira; Troparul	Glas II	Doamne strigat-am; Stihira vecerniei; Mărire...Și acum...; Lauda; Troparul; Mărire...Și acum...
III			Doamne strigat-am; Stihira; Mărire...Și acum...; Laudă; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifon; Fericire; Stihira utreniei; Troparul; Mărire...Și acum...
IV	Doamne strigat-am Stihira vecerniei; Lauda; Mărire...Și acum...; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifonul; Fericirea; Stihira utreniei	IV	Troparul; Mărire...Și acum...
V	Doamne strigat-am; Stihira vecerniei; Mărire...Și acum...; Lauda; Stihoavna Mărire...Și acum...; Antifonul; Fericirea; Stihira utreniei; Troparul; Mărire...Și acum...;	III	
VI	Doamne strigat-am; Stihira de la vecernie; Lauda; Mărire...Și acum...;	VI	
	Mărire...Și acum...; Stihira de la utrenie	V	Antifonul; Fericirea; Troparul
VII	Doamne strigat-am; Stihirile vecerniei și utreniei; Lauda; Mărire...Și acum...; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifonul; Fericire; Troparul	VII	
VIII	Doamne strigat-am; Stihirile vecerniei și utreniei; Lauda; Mărire...Și acum...; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifonul;	VIII	



adecvată a repertoriului memorizat după ureche de la înaintasi, într-un învățământ teologic deficitar în domeniul pedagogiei muzicale, propun, în vederea reeditării volumului de cântări bisericești caransebesene în sistemul notatiei uniformizate actualizat, *reorganizarea sa pe criteriul structural modal real*, astfel încât fiecare glas autentic să fie ilustrat strict prin repertoriul reprezentativ din punctul de vedere al structurii modale, iar repertoriul în moduri cromatice ca hisarul, repertoriul modulant și cel în mixturi modale să fie grupat pe categoriile mai sus enunțate, evitând astfel însusirea de către elevi și studenți a unor melodii neadecvate pentru structurile modale la care au fost incluse de Dimitrie Cusma. **Clarificarea structurilor modale prezente în repertoriul antologiei de cântări bisericești caransebesene după criteriile didactico-stiințifice vizează parcurgerea în învățare a drumului firesc de la simplu la complex, pornind cu repertoriul glasurilor autentice și încheind cu repertoriul cromatic, modulant și cu cel în mixturi modale, de mare ambiguitate structural-modală.** Învățarea acestuia din urmă necesită cunoașterea și stăpânirea prealabilă a structurilor elementare ale glasurilor autentice, în forma lor originală psaltică și-n cea autentică enclavizată, nealterată de cromatism sau de modulații ori mixaje lexicale diverse, prin repertoriul cel mai simplu de memorizat, repertoriu ce să se constituie în modele melodice modale adaptabile altor texte liturgice prin variație, potrivit principiilor retorice de alcătuire a discursului muzical liturgic de tradiție bizantină.<sup>3</sup>

2.3. Prezint, în continuare, *tabelul reclassificării repertoriului după criteriile structural-modale didactico-stiințifice sus-mentionate*. Tabelul cuprinde și melodiile care, în urma reorganizării cuprinsului antologiei, lipsesc din grupul melodiilor-tip ale fiecărui glas în parte. Melodiile lipsă ar putea fi recuperate ulterior prin culegeri pe teren specializate de repertoriu muzical liturgic caransebesan de la cântăreți bătrâni cu practică de strană îndelungată și memorie bună. Pe baza reorganizării repertoriului cuprins în colecția lui Dimitrie Cusma pe criteriul respectării structurilor modale reale, rezultă următoarele grupe tabelate de cântări:

- 2.3.1. cântări în glasurile autentice;
- 2.3.2. cântări în moduri cromatice și cromatizate;
- 2.3.3. cântări cu structuri modale modulante și-n mixturi modale.

---

<sup>3</sup> Aceste principii de organizare și reeditare didactico-stiințifică stau și la baza cărților muzicale pentru uzul didactic și al stranelor din Eparhia Aradului și Hunedoarei în curs de tipărire, respectiv a unui **Liturghier de strană** și **Vecernier** și în curs de realizare – **Utrenier** –, ce conțin repertoriul cântărilor arădene notat inițial de Trifon Lugojan și cel general ardelenesc notat de Dimitrie Cuntan într-o manieră asemănătoare celei a lui Dimitrie Cusma.

**Tabel 1. Repertoriul glasurilor autentice**

Glasul real	Cântările	Indicatorul provenienței și transferului modal din colecția D.Cusma	Lipsuri în repertoriul reorganizat al glasurilor
I	Doamne strigat-am; Stihira; Mărire...Și acum...; Laudă	Glas II	Stihoavna; Antifonul; Troparul
	Lauda; Fericirea; Mărire...Și acum... final	Glas I	
II	Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifon; Fericire; Stihira; Troparul	Glas II	Doamne strigat-am; Stihira vecerniei; Mărire...Și acum...; Lauda; Troparul; Mărire...Și acum...
III			Doamne strigat-am; Stihira; Mărire...Și acum...; Laudă; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifon; Fericire, Stihira utreniei; Troparul; Mărire...Și acum...
IV	Doamne strigat-am Stihira vecerniei; Lauda; Mărire...Și acum...; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifonul; Fericirea; Stihira utreniei	IV	Troparul; Mărire...Și acum...
V	Doamne strigat-am; Stihira vecerniei; Mărire...Și acum...; Lauda; Stihoavna Mărire...Și acum...; Antifonul; Fericirea; Stihira utreniei; Troparul; Mărire...Și acum...;	III	
VI	Doamne strigat-am; Stihira de la vecernie; Lauda; Mărire...Și acum...;	VI	
	Mărire...Și acum...; Stihira de la utrenie	V	Antifonul; Fericirea; Troparul
VII	Doamne strigat-am; Stihirile vecerniei și utreniei; Lauda; Mărire...Și acum...; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifonul; Fericire; Troparul	VII	
VIII	Doamne strigat-am; Stihirile vecerniei și utreniei; Lauda; Mărire...Și acum...; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifonul;	VIII	

**Tabel 2. Structuri modale cromatice**

Glasul	Cântările	Indicatorul provenienței din col. D.Cusma
hisar	Troparul; Mărire...Și acum...;	IV
	Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifonul; Fericire; Stihira utreniei; Troparul	VI
	Troparul; Mărire... Și acum...	II
I cromatizat tonal	Stihira utreniei; Troparul	I

**Tabel 3. Structuri modulante și mixturi modale**

Glasurile modulației și de mixtură	Cântările	Indicatorul provenienței din col.D.Cusma
I→VI	Doamne strigat-am; Stihira vecerniei; Mărire...Și acum...; Stihoavna; Mărire...Și acum...; Antifonul	I
V→VI (VILăt.)	Doamne strigat-am; Stihira vecerniei; Lauda; Mărire...Și acum...; Antifonul; Fericire; Troparul	V

Data fiind structura de mixtură modală a *hisarului*, ce se formează din mixajul modal al glasului VI cu glasul II și nu din cromatizarea glasului V, propun includerea *hisarului* în tabelul 3 și regândirea modului de notare a mărturiilor acestui glas de mixtură modală conform componentei sale modale reale.

Un caz similar acestei colecții este cel al colecției intitulată „Cântări bisericești. Partea I și II: *Cele opt glasuri după cântarea fostului episcop al Aradului Ioan I.Papp*, aranjate pe note de Trifon Lugojan, editia a II-a, Arad, Diecezana, 1939 (editia I, 1912, fiind identică). Redau în continuare tabelul structurilor modale reale ale cântărilor din această colecție reprezentativă pentru stilul individual de cântare și pentru personalitatea muzicală a înaltului ierarh arădean Ioan Ignatie Papp, respectând același model de tabelare comparativă folosit și la colecția de melodii caransebesene. Pentru analiza structurilor modale am selectat și analizat 106 cântări, acestea fiind melodiile-tip ale vecerniei.

Glasul în col. Trifon Lugojan	Cântarea	Structura modală reală
I	Doamne strigat-am	Glas IV cromatizat
	Să se îndrepreze	Glas IV cromatizat
	Stih I	Glas IV cromatizat
	Stihira I	Glas IV cromatizat
	Stih II	Glas IV cromatizat
	Stihira II	Glas IV cromatizat
	Mărire...Și acum...	Glas IV cromatizat
	Dogamatica	Glas IV cromatizat
	Stihoavna	Glas I ~ Glas VI
	Mărire...Și acum...	Glas I cromatizat cu K frigidă
Iată s-a împlinit proorocia	Glas I, Kfin de glas VI	
	Troparul Învierii	Glas I~Glas VI, Kfin de glas VIII
	Gavriil zicând ție	Glas I, Kfin de glas VIII
II	Doamne strigat-am	Glas II
	Să se îndrepreze	Glas II
	Stih I	Glas II
	Stihira I	Glas II
	Stih II	Glas II
	Stihira II	Glas II
	Mărire...Și acum...	Glas II
	Dogamatica	Glas II
	Stihoavna	Glas II forma glasului VI
	Mărire...Și acum...	Glas II forma glasului VI
	O minune mai nouă	Glas II forma glasului VI
	Când Te-ai pogorât	Glas II forma glasului VI
	Mărire...Și acum...	Glas VIII
Toate tainele	Glas VIII	
III	Doamne strigat-am	Glas V agem
	Să se îndrepreze	Glas V agem
	Stih I	Glas V agem
	Stihira I	Glas IV transpus pe Ke
	Stih II	Glas V agem
	Stihira II	Glas IV transpus pe Ke
	Mărire...Și acum...	Glas V agem
	Dogamatica	Glas IV transpus pe Ke
	Stihoavna	Glas IV transpus pe Ke
	Mărire...Și acum...	Glas V agem
	Fără de sămânță	Glas IV transpus pe Ke
	Troparul: Să se veselească	Glas IV transpus pe Ke
	Pre tine, ceea ce ai solit	Glas IV transpus pe Ke

Glasul în col.Trifon Lugojan	Cântarea	Structura modală reală
V	Să se îndrepteze	Glas V agem
	Stih I	Glas V agem cromatizat
	Stihira I	Glas V agem
	Stih II	Glas V agem
	Stihira II	Glas V agem
	Mărire...Și acum...	Glas V agem cromatizat
	Dogamatica	Glas V agem cromatizat
	Stihoavna	Glas V agem cromatizat, Kfin de glas VI
	Mărire...Și acum...	Glas V agem cromatizat, Kfin de glas VI
	Biserică ești și palat	Glas V agem cromatizat, Kfin de glas VI
	Tropar	Glas V agem cromatizat, Kfin de glas VI
	Troparul Născătoarei de Dumnezeu	Glas V agem cromatizat, Kfin de glas VI
VI	Doamne strigat-am	Glas VI vu (mi) fluctuant, Kfin tonalizată pe di (sol)
	Să se îndrepreze	Glas VI vu (mi) fluctuant, Kfin tonalizată pe di (sol)
	Stih I	Glas VI ga (fa) și vu (mi) fluctuant
	Stihira I	Glas VI ga (fa) și vu (mi) fluctuant, Kfin tonalizată pe di (sol)
	Stih II	Glas VI ga (fa) și vu (mi) fluctuant
	Stihira II	Glas VI ga și vu fluctuant
	Mărire...Și acum...	Glas VI ga și vu fluctuant
	Dogamatica	Glas VI ga și vu fluctuant
	Stihoavna	Glas VIII
	Mărire...Și acum...	Glas VIII
	Stihoavna Născătoarei de Dumnezeu	Glas VIII~glas II
	Troparul Învierii	Glas VIII
Troparul Născătoarei de Dumnezeu	Glas VIII	

Glasul în col. Trifon Lugojan	Cântarea	Structura modală reală
VII	Doamne strigat-am	Glas VII
	Să se îndrepreze	Glas VII
	Stih I	Glas VII
	Stihira I	Glas VII
	Stih II	Glas VII
	Stihira II	Glas VII
	Mărire...Și acum...	Glas VII
	Dogamatica	Glas VII
	Stihoavna	Glas VII
	Troparul Născătoarei de Dumnezeu	Glas VII
	Troparul Învierii	Glas VII
	Troparul Născătoarei de Dumnezeu	Glas VII
VIII	Doamne strigat-am	Glas VIII după trifonie
	Să se îndrepreze	Glas VIII după trifonie
	Stih I	Glas VIII după trifonie
	Stihira I	Glas VIII după trifonie
	Stih II	Glas VIII după trifonie
	Stihira II	Glas VIII după trifonie
	Mărire...Și acum...	Glas VIII după trifonie
	Dogamatica	Glas VIII după trifonie
	Stihoavna	Glas VIII după trifonie
	Mărire...Și acum...	Glas VIII după trifonie
	Stihoavna Născătoarei de Dumnezeu	Glas VIII după trifonie
	Dintru înălțime	Glas VIII după trifonie
	Mărire...Și acum...	Glas VIII după trifonie
Troparul Născătoarei de Dumnezeu	Glas VIII după trifonie	

După cum se poate observa din analiza modală de mai sus și colecția de *Cântări bisericești după cântarea episcopului Ioan I. Papp* editată de Trifon Lugojan în 1912 și 1939 necesită, pentru o reeditare actualizată și uniformizată de uz didactic cultic bisericesc și științific, reorganizarea materialului muzical după criteriile structurale reale, respectând normele didactice fundamentale enunțate anterior.

### 3. Concluzii

Asa cum prin *Gramatica muzicii psaltice. Studiu comparativ cu notația lineară*, Nicolae Lungu, Grigore Costea și Ion Croitoru au înlăturat orice îndoiele privind posibilitatea transcrierii pe portativ a melodiei bisericești de tradiție bizantină, autorii menționați lărgind accesul la

cunoasterea acesteia, același rezultat îl vizez prin *extinderea sistemului de transcriere uniformizată, sinoptică sau paralelă psaltică și occidentală și la zonele în care notația psaltică a fost timp îndelungat eliminată din notarea cântării ortodoxe.*

În acest sens am generalizat direcția de notare uniformizată a cântării bisericești ortodoxe românești avansată de autorii mai sus menționați în anul 1951 și agreată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și la editarea cântării enclavizate arădene, caransebesene, general-ardelenesti și bănățene, **conceptul de uniformizare a muzicii biserticesti ortodoxe însemnând editarea întregii cântări de tradiție bizantină practică de români pe ambele notații muzicale uzuale – cea psaltică și cea guidonică –, fie sinoptic, fie paralel și nu impunerea unui stil de cântare oficial în toate zonele țării, în detrimentul stilurilor regionale ce au înflorit și s-au cristalizat pe parcursul câtorva secole, stiluri cu valoare de patrimoniu muzical național și universal. Pentru editarea cântărilor în sistemul uniformizat paralel este necesară publicarea prealabilă în notația uniformizată sinoptică, întrucât aceasta permite verificarea științifică riguroasă a transcrierii.** Transcrierea sinoptică uniformizată permite învățarea unui sistem de notație în mod autodidact de către specialiști în domeniul muzicologic și teologico-muzical, în timp ce sistemul uniformizat paralel facilitează învățarea psaltichiei cu profesor, portativul neparazitând lectura muzicală pe notația psaltică a celor care cunosc sistemul de notație guidonic.

Eugen Glúck

## Frământări legate de scaunul episcopal al Aradului în anii 1838-1853

Una din putinele succese obtinute de ortodocsii români din Crisana si Banat pe linie bisericească a fost instalarea lui Nestor Ioanovici în scaunul episcopal al Aradului (1829-1830). Este de presupus că majoritatea sârbească a congresului iliric a dat curs presiunilor alegându-l tocmai pe Nestor Ioanovici, contând pe o păstorire scurtă a bolnăviciosului ierarh, ca după disparitia lui să aibă un câmp larg de manevră. Într-adevăr după moartea lui prematură urmează o sedisvacantă de cinci ani plină de manevre si incertitudini. Urmează totusi românul Gherasim Rat (1835), dar abia peste trei ani, obtine diploma regală de confirmare, intrând în plenitudinea jurisdicției.

În timpul păstoririi lui Gerasim Rat, se dezlântuie noi confruntări care îl pun la mare încercare. El însusi era o personalitate modestă care a trăit departe de marea politică, dovadă absentă lui de la dietele Ungariei unde episcopii ortodocsi aveau scaun.<sup>1</sup> Mai mult, personalitatea lui trăda amprentele mediului în care a trăit si i-au îngustat orizontul. În anii de cea mai mare criză 1847-1850, capacitatea lui de actiune a fost si mai mult îngrădită de sănătatea lui subredă. Era notoriu că se baza tot mai mult pe Ioan Rat, protopopul Aradului, nepotul lui si în probleme materiale pe călugărul Tabacovici, chemat de la mănăstirea Hodos-Bodrog, la resedință.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Procesele verbale ale casei superioare a dietei ungare tinute până în anul 1848, se găesc la Biblioteca Prlamentului din Budapesta.

<sup>2</sup> Eugen Arădeanu, *Contributii noi cu privire la viata si activitatea lui Sebastian Tabacovici (1897-1872)*, în revista „Mitropolia Banatului”, nr.4-6/1979, p.331.



În anii păstoririi lui în miscarea națională ce se desfășura pe teren bisericesc, o influență determinantă încep să aibă mirenii. În 1839, sub conducerea lui Teodor Șerb și Mihail Cociuba, demnitari ai orasului respectiv comitatului Arad, se constituie comunitatea românească a catedralei. Principalul lor succes constă în asigurarea limbii liturgice exclusivă la catedrală, ce-i drept cu ajutorul intelectualilor maghiari conduși de Fabian Gabor (1847). Se resimte și sprijinul familiilor macedoromâne înnobilate ca Derra și Brassay (Brasovan).<sup>3</sup>

Influența românească în eparhie sporește și prin protopopii cu studii superioare ca Maxim Caracian din Pecica, Teodor Popovici din Șiria și alții. Deși nivelul preparandiei (1812) și al seminarului (1822), încă era la distanță de exigente totuși au însemnat un mare progres. În 1857, din cei 333 de preoți parohi și capelani o mare parte deja trecuse prin școală.<sup>4</sup>

Validarea năzuințelor naționale pe tărâm bisericesc și cultural constituia opțiunea episcopului Rat, dar limite puternice îi stăteau în față.

În primul rând era o realitate faptul că episcopia arădeană făcea parte din sistemul închistat al mitropoliei de la Carlovit, condus încă din anii precedenți revoluției pasoptiste de Iosif Raiacici, care a dovedit deja ca episcop de Vârșet idei pansârbesti. Nu exista vreo garanție ca, congresul iliric să fi acceptat o succesiune românească în scaunul episcopal din Arad. În aparatul episcopiei continuau să ocupe sârbii poziție și o seamă de protopopiate (Semlac, Ineu etc.) erau detinute de coreligionarii lor.

Mănăstirea Hodos-Bodrog era condusă de arhimandritul Kenghelat. La Arad, încă din 1815, la biserica Sfintii Petru și Pavel limba liturgică devenise cea slavonă. Încercările episcopului Rat,<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> *Foaia pentru minte, inimă și literatură*, 6.02.1850, Gheorghe Litiu, *Limba liturgică română în catedrala din Arad*, în revista „Biserica și „coala”, nr.42/1945, p.230-232.

<sup>4</sup> Teodor Botis, *Istoria „coalei Normale (Preparandiei) și a Institutului Teologic din Arad*, Arad, 1922, passim.

<sup>5</sup> *Ibidem*, Eugen Arădeanul, T. Bodogae, Lucian Emandi, *Mănăstirea Hodos-Bodrog*, Arad, 1980, p.67-69.

în 1837 și 1842, de a-și valida jurisdicția s-a lovit până și de intervenția mitropolitului. La școala de la catedrală principală limbă de predare a fost cea sârbă, în timp ce elevii având această limbă maternă reprezentau doar o fracție. Anomalii similare se puteau constata la Pecica, Cenadul Unguresc, Bătania etc. cu sârbii, iar la Bichis, Sentes și Hodmezővasásárhely cu grecii.<sup>6</sup>

Episcopia era confruntată cu probleme acute materiale. Venitul estimativ al episcopiei pe un an calendaristic se limita în 1848, la 5221 fl., de-a dreptul ridicol pentru complexitatea sarcinilor. O problemă deosebită reprezenta arendarea domeniului din Gai de 309 iugăre, contractată cu aviz mitropolitan unui favorit al acestuia, doar pentru 800 fl. pe an.<sup>7</sup>

În anii 1834-1844, sub conducerea episcopului unit Samuil Vulcan, din Oradea, s-a dezlăntuit o acțiune care susținea că unirea înseamnă asigurarea Bisericii românești și eliminarea imixtiunii sârbești. Acțiunea în comitatul Arad a atins vreo 15 comune, iar în Cenad, doar Cenadul Unguresc, îmbinată și cu speranțe și promisiuni de ordin urban. Paradoxal în aceste circumstanțe a venit un ajutor pe plan politic din partea Carlovitului.<sup>8</sup>

În anii premergători revoluției de la 1848-1849, o activitate fecundă a desfășurat consistoriul din Oradea, constituit în 1793. După 1838, relațiile cu episcopul Rat s-au depreciat din cauza hirotonirilor efectuate fără aviz consistorial orădan și mai grav, necesități reale. S-a obiectat numirea protopopului Neteu (1843), fără forme legale și succesiunea fiului său juvenil în funcție (1844). În 1847, s-a ajuns la protest formal față de ingerințele consistoriului arădean în a celui

---

<sup>6</sup> Eugen Glûck, *Contribuții cu privire la parohiile ortodoxe române din Ungaria, aparținătoare consistoriului din Arad (1792-1848)*, în revista „Teologia”, nr.1-2/1998, p.75-80; Gheorghe Litiu, *Sava Tököly și dreptul de patronat asupra bisericii Sfinților Apostoli Petru și Pavel din Arad*, în revista „Biserica și „coala”, nr.4/1944, p.386-389; Arhivele Naționale Arad, fond Prefectura Jud. Arad. *Actele comisariatului cezaro-crăiesc* (în cont.ANA) nr.4716/1851

<sup>7</sup> *Ibidem*, 5372, 5669/1850:

<sup>8</sup> Gheorghe Ciuhandu, *Episcopii Samuil Vulcan și Gherasim Rat*, Arad, 1935, passim, localitățile menționate în problemă: Galsa, <sup>a</sup>iria, Bocsig, Chier, Târnova, Cherelus, Revetis, Rosia, Mîmad, Neagra, Selejeni, Jurita, Chertis.

din Oradea. Voalat și episcopul a fost învinuit de hirotoniri simoniace, ceea ce a dus chiar la existența preoților someri. Nu au fost acceptate explicațiile episcopului, ceea ce se va reflecta și în poziția sinodului de la Chisineu Cris.<sup>9</sup>

Un alt aspect al problemei, reprezenta schimbarea intervenită pe plan economic, social și politic. La nivelul parohial s-au resimțit urmările comasării satelor dispersate în străzi, alodizările, segregarea pășunilor și alte forme, principial utile, dar în practică adesea cu urmări dureroase pentru țărani și chiar pentru Biserică. Un exemplu a constituit comuna Zărand, fiind biserica demolată de pe urma modificării vetrei satului. Mosierul, generalul Gyulai, s-a limitat doar să promită desdaunarea comunității.<sup>10</sup>

Aproape toți preoții reclamau pierderile suferite în sesiunile parohiale primite în timpul reglementării urbariale ordonată de Maria Tereza, mai ales primirea de pământ neechivalent. În puține locuri, ca de pildă la Bătania, aveau preoții sesii întregi și fără probleme.

În general veniturile parohiale erau departe de limita de 300 fl./an, considerată minimală pentru un intelectual. Dispunem de date mai concrete din Bihor (1848). Astfel, la Tămasda cu 727 suflete se oferea anual 120 fl. La Gepiu de la 836 enoriasi salarizarea se ridica doar la 44 fl. Abia două, trei parohii ca Micherechi puteau asigura o dotatie de 200 fl.<sup>11</sup>

Conducerea liberală a comitatelor Arad, Cenad și Bichis au început să stăruie pentru promovarea limbii maghiare. Ce-i drept, uneori se prefera cea maghiară față de cea sârbă. În 1832, profesorii preparandiei au cerut dietei înființarea unei catedre de limbă maghiară. Din actele revizorului școlar Constantini aflăm că până în anul 1848, s-a extins predarea limbii maghiare, în unele locuri și la unele materii ca de exemplu la Nădlac, Bătania etc. La Hodos și

<sup>9</sup> Eugen Glûck, *Contribuții cu privire la istoria parohiilor ortodoxe române din Ungaria*, în revista „Legea Românească”, nr.3/1997, p.16; Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române Oradea, *Protocol consistorial*, 117, 119, 175, 191/1847.

<sup>10</sup> Arhivele Nationale Arad, Fond Prefectura jud. Arad, *Acta congregatorum*, nr.367/1848, Muzeul Județean Arad mss.M R5034.

<sup>11</sup> Arhivele Nationale Oradea, Fond Episcopia Ortodoxă Română, dos.30, f.29, dos.31, f.29 (în cont. ANO).

Îlteu mosierii au inițiat îndepărtarea parohilor necunoscători ai limbii statului. În 1845, cu puține excepții, s-a generalizat legea privind întocmirea matricolelor în limba maghiară. Din 1846, chiar și protocolul consistorial se întocmea după acest normativ. Inițiativele pornite de comitatele Cenad, Bichis și Bihor privind limba liturgică maghiară au fost refuzate de ambele consistoare.<sup>12</sup>

Izbucnirea revoluției de la 1848, a creat o seamă de fenomene ce tindeau la solutionarea problemelor create anterior. În prima etapă a revoluției atât episcopia cât și intelectualii români mireni tindeau la mentinerea ordinii și înfăptuirea desființării iobăgiei. În această direcție glăsuia pastorală episcopescă și personalitățile cuprinse în comisiile deplasate la fața locului spre a vesti țăranilor încă în primele zile ale lunii aprilie 1848, desființarea iobăgiei și a determina domeniile la suspendarea obligațiilor feudale, fără să mai aștepte promulgarea legii ce a avut loc la 11 aprilie.

Legile respective au lăsat o seamă de probleme ce au dus la izbucnirea unor mișcări. Primele acțiuni ce interesau nemijlocit Biserica au vizat înlăturarea unirii într-un număr de comune. În comitatul Cenad, o mișcare de masă a impus retrocedarea bisericii și scolii preluate de greco-catolici. În comitatul Arad, mișcarea a început la Galsa, urmată de Iğnesti, Julita, Chier, Revetis, Rosia, Selejeni, Miniad și Neagra. Dat fiind faptul că un număr de enoriași au rămas și pe mai departe uniți, episcopul din Oradea s-a plâns guvernului din Pesta. Acesta căutând o soluție de compromis, a recomandat episcopului Rat introducerea serviciului liturgic alternativ la Galsa și Chier ceea ce însă a fost refuzat.<sup>13</sup> Problemele de mai sus au revenit în actualitate în toamna anului 1849.

O situație mult mai delicată s-a conturat prin dezlănțuirea mișcării sârbești, condusă de mitropolitul Raiacici, căutând să atragă și pe români.<sup>14</sup> Consistoriul și chiar parohiile s-au abținut să dea curs

<sup>12</sup> Arhivele Naționale Arad, Fond Constatini, dos.1848, passim; Gheorghe Litiu, *Limba maghiară în matricolele bisericesti și corespondenta oficială I-II*, în revista „Biserica și coala”, nr.5-6-7/1945.

<sup>13</sup> Országos Levéltár (Arhivele Naționale), Budapest, fond H 56, dos.13, nr.8, 19, 38, 50/1848 (în cont. OL)

<sup>14</sup> *Pesti Hirlap*, 10 VI 1848, p.536

invitatiilor începând cu circulara din 9 aprilie, primind „consfătuirea” de la Novi-Sad, strămutată la Carlovit. La 3/15 iunie, Consistoriul a refuzat recunoasterea titlului de patriarh a lui Raiacici, considerând că adunarea electivă a fost răzvrătitoare și hotărârea este ilegală, fiind luată „fără audierea românilor”. La 19/31 august s-a luat act de decizia palatinului, suspendând din funcție pe Raiacici.<sup>15</sup>

O soluție pentru revendicările bisericesti părea să ofere legea XX, votată de dieta ungară, ce prevedea convocarea unui congres învestit cu dreptul de a rezolva problemele Bisericii Ortodoxe. Ablegatul bihorean Beóthy Ödön a reușit să amendeze legea în sensul că congresul trebuie să reflecte competiția națională a enoriasilor. Acest congres deci putea hotărî separația ierarhică în cazul că românilor li se asigură majoritatea, potrivit situației numerice a enoriasilor.

Din păcate, în urma legii au început manevrele. Ministerul de Culte și Instrucțiune Publică l-a însărcinat pe episcopul din Buda, ca expert, să repartizeze mandatele. Acesta a alocat celor trei eparhii în mare majoritate românești (Arad, Timisoara, Vârșet) doar 32,46% din mandate, în timp ce cuprindeau 69,37% din totalul ortodocșilor Ungariei și Croatiei.

Contestația comunității catedralei din Arad, ca și cel al Consistoriului din Oradea a ajuns la Pesta cu întârziere.

Deși guvernul maghiar plecând de la prevederile legii respective nu a satisfăcut cererea adunării românilor ortodocși din Crisana și Banat, privind decretarea separației ierarhice, înaintat la 21 mai 1848, s-au făcut anumiți pași ce au netezit drumul acestei revendicări. Ministrul Eötvös József aflând de problema mandatelor a îndrumat comisarul guvernamental, delegat pentru congres, ca să verifice justetea proporției naționale a delegațiilor. Ministrul de Interne, Szemere dăduse ordin ca în caz că apare un număr de delegați, cei prezenți să decidă ceea ce era favorabil românilor, dat fiind refuzul sârbilor de a desemna delegații.

---

<sup>15</sup> Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române Arad, *Protocol Consistorial* (în cont. EORA), 99, 282, 283, 382/1848.

Primii care au ales delegatii au fost românii din eparhia Aradului. Dintre cei 11 mandatar, 6 proveneau din sectorul consistoriului din Arad și 5 din al Orășii.

În episcopia Vârsetului, vlădica nu a fost partizan fățis al patriarhului și a dispus efectuarea alegerii. În schimb, protopopii, aproape toți sârbi, au sabotat alegerile. Doar protopopul Vuia a convocat electoratul din Oravita pe ziua de 30 aprilie/12 mai și apoi, pe 7/19 iunie. La 10/22 iunie urma la Vârset definitivarea delegatiei eparhiale. În realitate, la congresul din Timisoara nu au sosit decât câțiva români, probabil doar cei alesi la Oravita.

În eparhia Timisorii a avut loc întrunirea delegatilor locali la 6/18 mai 1848, spre a defini trimisiile la congres. Românii au obiectat tendința de a fi reprezentati în mod insuficient. Din cele 17 mandate li s-au oferit până la urmă 10, în ciuda faptului că ei considerau că au dreptul la o majoritate din 28 de mandate, care ar trebui să revină eparhiei, potrivit ponderii enoriasilor în totalul ortodocsilor. Episcopul Jifcovici a menționat că sârbii nu doresc întrunirea congresului la data fixată. Mai mult, încă din 16 iunie, s-a adresat ministrului Eötvös și la 17 iunie, comisarului guvernamental Vucovici cerând anularea congresului.

Retrăgându-se de la întrunire, delegatii locali români au mandatat pe Vicentiu Babes, notarul Nicolae Iorgovan și comerciantul Nicolae Czarán să comunice ministerului punctul lor de vedere. Se pare că tocmai acești împuterniți au apărut și la congresul din Timisoara.

Conducerea congresului din partea statului a fost încredințată comisarilor guvernamentali Petar Cernovici și Sabbas Vucovici. Ambii erau partizani ai revoluției maghiare, dar în același timp, membrii Bisericii Ortodoxe Sârbe. Cernovici, absent din Timisoara în ziua congresului, a preluat dezinformarea episcopului Jifcovici, cică s-au prezentat la 13/25 iunie doar doi delegați, transmitând informația la nivel guvernamental. Respectivii erau un preot din Vat din eparhia Budei și unul (sau doi) din comitatul Baranya.

În schimb, Vucovici a trebuit să facă față prezentei delegatilor de mai sus și s-a scuzat cu o scrisoare a episcopului Jifcovici, invocând în principal că congresul nu se poate ține în absența mitropolitului. Totuși

delegatii români s-au întrunit sub președinția lui Mihai Cociuba în Fabric și au susținut memoriul adunării de la Pesta, cerând totodată și recunoașterea legală a naționalității române precum și participarea lor proporțională la conducerea administrației de stat. De asemenea s-a preconizat ca fiecare eparhie să fie autorizată de a ține anual sinod pentru soluționarea problemelor bisericești și școlare.<sup>16</sup>

Ideile formulate la Timisoara au fost cuprinse în mare parte în proiectul de lege, prezentat în Camera Deputaților din Pesta de deputatul Teodor Șerb, ales în circumscripția electorală Radna.<sup>17</sup>

Proiectul pe lângă legiferarea separației ierarhice prevedea dreptul românilor de a alege episcop și mitropolit, precum și de a administra școlile. În modalitatea de a înlăptui aceste revendicări apar și pe mai departe ideile ce străbat ulterior lucrările sinodului de la Chisineu Cris (1849) și se materializează în final, în Statutul Organic. Episcopatul urmează să fie ales de un sinod general compus din 120 membrii (40 clerici și 80 laici), și va defini atribuțiile celor eparhiale în vederea soluționării problemelor locale. O comisie mixtă va verifica Statutul fundațiilor și a mănăstirilor, atribuind fiecăruia partea cuvenită. Legea nu a ajuns în dezbaterile plenului, unele prevederi fiind incluse în legea naționalităților, votată în iulie 1849, la Seghedin, în pragul prăbusirii revoluției.<sup>18</sup>

Un moment important în vederea separației ierarhice a constituit adunarea de la Lugoj din 27 iunie 1848, prezidată de Eftimie Murgu. Hotărârile adoptate pe Câmpia Libertății prevedeau transformarea

---

<sup>16</sup> „Gazeta Transilvania”, 26 XI 1848, p.378-379, 5 VII 1848, p.225-226, *Documente privind revoluția de la 1848 în țările Române*, C. Transilvania IV 1988, p.178-179, 366-268, I.D.Suciu Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului II*, 688-689, 696, 698-705, 772-774, Szmidá Lajos, *Csernovics Peter kiraly biztosságának naploja (Jurnalul comisariatului regal al lui Petar Cernovici)*. *Tortenelmi es Régéketi Értesítő*, nr.3-4/1901, p.86-87, Glück Jenő, A. *Csernovics – Vukovics levéltár (Arhiva Cernovici - Vucovici)*, *Levéltari Szemle* (Budapest), nr.3/1992, p.76-82, OL H58 dos.7, nr.13/1848

<sup>17</sup> Eugen Glück, *Deputatii români în parlamentul Ungariei în 1848-1849. Simpozion*, Giula 1999, p.58; Beer János, *Az 1848-1849 évi népképviseleti országgyűlés (Dieta bazată pe reprezentare populară din anul 1848-1849)*, Budapest, 1954, p.863-864, 867.

<sup>18</sup> Eugen Glück, *Lupta lui Ioan Dragos pentru drepturile românilor din Ungaria*, în revista „Conviețuirea”, Seghedin, nr.4/1998 – nr1/1999, p.13.

Banatului într-o provincie românească autonomă, destituirea ierarhiei sârbesti și instaurarea unei conduceri românești alese în fruntea eparhiilor Timisoara și Vârset. Succesul acestor hotărâri din urmă, ar fi fost validat prin înarmarea românilor contra sârbilor răsculați împotriva guvernului maghiar. Planul a fost zădărnicit de Vucovici care a dizolvat gărzile în formare.

Modelul bănățean a fost amplificat la Arad. Fără să se distanțeze de comitat, delegații compuse în majoritate de intelectuali români (Ioan Rat, Ioan Arcasi, protopopul Teodor Popovici etc.) au chemat satele la înrolări în gărzile naționale destinate împotriva răsculaților sârbi. Succesul lor a fost limitat, Ioan Rat invocând „aversiunea lor pentru serviciul militar precum și neîncrederea față de cei din clasele mai înalte”.

Tocmai datorită acestui factor din urmă, au apărut uneori simpatii prosârbesti. Spre exemplu preotul din Mâșca a declarat că „vin servianii” și „să nu tină cu maghiarii”.

În vâltoarea acestor evenimente episcopul Rat rămânea relativ pasiv.

Este semnificativ că în toila organizării gărzilor naționale a fost vizitat din partea comitatului de Mihai Cociuba, Sigismund Popovici și contele Hadik Gusztav cerând să se deplaseze la Șiria lămurind localnicii că acțiunea respectivă nu urmărește „asuprirea românilor”. Episcopul însă a încredințat doar protopopului Popovici o pastorală, citită apoi, în public.

Problemele s-au acutizat în septembrie 1848, odată cu începerea recrutărilor pentru armata revoluționară maghiară. La începutul lui octombrie se dezlănțuie contrarevoluția, dirijată de la Viena, ceea ce în realitatea Aradului echivala cu o confruntare între garnizoana cetății comandată de generalul Berger și comitetul de apărare al orașului, prezidat de Dimitrie Haica, sprijinit de unități de honvezi și gărzile naționale din jur. În acest context o parte a intelectualității române din Arad ca Mihai Cociuba, Sigismund Popovici, protopopul Maxim Caracion, preoți ca cei din Dumbrăvița și Minis, un timp, deputatul Șerb au oferit la rândul lor sprijin acestora, desigur printre altele cu gândul la separația ierarhică. În comitetul de apărare al comitatului Bichis s-au evidențiat David Nicoară și Moise Suci.



În același timp, în Valea Muresului, în Podgorie și în zona Nădab s-au produs miscări populare împotriva recrutărilor, mosierilor și autorităților comitatense.<sup>19</sup> Recrutările au produs miscări la Aletea, în comitatul Arad și mai ales în comitatul Bichis la Giula Germană, Mezöberény, Endröd, Oroshaza etc.<sup>20</sup>

Miscările din zona Iosăsel erau legate de acțiunea din Zărand, prefectura lui Ion Buteanu.<sup>21</sup>

Odată cu recrutările și mai ales măsurile de reprimare ale miscărilor de homvezi și gărzile naționale, activitatea tribunalelor represive, inclusiv măsurile punitive luate împotriva preoților participanți, autoritățile au făcut apel la ajutorul episcopului Rat care nu a dat curs cererilor și chiar s-a retras din activitatea publică așezându-se în casa lui din Cuvin. Relațiile episcopiei cu Comitetul pentru apărarea patriei, noul guvernământ central al revoluției ungare, s-au redus la corespondență administrativă, referitoare la situația materială a episcopului și clerului, precum și dezvoltarea teologiei într-un institut de învățământ superior cu cinci cadre didactice. Pe plan bisericesc rar apărea câte o dispoziție privind instalarea vreunui preot.<sup>22</sup>

Ideile reformatoare vehiculate în problemele bisericești și școlare au fost abordate și în aceste luni deși zona Aradului devenise zonă de operații militare, iar a Orășii un adevărat arsenal armatei revoluționare maghiare. În condițiile date persoana episcopului Rat devenise indizercabilă din mai multe unghiuri.

---

<sup>19</sup> Glück Jenő, *Adatok a szomszéd Arad vármegye 48-49- es történetéhez (Date cu privire la istoria învecinatăului comitat Arad din 1848-1849) Studia historica*, 2, Szeged, 1999, p.306-307.

<sup>20</sup> Járóli József, *Dokumentumok az 1848-1849- i forradalom és szabadságharc Békés megyei történetéhez (Documente privitoare la istoria revoluției și luptei pentru libertate din 1848-49 în comitatul Bichis)*, Gyula, 1995, p.254, 256, 268-271, 316-317.

<sup>21</sup> *Aradul permanentă în istoria patriei*, Arad, 1978, p.259 și urm.

<sup>22</sup> AEORA prez. 42,72/1849; Miakolczy Ambrus, *Biserica și Revoluție, Sinodul ortodox român de la Chisineu-Cris 1849*, Budapeșt, 1991, p.15-18, *Kossuth Lajos az országos Honvédelmi Bizottság élén (Kossuth Lajos în fruntea Comitetului pentru apărarea patriei)* I 838, II 645, 679.

Gubernământul revoluționar ungar, retras la începutul anului 1849 la Debretin, dorea o persoană mai conciliantă. Fortele reformiste ale consistoriului Orădan, sprijinite de Ioan Dragos, ca și arădenii grupați în jurul lui Dimitrie Haica, considerau pe baza precedentelor revoluției pe Gherasim Rat ca omul potrivit reformelor în Biserică și școală.

Miscarea națională promovată sub conducerea lui Șaguna cu gândul de a crea în Imperiul Habsburgic, o provincie românească, soluționând astfel și problemele bisericești, începând cu toamna anului 1848, a pierdut contactul cu Aradul datorită situației politice și militare. Acestei acțiuni s-a putut alia la începutul anului 1849, dintre liderii arădeni doar Teodor Șerb.

Să nu uităm că în martie-iunie 1849, desfășurarea operațiilor militare ofereau argumente pe victoria revoluției ungare. Ostile lor au izolat cetatea Aradului și au ocupat tot Banatul, asediind Timișoara. În condițiile noi, în urma fugii arhimandritului Kenghelat, a fost preluată mănăstirea Hodos-Bodrog de Ghenadie Popescu. Protopopul Vuia începea să exercite jurisdicția în Banat. În multe locuri autoritățile bisericești sârbești au fost nevoite să se refugieze. Nu mai puțin e adevărat că în urma participării unor preoți la mișcările din Zărand s-a dezorganizat viața bisericească și școală, fiind arestați sau nevoiți să se refugieze. În aceste momente de grea cumpănă, au stăruit deputații români din parlamentul ungar aflați la Debretin pentru drepturile românești, inclusiv cele bisericești. Evenimentele dureroase din Principatul Transilvaniei au convins chiar și pe Kossuth Lajos ca să accepte o poziție mai maleabilă în probleme naționale. În acest context se aprobă convocarea sinodului de la Chisineu Cris, martie-aprilie 1849, fiind numit comisar guvernamental Ioan Dragos. Au fost prezenți din comitatele Arad, Bihor, Cenad și Bichis, 51 delegați cu vot deliberativ dintre care 18 clerici și 33 laici. Cei doi sârbi Petar Cernovici și consilierul Nicolici, deși invitați, au rămas absenți. Președinția din partea laicilor i-a revenit lui Ioan Dragos, iar în absență, lui Dimitrie Haica.

Nu este deci nimic surprinzător în faptul că episcopul Rat a fost lipsit de jurisdicție ce a trecut în mâna vicarului ales Chirilescu. La

Oradea schimbarea vicarului Atanasie Botco cu Ioan Papp s-a rezolvat la nivel de consistoriu.<sup>23</sup>

Studiind documentele sinodului de la Chisineu Cris, se evidentiază grija pentru caracterul national al Bisericii: Chiar vicarul Ioan Chirilescu s-a dovedit a fi un luptător consecvent, jucând îndeosebi un rol major în alegerile dietale din 1848, ceea ce a nemulțumit chiar pe comitele suprem Bohus Janos.<sup>24</sup> În rezoluția privind școala primară de patru ani, cele din târguri, orașe și de fete au stabilit predarea în limba maternă, iar limba maghiară nu figura nici ca obiect. În școlile mai înalte pe lângă istoria „patriei” au prevăzut și cea a poporului român.

Dată fiind cerința jurământului de credință de oamenii Bisericii și școlii în text au introdus și credința față de națiunea română.

S-a prevăzut democratizarea sistemului bisericesc și școlar, urmând ca vicarul, protopopii, asesorii consistoriali, învățătorii etc. să fie aleși. Deocamdată, nu a revendicat alegerea episcopului, iar la parohii enoriașii puteau prezenta trei candidați. Au căutat să asigure clerului o viață decentă, majorând de la 100 la 150 casele necesare unei parohii și maximalizând numărul de trei clerici la 400 gospodării. S-au reglementat stolele, obiect de controversă până atunci între preoți și enoriași.

Lipsind resursele financiare și intelectuale deocamdată, nu au prevăzut un liceu, dar s-au concentrat asupra promovării seminarului și preparandiei, aceasta din urmă sub conducere laică.

Sinodul a subliniat că este singurul investit cu soluționarea problemelor bisericești și școlare, ceea ce a devenit obiect de controversă cu pretențiile ministeriale, care ulterior arogă drept de supervizare.

Ioan Dragos a comunicat hotărârea ministerială privind întregirea veniturii preotesc la 300 fl. argint/an, din fondurile statului. Totodată, s-a distribuit un ajutor de 5000 fl. Cunoaștem doar un decont al fostului vicar Botco care a distribuit la 30 preoți 1344 fl.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> ANO, dos. 32a, f. 29, dos. 33, f. 4, 68.

<sup>24</sup> Biblioteca Academiei Române, București, mss.rom. 1058, f. 169-201.

<sup>25</sup> ANO, dos. 32a, f. 122, dos. 33, f. 60, 64, 228.

Consistoriile reconstituite s-au încadrat în realitățile politice contemporane. Vicarul Chirilescu a dispus publicarea detronării habsburgilor, hotărâtă de dieta Ungariei la 14 aprilie 1849, omiterea numelui regelui în Liturghie și înlocuirea cu al presedintelui Republicii Ungare. Potrivit dispoziției date de Ioan Dragos, a trimis patru preoti în parohiile din zona Hălmagiu, lipsite de clerici.<sup>26</sup>

Consistoriul din Arad, s-a lovit de poziția ministrului de resort care la 11 mai, a pretins dreptul de confirmare a hotărârilor. Ei însă la 16 mai, au replicat că dispoziția încalcă legea XX din 1848, ce a garantat „independenta Bisericii noastre”. Totodată, relațiile cu episcopul Rat erau complicate care în lipsa confirmării ministeriale a vicarului se considera în funcție, pretinzând supravizarea hotărârilor sinodale, ceea ce ar fi fost admis de forul de la Debrețin. Vicarul însă a conditionat predarea unui exemplar din documentele sinodale de prelucrarea acestora la Chisineu Cris, de un delegat episcopal. Totodată, a cerut Ministerului să ignore excepțiunile episcopului.

La 31 mai, vicarul Chirilescu a fost confirmat împreună cu aleșii adunării de la Lugoj, pentru eparhiile Timisoara și Vârset. La 5 iulie, cu anumite rezerve, au fost confirmate și hotărârile sinodale.<sup>27</sup>

În urma acestui act, consistoriul a intrat în plenitudinea atribuțiilor lui căutând să aplice o seamă de măsuri în scurtul timp ce a rămas până la înăbusirea revoluției (13 august 1849). Luând act de decizia ministerială, au considerat-o contrară legii XX, dat fiind faptul că asemenea confirmare este de atributia dietei, alegând o comisie pentru formularea proiectului de lege (Ioan Arcosi, Grigore Popovici, Ioan Popovici).

Ambele sistoare au căutat să normalizeze viața Bisericii. Cel din Oradea, a intervenit în favoarea preoților arestați din cauza participării la mișcări populare îndreptate împotriva stăpânirii. Cel din Arad, la Șimand, i-a luat apărarea văduvei parohului Beles, nulificată de drepturile ei de succesoriului ei. La Olari, a intervenit

---

<sup>26</sup> Arhivele Naționale Arad, *Fond Episcopia Ortodoxă Română, Protocolul vicariatului episcopesc 1849*, 1, 2 (în cont. Vicariat).

<sup>27</sup> *Ibidem*, 3, 5, 6, ANO, dos. 32a, f. 17, 40, 77, 102, 133.

pentru asigurarea venitului capelanului, reținut pe nedrept de paroh.<sup>28</sup> S-a căutat încadrarea parohiilor vacante, respectând hotărârile sinodale. La Răpsig parohia vacantă fiind supranumerară a fost sistată. S-a publicat concurs pentru Hălmăgel, Lazuri și Troasi. S-a reiterat că noi hirotoniri sunt admise doar cu recomandare consistorială și după reducerea parohiilor. S-au preocupat de parohiile create de pe urma revenirii unitilor. Spre exemplu la Cherelus au dispus anchetă pentru stabilirea dotatiei.<sup>29</sup>

Consistoriul s-a lovit și de problema dinastiilor preotesti. Astfel, la Șimand fiul unui decedat a reclamat succesiunea. S-a constatat însă că parohia trebuie redusă și respectivul a fost admis doar în cea care titularul devenise incapabil de muncă și avea nevoie de suplinitor.

Penuria materială a obligat pe cei de la Răpsig să poată proiecta doar o biserică de lemn. Cererea însă nu a fost transmisă comitatului, constatând că aceasta nu mai este necesară întrucât legile de acum asigură ortodocsilor drepturi egale.<sup>30</sup>

După 13 august 1849, episcopul Rat dintr-o dată a devenit activ, restabilind rânduielele existente înainte de sinodul de la Chisineu Cris. La Oradea comisarul cezaro-crăiesc Josa a suspendat pe Ioan Papp, l-a repus pe Atanasie Botco, reinstaurând și consistoriul în componenta de dinainte.<sup>31</sup>

Situația politico-bisericească reprezintă o nouă complexitate. Puterea de stat absolutistă, diriguță de la Viena, se caracteriza prin tendințe centralizatoare, germanizatoare și represive față de participanții la revoluția de la 1848-1849. Validarea acestei politici și mai ales, asigurarea aparatului executiv întârzia, ceea ce a făcut ca în comitatele Arad, Bihor, Bichis și Cenad să se recurgă la serviciile nobilimii maghiare conservatoare (1849-1853). În fruntea comitatului Aradului a fost numit Atzél János. Această variantă în cadrul vieții național-bisericești reprezintă o situație ceva mai bună decât cea din Voievodina Sârbească și a Banatului Timisan, creat în 1849-1850,

<sup>28</sup> *Vicariat* 7, 12-15, 17-20, 26, 28, 33, 36-38, 44.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 11, 26.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 14, 22, 25, 29, 32.

<sup>31</sup> ANO, dos. 32a, f. 22.

în care se manifesta puterea discrețională a patriarhului Raiacici. Acesta s-a năpustit asupra celor care au militat pentru despărțirea ierarhică. Totuși a reușit ca protopopul Maxim Caracion din Pecica care preluase pe seama românilor mănăstirea Bezdin, situată în eparhia Timisoriei, să fie condamnat la moarte de tribunalul militar din Timisoara (1850), el scăpând de executie de pe urma amnestiei, realizată sub presiunea Europei, împreună cu cei doi capelani ai lui.

Gherasim Rat nu a avut soarta episcopului din Vârset nu numai din cauza repulsiunii guvernământului imperial din Buda, și a conducerii arădene locale, față de prepotența lui Raicici, ci în primul rând datorită restabilirii contactelor cu conducătorii românilor din Ardeal, inclusiv Andrei Șaguna. În scrisoarea lui din 10 septembrie 1849, Gherasim Rat scuza față de episcopul sibian poziția lui din timpul revoluției, promițând a lucra de acum cu îndoită râvnă. La 5 noiembrie în scrisoarea lui cu aceeași adresă se pronunță pentru mitropolia românilor în bazinul intracarpatic. De asemenea se oficializează adeziunea episcopiei la acțiunea națională înaintată la Viena la 15 noiembrie 1849, între semnatarii memoriului figurând Grigore Popovici, Teodor Șerb și Vichentie Babes. La 25 octombrie, este desemnat Ghenadie Popescu ca delegat pentru Viena, în vederea promovării acțiunii bisericești ortodoxe române.<sup>32</sup> Mai mult, episcopul a lansat o circulară în care cerea donații pentru cheltuielile de călătorie ale delegaților. În unele locuri ca la Buteni și Șicula autoritățile au oprit colectele.<sup>33</sup>

Un element în coordonarea acțiunilor naționale a constituit trecerea lui Avram Iancu la Cuvin la adunarea liderilor locali (1850). Autoritățile au fost deosebit de alarmante, pregătind chiar măsuri de forță. În realitate, Avram Iancu a ignorat dispoziția de a se prezenta autorităților militare și civile din Arad și trecerea lui s-a efectuat fără

---

<sup>32</sup> Gheorghe Litiu, *România arădani în frământările anilor 1849-1850*, Arad, 1947, p.19, 32, 34; Eugen Glück, *Despre lupta antihabsburgică și antifeudală a țăranilor în părțile arădene în anii 1849-1853*, Studii și articole de istorie IV, București 1962, passim.; Arhiva Vicariatului Ortodox Sârb Timisoara, *Actele Mănăstirii Bezdin 1849*, f. n., Magyar Hirlap 11 VII 1850, ANA 113/1850.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 818, 8882/1849.

probleme. Întorcându-se din Viena el a fost aclamat la Iosăsel de poporeni. Rapoartele secrete primite de autorități denotă că protopopul Ioan Rat în 1850, în repetate rânduri a plecat în Ardeal și în primul rând l-a contactat pe Avram Iancu.<sup>34</sup>

S-au statornicit și anumite legături și cu revoluționarii de peste Carpați. La 30 mai 1850, episcopul a fost vizitat la Cuvin de generalul Maghieru, sosit cu Ioan Popovici, Grigore Popovici și Atanasie Șandor.<sup>35</sup>

Deși câmpul de activitate a lui Raiacici a fost îngădit pe parcurs, acesta totuși căuta și pe mai departe, în limita posibilului, validarea năzuințelor lui.

Una din primele acțiuni a fost destituirea lui Ghenadie Popescu de la conducerea mănăstirii Hodos-Bodrog, care în mod arbitrar a fost ruptă de eparhia Aradului și trecută sub jurisdicția Timisoriei. Raiacici însă s-a confruntat nu numai cu proteste românești, ci și-a lovit și de nemulțumirea autorităților supreme de stat pentru că dispoziția lui a modificat granița dintre Ungaria și Voievodina Sârbească și Banatul Timisan. Repetatele memorii ale patriarhului au fost respinse și la 20 decembrie 1852, s-a restabilit situația tradițională.<sup>36</sup>

A revenit în actualitate limba liturgică în catedrala din Arad. Ancheta încredințată conducătorului comitatului la 18 februarie 1851, s-a încheiat doar cu un compromis, adoptându-se sistemul bilingv român și slavon. În ceea ce privește școala de la catedrală, Atzel nu s-a lăsat impresionat de trucurile sârbesti și constatând marea majoritate a elevilor români, a dispus angajarea unui învățător corespunzător. În biserica mănăstirii Sfântul Simeon Stâlpcnicul din Arad-Gai, s-a impus limba liturgică slavonă. Raiacici a intervenit în cazul preotului din Cuvin, sârb de origine, a anulat sentința punitivă a consistoriului impunând pe seama lui un loc de asesor. În 1849, au rămas închise portile preparandiei și ale seminarului, preconizând Carlovitul măsuri structurale, ce însă în mare parte au putut fi evitate.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 2018, 2019, 2109/1850.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 3137/1850.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 9281/1852, 1948/1853.

Confruntări național bisericești puternice s-au desfășurat la sate ca de pildă la Pecica Română și Semeș.<sup>37</sup>

În decembrie, episcopia unită din Oradea a repus în actualitate problema revenirilor la Ortodoxie din 1848, odată cu reîntoarcerea enoriașilor de la Minisel la unirea cu Roma și predarea bisericii pe seama lor, cu aprobarea guvernământului din Buda.<sup>38</sup> Totodată, au apărut frământări la Chisineu Cris și alte sate în vederea unirii, sub semnul despărțirii de sârbi (1850-1851).<sup>39</sup> Atzél János în calitate de administrator al comitatului a primit dispoziție să verifice în 12 localități valabilitatea transferului bunurilor, inclusiv bisericile, din patrimoniul unitilor în cel al ortodocsilor.<sup>40</sup> Practic ancheta în perioada studiată s-a limitat la audierea delegațiilor ortodoxe și unită de la Galsa. Acțiunea unitilor a fost susținută prin intensificarea construirii bisericii de la Șiria, iar cea de la Bocsig a și fost consacrată (1852).<sup>41</sup>

În toată problema amintite Ministerul de Război din Viena dispune asigurarea unui câmp de bătaie pentru bateriile cetății din Arad (1849), urmând ca pe o arie de 568 metri de la zidurile fortificației să se demoleze clădirile, inclusiv catedrala ortodoxă și reședința episcopescă, motivată prin dificultățile de țir constatate în timpul asediului din 1848-1849. Deși s-au făcut intervenții, pentru reducerea zonei la 474 metri, singurul succes a fost amânarea până în 1856, a demolărilor și plata unei modeste despăgubiri pentru clădirile bisericești. Este de menționat că în 1852, această despăgubire se considera încă inutilă de autorități, plecând de la suficiența bisericii Sfintii Petru și Pavel de unde românii erau excluși.<sup>42</sup>

Revoluția 1848-1849, a pus la grea încercare resursele materiale ale episcopiei și ale clerului. Episcopul însuși rămăsese la Cuvin, reședința din Arad fiind avariată de tunurile din cetate. În multe locuri enoriașii, aparținând diferitelor culte au tras semnul egalității între

<sup>37</sup> „Gazeta de Transilvania” 14, 25 VI 1852, 15, 19, 8 II 1851, „Foaia pentru Minte și Literatură” 2 VIII 1851, ANA 2674, 3789/1851, 3926/1852, 1030/1853.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 1827/1849, 3418, 2803, 7769/1850, 320, 4477, 7452/1850, 489/1851.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 2487, 3496, 3418/1850, 4477/1851.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 2695, 6849/1851, 3953/1852.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 4535/1851, 168, 4743, 9238/1852.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 612, 4444, 5105/1852, 7189/1850, 5288/1851.



desființarea sarcinilor feudale și obligațiile lor față de Biserică și școală sau cel puțin au căutat să le diminueze. Chiar în septembrie 1849, consistoriul a obținut sprijinul noilor autorități în vederea încasării veniturilor, cu rezultate parțiale. La Chisineu Cris, restantele s-au acumulat de patru ani, iar la Minis și Ineu de dată recentă. La Nădab se pretindea reducerea obligațiilor.<sup>43</sup>

Încasarea sidoxiei în mod tradițional comporta probleme. Spre exemplu Covăsântul în 1851, datora printre altele 1920 litri vin. Problema s-a acutizat în perioada vicariatului lui Patrachie Popescu.

Guvernământul absolutist a nesocotit asigurarea completării venitului preotesc, publicată la sinodul de la Chisineu Cris. Noile demersuri au fost inoperante după cum și problemele legate de sesiile parohiale și învățătoaresti. Între 1849-1853, ele nu au intrat în dezbateri oficiale.<sup>44</sup>

O nouă întorsătură a luat problema separației ierarhice în urma inițiativei patriarhului Raiacici care obținuse la Viena aprobare pentru un sinod al episcopilor ortodocși din întregul imperiu, dar pe care spera să-l domine (18 mai 1850). Episcopii de la Sibiu și Arad și-au exprimat părerea că ar fi fost mai bine să aibă loc o asemenea întâlnire după realizarea separației ierarhice.<sup>45</sup>

În pregătirea acestui eveniment, urmau să aibă loc sinoade eparhiale. La Arad au așteptat desfășurările de la Sibiu și s-a convocat doar pe data de 11/23 aprilie, fără să se aștepte aprobarea comisarului civil al guvernământului din Ungaria, baronul Geringer.

În pragul sinodului apare interdicția comandantului militar cercual din Oradea și din partea lui Atzél, acesta din urmă considerând că „scopul sinodului ar fi atenționarea poporului la petitiunea românilor”, înaintată la Viena.<sup>46</sup> Autorizarea sinodului și numirea lui Atzél János în calitate de comisar guvernamental au implicat și un diferend între acesta și episcop privind numărul și chiar nominalizarea participanților. Până la urmă, episcopul a apelat, fără

<sup>43</sup> *Ibidem*, 84, 99, 135, 247, 712, 1575/1849, 481/1850.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 4182, 7804, 8182/1851, 2082, 566, 4503, 8131, 9713/1852.

<sup>45</sup> Gheorghe Litiu, *Românii arădeni...*, p.40 și urm.

<sup>46</sup> ANA, 2128/1850.

prea mare succes, până la Viena deschiderea sinodului prorogându-se până în august 1850.

O analiză a participanților dovedește caracterul pur românesc al sinodului, sârbii nici măcar nu au fost invitați. Se constată un consens în ceea ce privește interesele naționale, cel puțin în temele abordate, lipsind vreun ton disonant, ceea ce dovedește că s-a urmărit cel puțin soluționarea unor probleme. Lista participanților denotă că ei au fost invitați personal, fără alegere, asigurându-se o majoritate clericală (17) față de laici (9), în contradicție cu sinodul de la Chisineu-Cris.

Majoritatea participanților erau apropiații episcopului, care a ignorat din motive binecunoscute în mare măsură pe bihoreni. Nu putem uita că printre cei patru invitați figurau protopopul Neteu și administratorul Bica din Beliu repudiați la vremea lor de consistoriul orădan, iar protopopul Adamovici fusese recent numit administrator, în locul lui Ioan Papp, destituit de episcop prin decret „presidential”.

Între arădeni pe lângă nepotul lui Ioan și fiul Terentie, recent numit protopop la Ineu, episcopul putea conta pe tinerii clerici invitați la sinod, proaspăt hirotoniți. Tot în această categorie putem include pe comisarul de alimentație comitatenz, Ioan Caba. Din lista participanților reiese că episcopul a fost nevoit să includă, la recomandarea comisarului guvernamental Atzél pe clericul Ioan Munteanu și pe laicii Dimitrie Haica și Pavel Petrila.<sup>46</sup> Este demn de menționat că în timpul sinodului la 7 august sosese la Arad, Avram Iancu în drum spre Viena și la sediul sinodului a avut o întrevedere cu Ioan Rat.<sup>47</sup>

Ordinea de zi a fost definită de o listă de doleanțe (14), aprobată și de comisarul guvernamental. Între acestea a primit „neatârnamarea bisericii românești și garantarea prin lege” ceea ce a echivalat cu revendicarea separației ierarhice de sârbi. S-a cerut ajutorul statului pentru reînnoirea bisericilor degradate, nimicite în timpul revoluției sau pierdute cu ocazia reglementărilor urbariale. S-a pretins abrogarea denumirii „greacă neunită” ce comporta o apreciere negativă și un statut inferior, precum și adoptarea termenului „biserica răsăriteană”. S-a preconizat neatârnamarea jurisdicției bisericești de cea politică.

S-a discutat reorganizarea provizorie a consistoriului, stabilind numărul asesorilor la șase dintre ei doar doi mireni. S-a cerut o dotatie

<sup>47</sup> *Aradul permanentă...*, p.293.

decentă clerului, făcându-se aluzie la „cassa parochorum” catolic. S-a reiterat convocarea sinodului general și alegerea unui mitropolit al tuturor românilor ortodocși, revendicat încă în memoriul din februarie 1849. S-a deplâns starea scolilor, remediul fiind deschiderea de institutii de învățământ de toate gradele pentru români și dotarea învățătorilor. O veche dorință a constituit sectia românească la Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, precum și o „deputatie scolară” aparte. S-a discutat problema stipendiilor pentru tineri, situatia fundatiilor comune cu sârbii și impozitarea sesiilor preotesti și învățătoresti în categoria de uzufruct. În final, s-a pretins ridicarea unei resedinte episcopesti la Arad, cea actuală fiind ruinată în timpul operatiilor militare precedente.

Din cele de mai sus reiese că episcopul prin structura sinodului, aprobată și de oficialitate a împiedicat discutarea reformei vietii bisericesci, în primul rând reducerea numărului parohiilor, îngrădirea hirotoniilor, eliminarea sistemului de mostenire al parohiilor, ridicarea nivelului preotesc și lărgirea contributiei mirenilor etc. ce devin realități generale doar după aplicarea Statutului Organic.

La câteva zile după încheierea sinodului, episcopul Rat a încetat din viață, deschizând problema succesiunii pe care nici românii ortodocși, nici conducerea comitatului și nici administratia din Buda nu voia să o vadă solutionată, potrivit intentiilor patriarhului Raiacici. La 21 august 1850. Atzél János a telegrafiat baronului Geringer, anunțând că decesul se asteaptă în 48 de ore. Dată fiind lunga lui boală, Biserica a suferit ceea ce reclamă o succesiune rapidă. La sinod a fost informat că vicarul Atanasie Botco ar fi persoana cea mai competentă. Comandantul militar din Oradea, a dispus ca decesul să i se raporteze prin curier. În urma decesului, consistoriul a desemnat imediat ca presedinte pe protopopul Ioan Rat și a nominalizat drept candidati de episcop pe Patrachie Popescu, Ghenadie Popescu și Ioan Popasu.<sup>48</sup>

Cu o iuteală uimitoare la 2 septembrie Atzél János comunica protopopului Rat că autoritatea centrală din Buda l-a desemnat vicar pe Atanasie Botco, urmând să fie instalat la 5 septembrie. La cererea

<sup>48</sup> ANA, 4911, 5068, 5414/1850.

protopopului Rat, invitațiile au fost difuzate de curierii călăreți ai comitatului. Desfășurările de la Arad au produs stupefacție la Carlovit. La 7 septembrie, episcopul Pantelimon Jifcovici cere conducătorului comitatului să aștepte cu instalarea lui Botco până ce sosește la Arad, din încredintarea patriarhului. La 12 septembrie, acesta răspunde că instalarea s-a efectuat conform dispozițiilor superioare. Patriarhul însă a pus la contribuție autoritatea lui reușind să determine pe baronul Geringer să revoce dispoziția anterioară, precizând la 11 septembrie că prin numirea lui Botco s-au încălcat canoanele Bisericii Ortodoxe, nefiind persoana indicată și pentru faptul că este căsătorit. Deocamdată, el să se întoarcă la Oradea, iar Atzél să se pronunțe despre candidați, care să corespundă atât românilor cât și sârbilor. La 14 septembrie, Atzél a raportat că în ziua precedentă a sosit episcopul Jifcovici, iar Botco a plecat, primind 120 fl. de la comitat pentru spese de drum.

În referatul lui, Atzél János a arătat că nu-l cunoaște personal pe Patrachie Popescu, dar inteligenta română locală are încredere în el. Ioan Popasu la fel îi este necunoscut, dar știe că dorește separarea bisericească româno-sârbă, Ghenadie Popescu la sinod s-a pronunțat pentru separatism.<sup>49</sup>

Din desfășurările amintite patriarhul a înțeles cât de indezirabil ar fi desemnarea unui vicar sârb la Arad, găsind o soluție de compromis în persoana arhimandritului Patrachie Popescu.<sup>50</sup> Într-adevăr, numirea a suscitat așteptări din mai multe unghiuri. La Viena era agreat, datorită faptului că în timpul revoluției a avut o poziție similară cu cea a lui Andrei Șaguna împotriva revoluției maghiare. Ca o recunoaștere a acestei poziții la 4 septembrie 1851, a fost decorat cu crucea de cavaler a ordinului Francisc Iosif.

Patriarhul Raiacici aprecia că Patrachie Popescu a luat parte la acțiunile împotriva hotărârilor de la Lugoj (1848) și aplicarea acestora în 1849, numindu-l administrator al eparhiei Caransebesului respectiv Vârset pe durata revoluției, ce-i drept sub controlul mandatarului său. În această funcție a întrunit și simpatii printre români. Tocmai aceste activități au fost apreciate de românii arădeni. În realitate,

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, 5176, 5234, 5426, 5464/1850.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 6352/1850.

Patrichie Popescu nu s-a pronunțat explicit pentru separația ierarhică, dar nici nu a împiedicat mișcările. Mai mult, într-o serie de probleme, ca de pildă statutul și fundațiile bisericii Sfinților Petru și Pavel a apelat până la curtea de la Viena, ceea ce a displicut patriarhului.<sup>51</sup>

În perioada următoare instalării vicarului Patrichie Popescu (octombrie 1850) mișcarea pentru separarea ierarhică și înscăunarea episcopescă acestuia s-a desfășurat în pofida influenței patriarhului și teama guvernului de la Viena de orice mișcare, prin petiționare. Astfel, în 1851, Ioan Rat și preotul Ștefan Drăgan au adunat semnături pe memoriul adresat împăratului, cerând numirea lui Andrei Șaguna mitropolit și a lui Patrichie Popescu episcop la Arad. Baronul Geringer a interzis continuarea acțiunii, iar conducătorul comitatului a primit dispoziție să ia măsuri în concordanță cu comandantul militar. Nu peste mult timp, consistoriul sub semnătura lui Miron Romanul și Teodor Popovici a cerut tot împăratului admiterea unui sinod și înscăunarea lui Patrichie Popescu. Răspunsul negativ primit prin comitatul Arad, a invocat că cererea contravine legilor bisericești și statale precum și privilegiilor fiind vorba de cele ilirice. Apogeul acțiunii a avut loc în 1853 în pragul congresului iliric chemat printre altele să aleagă episcop la Arad. Acțiunea derulată sub conducerea protopopilor Popovici și Dan a avut un răsunet deosebit la Șimand, Curtici, Macea, Comlăus, Șicula și Pecica. Atzél János a subliniat că scopul suprem al românilor arădeni este să evite un sârb în scaunul episcopesc.<sup>52</sup>

Întrucât Patrichie Popescu a pierdut încrederea lui Raiacici, alegerea lui a fost împiedecată. Mai mult, exilat în îndepărtata mănăstire Ghergheteg va trăi o viață amară încă timp de zece ani.<sup>53</sup>

Până la urmă, s-a ajuns la alegerea lui Procopie Ivacicovici care a intrat festiv în Arad la 18 iulie 1853, deschizând o nouă etapă în istoria eparhiei arădene.

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, 1022/1851, prez. 88/1851.

<sup>52</sup> „Gazeta de Transilvania”, 10 XII 1852, ANA, 5647, 5790/1851, 1269, 3045/1852, prez. 115, 140, 165/1853.

<sup>53</sup> Paul Vesa, *Perioada arădeană a lui Procopie Ivacicovici (1853-1873)*, în revista „Arca”, 1, 2, 3/1998, p.81-89, *Altercatii în relațiile eclesiastice dintre românii și sârbii arădeni la mijlocul secolului al XIX-lea*, în revista „Arca”, 10, 11, 12/1998, p.103-121.

Prep.univ.Cristinel Iojă

## Dimensiunea profetică a teologiei în raport cu știința contemporană

Secole întregi filosofia s-a oprit la întrebarea: „*Ce este materia?*”. Dar, înainte de a ajunge la explicațiile fizicii din zilele noastre, singura propunere verosimilă de explicare a alcătuirii materiei din întreaga istorie a filosofiei, a fost formulată de Părinții Bisericii care au vorbit despre „*alcătuirea logică a materiei*” și „*rationalitatea internă a creației*”. Pe tărâm teologic, Origen a fost primul care a dezvoltat o teologie a logoi-lor creației, iar Evagrie ia în considerare logoi-i providenței și ai judecării care au legătură cu logoi-i creației<sup>1</sup>. Sfântul Atanasie cel Mare vorbește despre o simetrie și o sinteză armonioasă a cosmosului, în timp ce Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu din rationalitatea lumii, arătând că „*lumea este o școală a sufletelor înzestrate cu rațiune și un loc unde se poate învăța cunoașterea lui Dumnezeu*”<sup>2</sup>. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, materia provine din convergența structurilor inteligibile, care sunt locul de întâlnire dintre Rațiunea divină și inteligenta umană, iar pentru Dionisie Pseudo-Areopagitul, logoi-i care stau la temelia creației nu sunt numai simple idei, ci, într-un sens dinamic, „*intentii divine și bune pentru lume*”<sup>3</sup>. Sfântul Maxim Mărturisitorul a înțeles natura ca pe un fapt energetic și a văzut alcătuirea materiei ca provenind din contribuția la unitatea de „*calități logice*”<sup>4</sup>, iar Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie

---

<sup>1</sup> Thumberg Lars, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Ramus Rus, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, pp. 123-124

<sup>2</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori partea I*, în trad. lui pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1986, p. 77

<sup>3</sup> Thumberg Lars, *op. cit.*, p. 124

<sup>4</sup> Yannaras Christos, *Abecedar al credinței*, trad. pr. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 71

Palama dezvoltând o teologie a luminii care strălucește prin toate, vorbește despre ratiunile divine din lucruri și implicit, despre posibilitatea transfigurării materiei. Deci, nu există o ordine naturală goliță de orice prezentă supranaturală, ci între cele două există o întrepătrundere, o legătură interioară, posibilă prin energiile necreate. Din punct de vedere ortodox, totul în lume dezvoltă armonia, care este înrădăcinată în Dumnezeu, în sensul că „toate lucrurile își au ratiunile lor în Logosul dumnezeiesc sau în Ratiunea supremă”<sup>5</sup>. Plecând de aici, putem spune că, cosmosul este organizat într-un mod corespunzător capacității noastre de gândire și cunoaștere, deoarece „el însuși ar fi fără sens, împreună cu rationalitatea Lui, dacă n-ar fi dată ratiunea umană care să-l cunoască pe baza rationalității lui”<sup>6</sup>. Deci, rationalitatea lumii comunică intim și profund cu rationalitatea omului, iar cunoașterea tot mai nuanțată a lumii seamănă cu o scară pe care omul urcă spre o tot mai „adâncă” cunoaștere a lui Dumnezeu. Prin rationalitatea lumii, Creatorul adresează un mesaj omului, iar prin procesul înțelegerii lumii, omul ajunge la o anumită înțelegere a Creatorului. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că ratiunea supremă a Logosului divin atrage la Sine și urcă mintea umană pe treptele contemplației naturale a ratiunilor din lucruri<sup>7</sup>. Acest lucru este posibil deoarece în teologia ortodoxă, lumea, în întregime, și până în cea mai mică componentă a ei, este logos lucrător, energie creatoare personală a lui Dumnezeu. Această realitate poate constitui punctul de plecare pentru posibilitatea înțelegerii Universului, nu ca ordine mecanică „desăvârșită”, organizată în mod determinist, ci ca armonie universală care are la bază Logosul personal al alcătuirii desăvârșite a universului.

Odată cu Renasterea însă, cultura a început să nu mai fie centrată pe Dumnezeu și din acest motiv toată miscarea imensă a ideilor, în special în domeniul științelor și filosofiei, a fost o profundă emancipare de sub hegemonia doctrinară a Bisericii. Acest proces a atins apogeul în secolul al XVIII-lea, când, cu triumful ratiunii „iluministe” a luat naștere

---

<sup>5</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 345;

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 10

<sup>7</sup> Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 97-99

și acea știință care a realizat opoziția dintre subiectul ce cunoaște și obiectul de cunoaștere. De aceea, Laplace îi spune lui Napoleon când este întrebat de acesta: *”Ce rol îi revine lui Dumnezeu în sistemul lumii?; Sire, n-am nevoie de această ipoteză”*. Plecând de la aceste premise, filosofia iluministă trece la abolirea ideii de finalitate în cercetarea științifică, așezând în locul ei notiunea de cauzalitate imediată. Astfel, știința se va întemeia de azi înainte pe postulatul cauzalității simple și mecanice: cauza produce în mod necesar efectul. În acest context, atitudinea naturală a spiritului științific a fost de a substitui *„metafizicii viului”* o *„fizică a viului”* asemănătoare aceleia ce se ocupă de obiectele inerte. Natura întreagă era considerată o *„masină gigantică”*, în care nu avem nimic altceva de luat în considerare decât tipurile și mișcările părților ei. Mai mult, corpul uman și cel animal (adică în general fenomenele biologice) nu fac excepție de la această regulă, iar în această lume – masină, nu există nici cauze finale, nici intenții secrete, nici principii imateriale precum sufletul.

Din această perspectivă, natura a încetat să mai fie interpretată ca fiind *„plină de prezenta Duhului lui Dumnezeu”*. Ea este goliță de misterul său, de taina sa, fiind înțeleasă tot mai mult ca un simplu obiect de exploatare umană. Astfel, în locul unei viziuni duhovnicești a creației se optează pentru o viziune dominată de legea cauzalității, a lucrului în sine și a legăturii exterioare dintre cauză și efect. Chiar și viața umană, odată cu implementarea victorioasă a mașinilor a încetat să mai fie organică. Omul ajunge la o automatizare a propriei vieți, se depersonalizează<sup>8</sup>. Plecând de la ideea de univers infinit (începând cu Copernic, infinitul devine o realitate; lumea este de fapt infinită), pentru filosofii epocii luminilor și domeniul științific devine infinit. Alexandre Koyre în lucrarea *„De la lumea închisă la universul infinit”*, arată că ideile de lume închisă, ordonată finită – cosmosul anticilor – i s-a substituit imaginea unui univers deschis, infinit în spațiu și timp, iar această schimbare de paradigmă s-a produs la capătul unei adevărate dezbateri, avându-i ca protagoniști pe Kepler, Newton, Descartes și Leibnitz<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Pavel C. Constantin, *Tragedia omului în cultura modernă*, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 16

<sup>9</sup> Koyre Alexandre, *„De la lumea închisă la universul infinit”*, trad. Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 214



Dar dacă în secolul al XVIII-lea și mai ales în al XIX-lea, știința declara prin unii reprezentanți ai ei că natura este substratul fiintelor și a oricărei realități existente, secolul al XX-lea a adus „*dematerializarea materiei*” și, implicit, „*falimentul scientismului*”. Se ajunge astfel la paradoxul că materia este inexistentă, și că în ultimă analiză, materia nu este decât concentrare de energie. Adică ultimele elemente care alcătuiesc materia, nu au nimic material în ele.

Schimbarea de optică în cadrul științei, a fost declansată de trei mari fizicieni prin teoriile lor: Max Plank, prin teoria cuantelor, Albert Einstein, prin teoria relativității și W. Heisenberg, prin teoria incertitudinii, prin care pune în lumină limitele cunoașterii științifice<sup>10</sup>. Aceste teorii arată că, cunoașterea științifică a lumii nu se întinde la nesfârșit, că are limite și granițe în afara cărora rămân o seamă de realități de ordin transcendent, care nu pot fi cunoscute prin mijloace și metode proprii științelor pozitive. Ilarion V. Felea arată că la începutul secolului în științele exacte s-au ivit o serie de confuzii și antinomii: „*chimistii nu știu ce e materia, fizicienii nu știu ce e energia, biologii nu știu ce e viata*”<sup>11</sup>. Necercetând decât o fată a realității prin preocupările ei fragmentare, știința exactă nu poate nega existența realității supraempirice și nici spune ce se află acolo. Există în această dimensiune fapte și fenomene mai presus de materie, depășind sfera proprie științelor exacte, a căror interpretare se face pe baza descoperirilor supranaturale.

Dacă determinismul cosmologic din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea a făcut ca lumea să fie considerată o „*masină*” – lucrurile există în ele însele și sunt legate între ele prin legi exterioare – în noua teorie a universului, elaborată în ultimele decenii de știință, se trece la o concepție energetică a lumii, bazată pe ideea de relație reciprocă. După teoria câmpului cuantic, „*universul fizic observabil nu este făcut decât din fluctuații minore pe suprafața unui imens ocean de energie*”<sup>12</sup>. Mai mult, „*universul este o vastă gândire, fiecare particulă, fiecare atom,*

---

<sup>10</sup> Felea V. Ilarion, „*Religia culturii*”, Arad, Editura Episcopiei Aradului, 1994, pp. 99-100;

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 80

<sup>12</sup> Guitton Jean, „*Dumnezeu și știința*”, trad. pr.prof. Ion Buga, București, Editura Harisma, 1992, p. 33;

*fiecare moleculă, fiecare celulă de materie, trăiește și lucrează, fără stirea nimănui, o omniprezentă*<sup>13</sup>. Oamenii de știință ai acestui secol, au ajuns la concluzia că procesele care guvernează universul la nivelul rețelei de informații sunt situate dincolo de cuantă adică, în profunzimile realului subcuantic unde există ascunsă o ordine perfectă. Deci secretul lumii nu se găsește la nivelul cuantic, cum credea pozitivismul secolului al XIX-lea, ci la nivelul subcuantic. În cercetarea nivelului subcuantic care este cauza nivelului cuantic, fizicienii se izbesc însă de așa numitul „zid al lui Plank” în care gravitația devine extremă, ridicând o barieră de netrecut pentru orice informație. Dincolo de zidul lui Plank „mister este totul”<sup>14</sup>. Această incapacitate a științei de a învinge impedimentele menționate, de a nu putea privi și cunoaște adevărul dincolo de timp și de spațiu (adică dincolo de „timpul lui Plank” – 10-43 secunde) nu poate fi remediată decât prin colaborarea acesteia cu Teologia Bisericii de Răsărit. Orice tentativă a științei actuale de a explica geneza Universului cuantic numai pe baza fizicii și anulând intervenția și purtarea de grijă a lui Dumnezeu, este sortită eșecului. <sup>a</sup>i Bing-Bang-ul fără intervenția divină și proniatoare a Creatorului nu ar fi fost decât o explozie haotică, o detonare colosală de energie cuantică, cu entropie maximă, din care nu ar fi rezultat absolut nici o structură. Universul nu conține nimic întâmplător și de aceea nu cosmologia singură va explica tainele universului. Acest deziderat poate fi rezolvat numai printr-o colaborare dintre datele cosmologice și ale fizicii, în general, și eternele adevăruri exprimate în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii de Răsărit. Teologia răsăriteană a susținut dintotdeauna – după cum am arătat – că nimic în creație nu este rezultatul hazardului și necesității ei, ci rezultatul lucrării și intervenției creatoare a lui Dumnezeu în cosmos din lăuntru universului, nu din exteriorul lui, adică prin raționalitatea internă a creației<sup>15</sup>. În această perspectivă se situează și fizica contemporană, care a descoperit că dincolo de materie și energie există un câmp informațional, un „logos” intern care orientează ordinea naturală spre ordinea supranaturală. Asadar, știința, care a trecut progresiv de la materialitatea universului văzut la energie și de la energie la

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 45

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 33

<sup>15</sup> Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 108

informație, a ajuns să sesizeze existența unui „*cod secret al universului*”, a unei raționalități care se află la temelie în întregul cosmos și pe care teologia răsăriteană a pus-o în evidență cu multe secole înainte de orice investigație științifică modernă. În abordarea cosmosului de către fizica contemporană nu se face altceva decât să se repete, desigur cu alți termeni, constatarea Părinților Bisericii referitoare la „*rationalitatea internă a creației*”. Astfel, se vorbește despre anumite frecvențe de unde și câmpuri electromagnetice, despre radiație termică și rapoarte de sarcină, adică despre măsurători de energie, rațiuni care determină un eveniment pus în lucrare, actualizat, care este materia. Cercetând alcătuirea materiei, teoria contemporană nu descrie o anumită entitate, ci semnalează stări energetice care sunt puse în evidență în demersul experimental<sup>16</sup>. Plecând de aici, putem vorbi de un determinism al materiei în structura sa intimă: materia fiind condusă de legi paradoxale.

Această stare paradoxală a materiei și a legilor care o guvernează, nu este alogică ci antinomică<sup>17</sup>. De pildă, problema naturii luminii a suscitat discuții aprinse timp de două secole. S-a crezut rând pe rând, că lumina este când undă când corpuscul. Cu ajutorul fizicii cuantice s-a demonstrat că lumina are o structură paradoxală, ea fiind și undă și corpuscul în același timp. Prin aceasta, știința afirmă, de fapt, ceea ce în spiritualitatea răsăritului creștin reprezintă o dimensiune specifică, adică posibilitatea materiei de a fi spiritualizată, transfigurată în lumină.

Implicațiile teologice ale realității structurii paradoxale a materiei pusă în lumină de legile statistice ale fizicii moderne, sunt astfel considerabile, fiindcă „*a fost o vreme când coincidenta celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea. Oriunde se întâlnea o sinteză de felul acesta – și toată realitatea este așa – rațiunea o fărâmița în notiuni ireconciliabile, contradictorii, ridicând pe unele împotriva altora, sau căutând să le contopească cu forța. Rațiunea s-a obisnuit acum să cunoască principiul distincției și al unității în înțelegerea realității*”

---

<sup>16</sup> Yannaras Christos, *op. cit.*, p. 56

<sup>17</sup> Pr. drd. Popescu Ioan, „Structuri tematice cu implicații în gândirea teologică după lucrarea lui Erwin Schrodinger „Ce este viața?” și „Spirit și materie””, în Studii Teologice, nr.4, 1991, p. 142

în așa măsură încât nu-i mai este de loc greu să vadă modul antinomic de a fi al realității”<sup>18</sup>.

Astfel, universul care ne înconjoară, devine din ce în ce mai puțin „natural”; el nu mai este comparabil cu o mașină imensă, ci mai degrabă cu o gândire vastă. „O realitate stranie, profundă, există sub acest văl, spune Jean Guitton, o realitate care nu pare să fie alcătuită din materie ci din spirit; o vastă gândire pe care după o jumătate de secol de tatonări, noua fizică începe să o înțeleagă”<sup>19</sup>. Văzând universul din această perspectivă, știința contemporană se întâlnește cu marii Părinți ai Bisericii, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Simion Noul Teolog, Grigorie Palama, care au depășit și ei, la vremea lor dualismul filosofiei antice pentru a scoate în evidență raționalitatea care se află la temelie universului. Deci, fie că vorbim în limbajul teologiei patristice, fie în cel al fizicii contemporane, spunem unul și același lucru, adică realitatea materiei este un eveniment energetic accesibil omului ca posibilitate a rațiunii. Acest lucru arată, pe de o parte, posibilitatea și necesitatea unei colaborări între științele filosofice și cunoașterea teologică, iar, pe de altă parte, arată dimensiunea profetică a teologiei răsăritene în raport cu știința contemporană.

---

<sup>18</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 288

<sup>19</sup> Guitton Jean, *op. cit.*, p. 75

Lect.univ.drd. Florea Lucaci

## Toma necredinciosul si problema adevărului

### 1. Aspecte preliminare

Subiectul pe care îl am în vedere s-a ivit în deschiderea unor întrebări, si anume:

1.Dacă Iisus Hristos este Adevărul, atunci în ce temei calificăm dorinta lui Toma de a vedea si a atinge semnul rănilor ca formă de necredintă?

2.Care poate fi semnificatia numelui *Toma necredinciosul*, respectiv cum justificăm această sintagmă din moment ce Apostolul Toma, purtătorul numelui cu functia negatiei este atestat ca predicator al crestinismului în India, Persia, Partia si Grecia?

3.Dacă ne punem problema obiectelor purtătoare de adevăr, care este natura acestora în cazul adevărului credintei în Dumnezeu ?

Evident, întrebările sunt relative la tematica antropologiei filosofice crestine si, în mod punctual, vizează cel puțin două aspecte de interes, si anume: a) relatia lui Toma cu Iisus Hristos înviat,deoarece în raport cu ceilalti ucenici Toma poate fi numit sau *credul* sau *incredul*; b) resurectia tipului primitiv de gândire al ucenicului Toma, mai exact nevoia resimtită de multi credinciosi din zilele noastre de a vedea si a atinge anumite obiecte fizice. Primul aspect interesează prin deschiderea analitică si originală de interpretare semantică, iar al doilea, care tine de practica asa-zisului „crestinism popular” este amintit doar.

Din textul biblic, respectiv Sfânta Evanghelie după Ioan, cap. 20, rezultă existenta a trei *stări de fapt*:

- a) Starea lui Iisus Hristos de a fi înviat din morti;
- b) Starea lui Toma de a-si edifica credinta prin simturi;

c) Starea de credință ca adevăr al relației Dumnezeu – om, care conexează dau o *situatie reală*. Astfel, *faptul învierii* intră în relație factuală cu *faptul percepțiilor vizuale și tactile*, precum și cu *faptul credinței neconditionate*. Problema care se conturează este construcția unui model de explicare care să funcționeze la nivel logic și ontologic, dezvăluind adevărul credinței ca temei existențial și nu ca o determinare a întâmplării, mai exact elementele empirice să nu conditioneze credința (în cazul dat privitul și atingerea unei răni). Consider că în realizarea acestui model trebuie să avem un referențial în care să se regăsească și un nivel intuitiv, necesar pentru forța de evocare, dar și un nivel analitic, necesar pentru rigoarea logică. Pe scurt:

## 2. Ucenicul Toma

În cazul lui Toma – cunoscut sub numele de *Toma necredinciosul* – reiese limpede că este suficient și totodată necesar ca el să-și transforme simțurile într-un sistem de referință la care raportează inclusiv aspecte de ordin metafizic și mistic, adică acest sistem validează valoarea de adevăr a trăirilor sale și a credinței sale. El se exprimă fără echivoc printr-o propoziție ipotetică exclusivă, adică: „*Dacă nu voi vedea, în mâinile Lui, semnul cuielor, și dacă nu voi pune degetul meu în semnul cuielor, și dacă nu voi pune mâna mea în coasta Lui, nu voi crede*” (Ioan 20, 25). Pentru ușurința calculului propozițional reducem afirmația lui Toma la o formă simplă:

- **Numai dacă văd, atunci cred.**

Aplicând una dintre cele două legi ale rațiunii necesare:

- **Falsitatea condiției implică falsitatea consecinței,**

obținem două forme valide: a) modul ponens de la condiție și b) modul tollens de la condiție.

a) **Numai dacă văd, atunci cred**

Simbolic:  $p \rightarrow q$

<b>Văd</b>	<b>p</b>
* <b>Cred</b>	* <b>q</b>
* *	* *

<b>b) Numai dacă văd, atunci cred</b>	Simbolic: $p=q$
<b>Nu văd</b>	$\sim p$
* <b>Nu cred</b>	* $\sim q$
*   *	*   *

În judecata lui Toma se face distincție între *este așa întrucât văd* și *nu este așa, deoarece nu văd* sau între atitudinea *cred* și *nu cred*, mai exact între stările de fapt:

a) *Văd semne de rană și deci purtătorul semnelor este Iisus Hristos înviat din morți,*

b) *Nu văd semne de rană și deci persoana în cauză nu este Iisus Hristos înviat din morți.*

Total pare corect, adică la nivelul simțului comun este vizibilă în mod indubitabil existența corespondentei, a adecvării între enunțul prin care Toma își exprimă credința și faptul la care se referă enunțul, ceea ce ar însemna că gestul lui Toma și expresia sa lingvistică stau sub jurisdicția adevărului.

Este suficient să punem o singură întrebare, și anume: există un temei al acordului nemijlocit între simțurile lui Toma (senzatiile vizuale și senzatiile tactile) și enunțul presupus de afirmatia *cred*, adică *Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu înviat din morți*? Fără a insista, afirmăm că nu există un asemenea temei. Negativitatea este justificată și poate fi demonstrată. Astfel avem:

a) Încă scepticul Sextus Empiricus arăta că judecățile nu pot fi admise în orice condiție, ba trebuie chiar suspendate. În relațiile omului cu lumea fizică (în cazul dat relațiile nemijlocite, adică directe prin văz și pipăit) nu avem nici o certitudine, iar în acest sens el aduce zece argumente sau *tropoi*, dintre care primele șase vizează direct simțurile, care sunt diferite la oameni diferiți. Or, dacă așa stau lucrurile rezultă „posibilitatea principală de a avea reprezentări diferite despre lucruri”.

Asadar, atitudinea de neîncredere a lui Toma numai aparent este sceptică, întrucât „scepticul suspendă orice judecată, nu se mai pronunță -  $\alpha\phi\alpha\sigma\iota\alpha$  - și ajunge la acea liniste sufletească netulburată, desemnată prin  $\alpha\tau\alpha\rho\alpha\xi\iota\alpha$ ”<sup>1</sup>

b) Enunțul „*Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu înviat din morți*”

<sup>1</sup> Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București 1975, pp. 241-242

este o propoziție categorică universală. Când este vorba de un singur subiect – Iisus Hristos, adică predicatul *Fiul lui Dumnezeu înviat din morți* se enunță despre un subiect exprimat printr-un nume complex satisfăcător, care redă o notiune individuală sau o clasă cu un singur element, respectiv *clasa Fiilor lui Dumnezeu*, atunci potrivit **criteriului cantității** această propoziție trebuie tratată ca universală.

Enunțul „*Dacă nu voi vedea, în mâinile Lui, semnul cuielelor...*” este reductibil la o propoziție particulară, deși subiectul presupus este individual – Toma. Predicatul *văzător* nu este propriu doar lui Toma, ci unei clase de indivizi – *clasa oamenilor văzători*, care nu este universală, întrucât există și *clasa oamenilor nevăzători*. În formă standard enunțul lui Toma este relativ la propoziția „*Eu sunt văzător*” și care exprimă starea oricărui individ din clasa oamenilor văzători.

Una dintre legile logice de inferență afirmă clar că **din propoziții particulare nu se pot deriva propoziții universale**. Or, rezultă că această lege constituie și temeiul primei justificări a adevărului sintagmei *Toma necredinciosul*, adică în acest caz nu este vorba de o metaforă..

**Notă:** În acest caz, care a devenit limpede, nu mai putem accepta observația lui Origen, care vizează aspecte pur literale și colaterale. Mai exact el scrie: „printr-o tâlmăcire greșită a cuvântului adresat de Domnul lui Toma la sfârșitul Evangheliei după Ioan: «Fericiti cei ce n-au văzut și au crezut», s-ar crede că cei ce n-au văzut și totuși au crezut ar fi mai fericiți decât cei ce au văzut și au crezut...”<sup>2</sup>.

Chiar dacă ar fi o greșeală de traducere, există și greșeala lui Origen care constă în încălcarea principiului identității. Or, acest principiu este și logic și ontologic, cum rezultă din definiția lui Aristotel: „Identice în sine se zice despre lucrurile a căror materie e una, fie ca specie, fie ca număr, cât și despre aceea a căror substanță este una. De aici reiese limpede că identitatea este un fel de unitate, o unitate de existență a unei pluralități sau aceea care rezultă din considerarea mai multor lucruri ca unul, ca atunci când spunem că un lucru e identic cu sine, caz în care același lucru e socotit ca două lucruri”<sup>3</sup>. Prin urmare, el nu face distincția

<sup>2</sup> Origen: *Scrieri alese, partea a doua*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 191

<sup>3</sup> Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1965, p. 178 (V, 9, 1018 a)



conceptuală între *fericire* și *perceptia vizuală*. Prin definiție, *fericirea* este starea de plenitudine a iubirii lui Dumnezeu și întru Dumnezeu, o stare mistică, iar *perceptia vizuală* este o relație de natură informațională a omului cu lumea exterioară. Asadar, între trăirea mistică și informația vizuală sau tactilă nu există și nici nu poate exista afinitate de natură și, deci, nici intercondiționare.

În textul biblic se operează o disjuncție între credință și actul percepției vizuale, numai că natura limbajului o face mai puțin clară. Astfel, Iisus Hristos îi spune lui Toma: „Pentru că M-ai văzut ai crezut. Fericiti cei ce n-au văzut și au crezut” (Ioan 20,29). Termenul *fericit* joacă aici rolul operatorului logic *sau* pentru operația de disjuncție, mai exact este expresia temeiului într-o logică a preferinței. Intuitiv, putem formula situația astfel:

„*Cei care nu văd și cred sunt preferați celor care văd și cred*” (preferat = fericit n.n.)

Așa se explică de ce Iisus Hristos a arătat El însuși ucenicilor semnele cuielei, conștient fiind de limita puterii de înțelegere a acestora subliniind însă, distincția necesară și preferința Sa: „*Fericiti* cei ce n-au văzut și au crezut” (subl. n.). Or, de două mii de ani nimeni n-a văzut ceea ce a văzut ucenicul Toma, iar credința în învierea lui Isus Hristos n-a fost pusă sub semnul întrebării.

### 3. Despre obiectele purtătoare de adevăr

În viața de zi cu zi oamenii nu fac o distincție clară între natura cuvintelor și natura lucrurilor, precum și între funcțiile acestora. Există o expresie care a consacrat această stare de fapt, și anume: „*vorbim fără să gândim*”, caz în care cuvântul și conceptul „gândirea” nu se referă la procesul psihic, ci la un enunț logic corect. În acest sens, spunem „fără să gândim” că există *bani falsi, bijuterii false, pereti falsi, chei false* etc. Anticipând concluzia argumentării, subliniem că un obiect fizic în sine nu poate fi adevărat sau fals, el putând doar să existe sau să nu existe.

Să ne lămurim. Pornind de la un exemplu banal și, deci, perceptibil pentru oricine. Bancnota de 1 leu, având însemnele statului român dinaintea de 1989, a ieșit din circulația monetară și a intrat în circulația numismatică. Nu s-au modificat datele existenciales ale bancnotei, adică natura sa

materială, dar i s-a modificat funcția. Funcția banilor în cazul când sunt în circulația monetară este aceea de echivalare a mărfurilor sub formă de costuri, respectiv costul forței de muncă consumate, salariul, se echivalează cu costurile diverselor mărfuri, obiecte și servicii. Dacă simbolic notăm cu X banii în circulație monetară și cu Y funcția lor de echivalare valorică a mărfurilor, atunci avem:

- a) X există întrucât face Y
- b) Y este o consecință a lui X

Dacă se modifică datele existenciales ale bancnotei X, adică dimensiunile, însemnele, culoarea, tipul de hârtie etc., rezultă că X nu mai există conform definiției lui „X” și, deci, nu există nici Y conform definiției lui „Y”. În acest caz, modificările lui X dau o reproducere mai mult sau mai puțin reușită a lui X și nicidecum nu se produce o falsificare a lui X, întrucât falsificarea este ceva ce se raportează contradictoriu la definiția lui „X” și nu la obiectul X. Spunem că X este fals printr-un abuz de limbaj. Definiția este o propoziție adevărată care descrie esența obiectelor reale în genere. Prin definiție „se determină semnificația unui termen sau se indică note caracteristice prin care o noțiune se deosebește de altele sau se indică modul de construcție a unei clase de obiecte formale (ori secvențe finite de asemenea obiecte)”<sup>4</sup>.

Adevărul și falsul reprezintă valoarea de adevăr a propozițiilor. Mai concret, având în vedere definiția banilor în circulație monetară, putem spune:

- 1) Bancnota de 1 leu este astăzi, 31 mai 2001, în circulație monetară.
- 2) Bancnota de 1 leu este astăzi, 31 mai 2001, scoasă din circulația monetară.

Este clar că propoziția (1) este falsă, iar propoziția (2) este adevărată.

Acum dacă ne întoarcem la ucenicul Toma și la semnele cuielor pe care vroia să le vadă și să le pipăie, înțelegem că doar valoarea interpretării acestor semne poate fi sau adevărul sau falsul. Totodată, nu-i mai acceptăm lui Toma realismul naiv, întrucât interpretarea nu se face referindu-ne la semnul fizic al cuielor din plama dreaptă sau palma stângă

---

<sup>4</sup> Gheorghe Enescu: *Dictionar de logică*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 70

ale lui Iisus Hristos sau dintr-o anumită zi din intervalul Inviere - Înălțare, ci în funcție de o rană ca *obiect ideal*(ca *definiție*).

Din perspectivă semiotică, Umberto Eco arată că multimea tuturor semnificanților (dictionare, enciclopedii, specialiști, exemplificări etc.) care explică semnificații formează un sistem, numit după Peirce *interpretant*. „Interpretantul este ceea ce garantează valabilitatea semnului chiar în absența interpretului”<sup>5</sup>, adică în cazul nostru Toma poate lipsi. <sup>a</sup>i în absența lui Toma semnul cuielor semnifică crucificarea, iar crucificarea semnifică jertfa Mântuitorului. *Credința are în vedere un alt adevăr, care nu este purtat de semne fizice, materiale, întrucât acest adevăr este etern.*

Să încercăm o analogie, pornind de la presuposițiile lui Wittgenstein, respectiv

1) „Dumnezeu poate crea totul, dar nimic care să fie contrar legilor logice”

2) „Nu ne putem reprezenta în limbaj nimic care să *contrazică logica*”<sup>6</sup>.

În formele de limbaj uman, atât în cel natural cât și în cele simbolice, Mario Bunge a identificat un realism ce își are originea în ontologia Ideilor a lui Platon, adică adevărul este o proprietate a propozițiilor considerate „obiecte eterne pe care omul le poate doar *descoperi*”<sup>7</sup>. Când Iisus Hristos îi spune lui Toma că El este Adevărul (Ioan: 14,6), evident, nu s-a referit la persoana Sa fizică cu înfățișare umană, ci a avut în vedere definiția Sa, și anume **Logos întrupat**. De ce? Simplu, ca persoană fizică și El este schimbător asemenea oricărui om, adică s-a născut, a avut o copilărie și a crescut.

Prin El Cuvântul – care este însuși Dumnezeu, cum adevărat spune Evanghelistul Ioan: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” – S-a întrupat într-o **Legă Nouă**. Astfel, în Noul Testament creștinul trebuie să descopere adevărul etern care-l leagă

<sup>5</sup> Umberto Eco: *Tratat de semiotică generală*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 91

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 44 (propozițiile 3.031 și 3.032)

<sup>7</sup> Mario Bunge: *Treatise on Basic Philosophy*, vol. II, Semantics: Interpretation and Truth, Dordrecht – Holland, 1974, p. 82

pe om de Dumnezeu, iar acest Adevăr este temeiul credinței creștine. Obiectul purtător de adevăr este textul biblic, numai și numai Cuvântul lui Iisus Hristos.

**Notă:** A doua justificare a sintagmei *Toma necredinciosul* își are asadar temeiul în credința naivă a lui Toma în ceva fizic, material. Or, tot ceea ce este material este supus schimbării și este pieritor. Toma era și el între ucenici când Iisus Hristos îi spune lui Filip: „Nu crezi că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine? Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui” (Ioan 14,10) și mai adaugă: „Încă puțin timp și lumea nu Mă va mai vedea; voi însă Mă veți vedea pentru că Eu sunt viu și voi veți fi vii” (Ioan 14,19), dar n-a înțeles sensul acestor cuvinte. Echivalența între Tatăl și Fiul implică echivalența între Iisus Hristos și apostolii Săi în temeiul termenului *viu*, care în acest context are semnificație de *etern*. Rezultă că apostolii sunt vii, întrucât în cuvântul lor sălășluiește Cuvântul. Viu, asadar, nu desemnează o stare biologică, ci una spirituală.

Credința poate fi definită ca o stare mistică, o stare a conștiinței omului. Omul creștin se gândește pe sine și trăiește ca *om întru Dumnezeu*. Creștinismul este Calea restaurării omului, iar Iisus Hristos, Cuvântul Său, cum se exprima Părintele Stăniloae, este modelul divin al acestei restaurări.

Prof. Daciana Marinescu

## **Consideratii despre importanta educatiei, în paginile revistelor arădene „Sperantia”, „Lumina” si „Biserica si Școala”**

Primele încercări de presă românească, la Arad, au fost initiate în climatul cultural creat în jurul preparandiei. După înființarea Institutului Teologic Ortodox Român din Arad, intelectualii care si-au desfășurat activitatea în cadrul ori în legătură cu cele două institutii de învățământ au încercat să editeze periodice de profil, în pas cu sau chiar devansând presa ce apărea în celelalte centre culturale românești.

În contextul evoluțiilor parcurse de activitatea publicistică din Transilvania și comitatele vestice, precum și ca o continuare a primelor preocupări vizând înființarea, la Arad, a unor ziare și reviste românești, **editarea, succesivă, a periodicelor „Sperantia” (începând din 1869), „Lumina” (1872) și „Biserica și Școala” (1877) relevă cel mai pregnant, în peisajul presei locale, o amplificare a interesului de a aduce la cunoștința opiniei publice multiplele convergente între o serie de aspecte privitoare la dezvoltarea învățământului pedagogic și teologic.**

Edificatoare, în acest sens, sunt **conditiile de apariție ale celor trei reviste, precum și finalitățile urmărite de initiatori.** În majoritate elevi sau profesori ai institutului teologic din Arad, acestia au insistat în paginile celor trei reviste, programatic, asupra importanței deosebite pe care intentionau să o acorde problemelor legate de viața bisericească și școlară. Pe coordonate similare s-au înscris și principalele colaborări, reprezentând aportul unor exponenți marcanti ai intelectualității române din Arad, strâns legați, prin activitatea profesională pe care au desfășurat-o, de dezvoltarea învățământului pedagogic și confesional.

În coloanele celor trei periodice, spații largi au fost consacrate importanței atribuite educației, în general, pentru destinele viitoare ale

natiunii, dezbaterilor referitoare la distincția dintre aceasta și instrucție, rolului ce revenea culturii politice, precum și efectelor benefice pe care o pregătire intelectuală adecvată le putea avea în privința îmbunătățirii nivelului de trai al românilor.

<sup>2</sup> **S-a teoretizat distincția dintre educație și instrucție**, afirmată încă în scrierile pedagogice ale lui Dimitrie Tichindeal, Ioan Mihut și Constantin Diaconovici Loga, raport în cadrul căruia educației morale i se acordă întâietate, în spirit creștin. Pe linia ideilor afirmate de cei dintâi profesori ai preparandiei arădene, educația este asociată componentei morale, subliniindu-se că obiectul acesteia îl reprezintă cultivarea „bonului moralicesc”.

Argumentând că numai învățătura, prin școală și biserică, îi poate salva pe români de la pierire, ca popor, George Morariu<sup>1</sup> evidențiază, în a sa „Predică despre educație”, rostită în catedrala din Arad, că, *în comparație cu instrucția, „creșterea sufletească e cea mai de frunte.”*<sup>2</sup>

Se afirmă că învățământul trebuie să fie moral (incluzând așa-numita „gimnastică a sufletului”, învățătura bunelor moravuri, iubirea de Dumnezeu și de patrie, respectul față de părinți și față de sine, sentimentul dreptății, iubirea față de muncă și sentimentul uman) și intelectual (respectiv, „gimnastica inteligentei” și învățătura științelor). Criticându-se faptul că educația, cultura morală, lipseau din învățământul public din Ungaria, se conchidea că „*trebuia să se dea națiunii cultura morală*”, pentru ca românii să fie uniți și să depășească dezbinările, în fața diferitelor primejdii ce le amenințau ființa națională.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Trecerea de la ideile iluminismului despre educație, la tezele specifice romantismului a fost relevată de prezenta din ce în ce mai pregnantă a finalității naționale, atribuite educației, înțeleasă ca operă de luminare. **Educația era conceptualizată tot mai mult ca o condiție a existenței și a libertății, individuale și colective, atât în plan confesional, cât și național.** Ca premisă a progresului civilizației, ca mijloc de conservare și propășire a națiunii, educația era invocată, în spiritul tezelor promovate de Dimitrie Tichindeal, Ioan Mihut, Constantin Diaconovici Loga și, ulte-

<sup>1</sup> A fost membru în colegiul de redacție al „Speranței”, de la prima apariție a revistei, în 1869, și a absolvit Institutul Teologic Ortodox Român din Arad, în promoția anului școlar 1870/1871

<sup>2</sup> „Speranția”, nr. 12, 1871, p. 92, 93

<sup>3</sup> „Lumina”, nr. 29, 1872, p. 221 - 223

rior, de Dimitrie Constantini, Atanasie <sup>a</sup>andor, Alexandru Gavra, Lazăr Petrovici și Petre Pipos, care au realizat translația la postulatele luptei naționale, caracteristice generației romantice, context în care poate fi sesizată o deplasare a obiectului educației, de la individ, la comunitatea națională.

Afirmând necesitatea ca, în exercitarea virtuților creștinești, cultul religios să nu treacă în fanatism, *George Morariu se referea la cultură ca la o „punte care îl conduce pe om din starea naturală în imperiul libertății și al independenței”*.<sup>4</sup>

Potrivit redactorilor „Speranției”, vremurile impuneau dezvoltarea spirituală, caracterizată drept o condiție fără de care drepturile, autonomia și independența bisericii ortodoxe, precum și progresul națiunii nu puteau fi realizate. Ei lansau un apel la *luminarea prin educație, ca prim demers pe calea eliberării poporului*, argumentând că „negura neștiinței” trebuie să dispară, deoarece a sosit momentul ideilor moderne de progres, timpul care propagă lumina, cultura și civilizația.<sup>5</sup>

Deplângându-se faptul că, de secole, „*poporul român geme în sclavia întinericului, <...> fiind pusă la îndoială însăși existența sa*”, se afirma că „*înainte de tot îi este de lipsă cultura, lumina, pentru că numai așa va veni la conștiința de sine*”.<sup>6</sup>

Printr-o raportare permanentă la spiritualitatea altor națiuni, ce poate fi regăsită încă în scrierile lui Dimitrie Tichindeal, se afirma că „*tot poporul care dorește dezvoltarea și civilizația trebuie să apuce fără întârziere mijlocul învățării, fără de care azi nu mai poate nici chiar exista*”. În acest sens, tuturor românilor li se cereau sacrificii pentru a propăși cultura națională, prin orice mijloace posibile: creații originale, prelegeri, reuniuni de lectură, precum și prin inițierea unor întreprinderi, învățarea de meserii și cultura pământului.<sup>7</sup>

În același spirit, preparandul Ioan Tina<sup>8</sup> sublinia că, desi, datorită împrejurărilor vitrege, se situează, în multe privințe, „departe de alte

<sup>4</sup> *Cultura și ramurile ei*, în „Speranția”, nr. 7, 1871, p. 53 - 55

<sup>5</sup> În art. „Vocea Seclului”, „Speranția”, nr. 2, 1869, pagina de titlu

<sup>6</sup> În art. „Chemarea preotului”, semnat de preotul Nicolae Butaru, „Speranția”, nr. 4, 1869, pagina de titlu

<sup>7</sup> „Speranția”, nr. 6, 1869, p. 50

<sup>8</sup> Absolvent al Institutului Teologic Ortodox Român din Arad, din promovarea anului școlar 1868/69

popoare”, românii trebuie să se destepte odată „din somnul cel de moarte”. Autorul articolului își susținea punctul de vedere invocând că *numai popoarele care au ajuns la un anumit grad de cultură pot spera un viitor mai fericit, iar pentru aceasta se cere instrucție*. Ioan Tina conchidea că „datoria preoților și a învățătorilor, ca trimiși și urmăritori ai lui Cristos pe Pământ, este aceea de a fi adevărați luminători ai poporului, ca apostolii”.<sup>9</sup>

Militând împotriva „întunericii nestiintei”, redactorii „Speranției” susțineau că *spiritul secolului modern le încredințează părinților misiunea de a-și crește copiii „în cultură, știință, civilizație și în sentimentul național și patriotic”, pentru a deveni oameni de știință, susținători ai renasterii națiunii și patriei, apărători ai intereselor naționale ale poporului român*.<sup>10</sup>

Aceleși idei au fost preluate și dezvoltate de inițiatorii revistei „Lumina”, George Popa, primul redactor-sef al acesteia afirmând, programatic, că „*Titlul de drept, cu care o națiune se mai poate de acum susține, ba și extinde, este învățătura și străduința ei. Pentru aceasta numai școala este garanția viitorului nostru*”. Relevând imperativul ca poporul să își creeze, în cadrele conferite de autonomia sa național-bisericească, un învățământ conform aspirațiilor sale de a deveni „o națiune dreaptă și curată”, autorul sublinia necesitatea ca instrucția să fie obligatorie și gratuită.<sup>11</sup>

Similar, primii redactori ai revistei „Biserica și școala” au propagat teza potrivit căreia cultura îl eliberează pe individ și îl învață să se folosească de binefacerile libertății, impunându-se ca preoții și învățătorii poporului „să se sacrifice, ca să-l ridice din întunericul produs de lanțurile iobăgiei”. În acest sens, se releva că, *pentru câștigarea libertății, „există numai un singur mijloc – luminarea poporului prin școală și biserică”*.<sup>12</sup>

Uzând de autoritatea conferită de funcția pe care o detinea, episcopul Aradului, Ioan Metianu, le atrăgea atenția tuturor protopopilor, preoților și inspectorilor de școală din dieceza Aradului (într-o circulară transmisă în

<sup>9</sup> În art. „Poporul român trebuie cultivat”, „Speranția”, nr. 21, 1869, p. 182

<sup>10</sup> În art. „Despre datoria părinților întru creșterea pruncilor săi”, de Ioan Besan „Speranția”, nr. 18, 1869, p. 154 - 156

<sup>11</sup> *Legea de învățământ și poziția noastră*, în „Lumina”, nr. 2, 1873, p. 9-10

<sup>12</sup> În art. „Sclavajul modern”, „Biserica și Școala”, nr. 19, 1877, p. 144-145 și nr. 20, 1877, p. 155



14 august 1877), asupra faptului că *învățământul este pentru poporul român tot atât de necesar ca și hrana zilnică, o problemă „de urgență și de existentă”*. În acest sens, episcopul le cerea să convingă poporul că învățătura este baza fericirii lui și că biserica avea chemarea de a-l ajuta să îndeplinească acest deziderat, ce putea fi atins numai prin luminare.<sup>13</sup>

În contextul acestor strădanii de a defini și propaga, în rândurile opiniei publice românești, rosturile educației, ca premisă a libertății naționale, se detasează, apelul adresat „Învățătorilor la anul nou”, de către Georgiu Bocu<sup>14</sup>. *Îndemnându-i pe colegii săi „cu inima română” să se unească „în cuget și simțiri”, autorul le cerea să năzuiască să asigure „dulcii noastre națiuni o generație cultă și bine educată, arătându-le tinerilor calea pe care să devină lăstari folositori națiunii noastre celei atât de atacate în decursul atâtor secole.”* Georgiu Bocu îi mobiliza pe învățători ca, pentru Dumnezeu și națiune, să părăsească „nepăsarea și indiferențismul”, contribuind la înaintarea culturii naționale.<sup>15</sup>

Spre deosebire de tezele reformismului iosefin, care defineau educația în spirit utilitarist, atribuindu-i menirea de a pregăti cetățeni folositori statului, *redactorii celor trei reviste arădene evidentiau că finalitatea acesteia este, în primul rând, aceea de a forma oameni utili „nu numai patriei, ci și națiunii și bisericii”*.

Argumentând că școala îi desprinde pe tineri de familie și îi propulsează în viața publică, unde aceștia pot dovedi dacă sunt membrii folositori ai patriei, națiunii și bisericii, Ioan Besan<sup>16</sup> susținea, în a sa „Meditație despre om”, că dezvoltarea puterilor spirituale ale oamenilor se putea realiza numai în școală, prin strădaniile învățătorilor. Potrivit autorului, cei mai puternici factori în acest sens erau familia, școala și viața socială în care se încadrau tinerii, un rol deosebit revenindu-i moralei creștine.<sup>17</sup>

<sup>2</sup> Pentru ca educația să-și poată îndeplini rolul pe care intelectualii români ortodocși din zonă i-l rezervau, în cadrul demersurilor vizând

<sup>13</sup> „Biserica și Școala”, nr. 30, 1877, pagina de titlu și p. 234

<sup>14</sup> Absolvent al Institutului Teologic Ortodox Român din Arad, din promovția anului școlar 1870/1871

<sup>15</sup> „Lumina”, nr. 1, 1873, p. 2

<sup>16</sup> Membru în colegiul redacțional al „Speranței”, în 1869. A absolvit Institutul Teologic Ortodox Român din Arad, în promovția anului școlar 1869/1870

<sup>17</sup> „Speranția”, nr. 21, 1869, p. 178

eliberarea si propăsirea natiunii, **în paginile celor trei reviste s-a insistat asupra necesității unei formatii atotcuprinzătoare, complexe si stiintifice, cu un accent deosebit pe educatia politică.**

În acest sens, se regăsesc ecouri ale tezelor consacrate de Jan Amos Komensky, privitoare la imperativul ca scoala să fie legată de viață, prin cunostinte enciclopedice, precum si de J. F. Herbart, conform cărora educatia trebuie să fie întemeiată pe o sferă bogată si strânsă de idei.

Continuând traditia inaugurată de Dimitrie tichindeal care, în „Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase” si în „Fabule”, a sustinut importanta desăvârșirii umane din toate punctele de vedere, George Morariu sublinia că *formatia stiintifică reprezintă cel mai înalt nivel al culturii, pe care un individ erudit si-o câștigă în mai multi ani de studiu.* Afirmând imperativul ca tinerii să frecventeze universității si academii, conchidea că oamenii care posedă o cultură stiintifică sunt cei care privesc lumea ca pe un Kosmos.<sup>18</sup>

Potrivit redactorilor „Sperantie”, *garantia prosperării bisericii ortodoxe române o reprezenta calificarea mai extinsă, multilaterală, a clerului, scop în care era necesar ca membrii acestuia să acumuleze cunostinte de medicină si filozofie, având, totodată, o bună conduită si experiență, merite câștigate în domeniul teologiei, precum si alte cunostinte care îi puteau face eruditi.*<sup>19</sup>

Ca expresie a ideilor promovate odată cu afirmarea romantismului, *educatia politică a dobândit, treptat, o pondere din ce în ce mai însemnată în cadrul discursului de presă.*

Astfel, într-o corespondență adresată redactiei revistei „Sperantia”, în 1 martie 1869, Sava Giurgiu, capelan din Covăsânt, sustinea că, dacă poporul nu e ridicat la un grad al culturii care să garanteze avantajele câștigate prin lupta politică, acestea pot fi considerate mai mult momentane.<sup>20</sup>

Potrivit lui George Morariu, cultura politică reprezenta o amplificare a culturii stiintifice, o „consimtire faptică pentru cauza si binele comun”. Definind-o ca „iubirea patriei, a natiunii, năzuinta pentru binele comun”, autorul afirma că omul cu o cultură politică poate fi numai acela care-si iubeste patria si trăieste într-o legătură intimă, armonioasă cu natiunea sa

<sup>18</sup> În art. „Cultura si ramurile ei”, „Sperantia”, nr. 6, 1871, p. 46

<sup>19</sup> În art. „Observări modeste referitoare la organismul bisericii noastre”, „Sperantia”, nr. 4, 1871, pagina de titlu

<sup>20</sup> „Sperantia, nr. 3, 1869, p. 23

si cu interesele mari ale omenirii”. Apreciind, în spiritul ideilor pasoptiste, că factorii cei mai importanti în promovarea culturii si civilizatiei sunt libertatea cuvântului si egalitatea drepturilor, George Morariu cataloga cultura drept o armă împotriva fanatismului si intolerantei. În acest sens, sublinia necesitatea jurnalelor politice, despre care afirma că nu trebuie să fie partizane, ci să difuzeze cunostinte din „stiintele politice, din dreptul natiiunii, al statului si din economia natională”, luând în dezbatere, imparțial, chestiunile cotidiene.<sup>21</sup>

<sup>2</sup> În fine, în contextul eforturilor de a ridica nivelul de trai al populatiei românești, care, în pofida aportului său covârșitor la dezvoltarea economico-socială a zonei, se confrunta, în epoca respectivă, cu grave dificultăți materiale, **educatia era prezentată în paginile celor trei reviste arădene ca un mijloc de îmbunătățire a condițiilor de viață.**

Potrivit lui Constante Gurban,<sup>22</sup> „cheia înaintării” era învățătura, prin care poporul român avea datoria de a lupta împotriva celui mai înspăimântător vrășmas al său – sărăcia. În acest sens, autorul sublinia că, prin învățatură, omul devine constient de el însusi si poate lua un îndreptar nimerit pentru viață.<sup>23</sup>

În calitate de inspector scolar, preotul Nicolae Butaru constata că regresul pe care îl înregistrau scoala si învățământul popular, în general, se datora faptului că românii s-au sărăcit, precum si legii învățământului, „care lovește acolo unde ar trebui să ajute si să sprijine, adică în confesiuni”.<sup>24</sup>

Consideratiile despre importanta educatiei, difuzate de-a lungul timpului în coloanele celor trei periodice, au contribuit la constientizarea opiniei publice românești din zonă, în legătură cu sprijinul material si moral pe care trebuia să îl acorde dezvoltării învățământului national. Ecoul larg al acestor idei a fost relevat de faptul că aparitia revistelor s-a bucurat de o apreciere pozitivă din parte unor reprezentanti de marcă ai intelectualității române din zonă si nu numai (printre care Ioan Metianu, George Barit, Andrei <sup>a</sup>aguna, Roman Ciorogariu s.a.), stare de spirit care a constituit unul dintre factorii ce au permis periodicului „Biserica si <sup>a</sup>coala” să devină cea mai longevivă revistă românească din Arad.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> În art. „Cultura si ramurile ei”, „Sperantia”, nr. 7, 1871, p. 54

<sup>22</sup> Membru în colegiul redactional al „Sperantiei”, în 1869. A absolvit Institutul Teologic Ortodox din Arad, în promotia anului scolar 1868/1869

<sup>23</sup> „Sperantia”, nr. 2, 1871, p. 11

<sup>24</sup> În art. „Cum stăm cu scoala si cu învățământul popular?”, „Lumina”, 1873, p. 37

<sup>25</sup> Și-a sistat aparitia, în anul 1948

---

Lect.univ. drd. Corneliu Pădurean

## Izvoare demografice referitoare la Comitatul Arad în secolul XIX

### Demographical Sources Concerning the Arad Conty in the 19th Century

#### (Abstract)

The paper has in view to highlight the main sources that can be used in the research concerning the population of the Arad conty, in the 19 th century.

Among the most important sources mentioned by the author, we can name the papers with statistical character elaborated by the Royal Hungarian Statistics Office, the censuses and conscriptions made by the Austrian and Hungarian Authorities, as well as the Parochial Registres of births, deaths and marriages.

Note: The abstract has been translated into English by Alina Nicoleta Pădurean.

Pentru cercetările de demografie istorică referitoare la zona arădeană, secolul XIX se dovedeste mult mai bogat în raport cu veacurile anterioare în ceea ce priveste izvoarele specifice acestui domeniu. O bună parte a acestora au fost de-a lungul timpului publicate, însă altele asteaptă să fie valorificate de cei interesati în adâncirea investigatiilor demografice.

Dintre sursele editate amintim conscripțiile și recensămintele. Conscripțiile fiscale, urbariale, profesionale etc., pot să ofere informații importante și asupra populației până la începutul secolului XIX<sup>1</sup>. În acest

---

<sup>1</sup> Liviu Moldovan, *Conscripții și recensăminte de populație din Transilvania și importanța lor documentară*, în „Culegere de referate, Sesiunea 1969”, București, 1971, p.163-167; Idem, *Conscripții și recensăminte în Transilvania (secolul XVII-XIX) Metodologie și valoare documentară*, în „Revista Statistică”, XIX, nr. 8, 1970, p. 86-92

sens amintim conscripția generală din anul 1828. În baza articolului VII/1827, dieta din 1825/1827 a hotărât efectuarea unei conscripții generale, comisia de conscriere desfășurându-și activitatea începând cu ziua de 20 martie 1828<sup>2</sup>. Aflată în Arhivele Naționale Ungare din Budapesta, partea referitoare la comitatul Arad a fost parțial publicată, după cum am mai amintit, de către Kovách Géza<sup>3</sup>. Conscripția din anul 1828 a avut în vedere o serie de categorii ale populației cum ar fi: nobilii opincari care trăiau pe sesii urbariale, nobilii din orase care practicau o meserie sau comerțul, orășenii, preoții ortodocși (dacă nu practicau profesia), arendasii morilor și cârciumelor, iobagii, jelerii cu și fără casă, mestesugarii, negustorii, grădinarii de tutun, zilierii și slugile, precum și evreii. Aceste categorii, mai precis familiile respective, erau prezentate pentru fiecare localitate în parte. Nu au fost incluși în această conscripție nobilii, preoții confesiunilor crestine, profesorii și învățătorii, funcționarii, minerii, honoratorii, notarii satelor, soldații insurgenti și debili mintali<sup>4</sup>. Conscripția a mai evidențiat persoanele între 18-60 ani, numărul de case, valoarea arendei, producția de cereale, fânetele, viile, livezile, animalele mari și mici, cârciumele. În cazul unor localități au fost evidențiate și posibilitățile de câștig în afara agriculturii, productivitatea medie, morile, căldările de tuică, măcelăriile etc.<sup>5</sup>

În cazul comitatului Arad, au fost publicate până acum pentru cele 175 de localități, date referitoare la numărul familiilor de iobagi și jeleri, numărul persoanelor între 18-60 ani, numărul caselor, mărimea suprafețelor de pământ cultivate, numărul animalelor mari precum și a mestesugarilor (care aveau un mestesug ca ocupație de bază).

Pentru secolul al XIX-lea mult mai importante pentru evoluția demografică sunt însă recensămintele.

Mult mai ample, în comparație cu conscripția din anul 1828, sunt spre exemplu, datele cuprinse în recensământul din 1857<sup>6</sup>, considerat primul

<sup>2</sup> Bottlo Bela, *Az 1828 évi országos ősszeírás*, în vol. „A történeti statisztika forrasai”, Budapest, 1957, p. 247-27

<sup>3</sup> Kovách Géza, *Conscripția satelor arădene în 1828...*, p. 105-123

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 107

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 108

<sup>6</sup> *Übersichten über die Bevölkerung und den Viehstand von Österreich nach der Zählung von 31 X 1857*, Wien, 1859

recensământ modern din monarhie<sup>7</sup>. Desfășurat între 31 octombrie – 31 decembrie 1857<sup>8</sup>, acest recensământ înscrie pe de-o parte populația, precizând religia, ocupația, vârsta, starea socială și domiciliul ei, iar pe de altă parte animalele<sup>9</sup>.

După realizarea în anul 1867 a dualismului austro-ungar, autoritățile maghiare au inițiat inventarierea potențialului uman și material al Transleithaniei, parte a dublei monarhii aflată sub controlul guvernului de la Budapesta. De acum înainte, comitatul Arad și Transilvania intrau sub același regim politic și administrativ<sup>10</sup>. Pe baza Legii III din anul 1869 a fost inițiat recensământul, care în practică a început să se deruleze începând cu data de 1 ianuarie 1870, fără să fie fixată o perioadă concretă în care să se finalizeze<sup>11</sup>. Deși în raport cu recensământul din 1857 este de factură mai bună, totuși recensământul din anul 1869 a avut unele limite. Spre exemplu, nu a fost înregistrată limba maternă și cunostintele de limbi. Lipsa de pregătire a celor care au avut sarcina de a centraliza datele a dus pe de altă parte, la strecurarea unor erori la grupările de vârstă și la profesioniști<sup>12</sup>. Din păcate, datele finale publicate nu contin în cazul orasului Arad toate informațiile înregistrate (structura confesională, spre exemplu).

După acest recensământ, în urma celui de-al VIII-lea congres internațional de statistică desfășurat la Sankt Petersburg în anul 1872, recensămintele s-au desfășurat și în cadrul dublei monarhii din zece în zece ani, în anii care se termină cu cifra zero<sup>13</sup>. În consecință, pe baza Legii LII din 1880, s-a hotărât organizarea unui recensământ în același an, pe data de 31 decembrie<sup>14</sup>. Practic el s-a desfășurat între 1-10 ianuarie

---

<sup>7</sup> Ioan Bolovan, *Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918. Contribuții demografice*, Cluj-Napoca, 2000, p. 9

<sup>8</sup> Prin „legea recensământurilor” din 20 Martie 1857, Curtea de la Viena a hotărât ca data a recensământurilor ziua de 31 octombrie, zi care coincidea cu începerea anului Administrativ, apud, *Ibidem*

<sup>9</sup> Liviu Moldovan, *op. cit.*, p. 170

<sup>10</sup> Ioan Bolovan, *op. cit.*, p. 10

<sup>11</sup> *A magyar szent Korona országában az 1870 év elején vegrehajtott népszámlálás eredményei hasznos házi állatok kimutatásával együtt*, Pest, 1871

<sup>12</sup> Liviu Moldovan, *op. cit.*, p. 171-172; Ioan Bolovan, *op. cit.*, pg. 10

<sup>13</sup> Liviu Moldovan, *op. cit.*, p. 172

<sup>14</sup> Toate recensămintele desfășurate până la sfârșitul secolului XIX (1880, 1890, 1900) s-au desfășurat în perioada 1-10 ianuarie a anului următor, apud, *Ibidem*, p. 171

anul următor. Prin introducerea unor formulare individuale de recensare, a fost mai ușor de mănuit și au fost reduse posibilitățile de a se greși. De data aceasta au fost incluse și întrebări asupra limbii materne. Ca și la recensământul anterior au fost înregistrate alături de populație, animalele de casă și locuințele, însă în mod mai sumar. O limită a recensământului a fost neînregistrarea surdo-mutilor la nici una din naționalități<sup>15</sup>. De asemenea, copiii de până la doi ani, care nu stiau vorbi, nu au fost incluși la limba maternă a părinților, ci au fost considerați cu limbă maternă necunoscută. În anii următori Oficiul Central Regal Maghiar de Statistică, prin lucrările publicate, a corectat această deficiență<sup>16</sup>. Rezultatele recensământului au fost publicate în două volume, din care unul cuprindea rezultatele pe țară iar celălalt rezultatele detaliate pe sate și orase<sup>17</sup>.

Noul recensământ din anul 1890, organizat în temeiul Legii IX din 1890, cu rubrici diversificate în privința ocupațiilor și prin datele furnizate, a pus bazele statisticii industriale<sup>18</sup>. O atenție specială a fost acordată clădirilor, fiind înregistrat materialul din care erau confecționate și cu ce au fost acoperite. Rezultatele recensământului au fost cuprinse în trei volume, care făceau o descriere generală a populației, a ocupațiilor locuitorilor și o statistică a clădirilor<sup>19</sup>. Datele cuprinse în cele trei volume au fost centralizate la nivelul comitatului Arad, a plășilor din comitat și a orasului Arad, fără să cuprindă date pentru fiecare localitate în parte<sup>20</sup>. Constatarea este valabilă și pentru celelalte unități administrative-teritoriale din întreaga Ungarie, inclusiv Transilvania.

Ultimul recensământ al secolului XIX, organizat la aceeași dată ca și ultimele două, a avut ca temei juridic Legea XVIII din anul 1900. Se apreciază că acest recensământ a însemnat un progres remarcabil în raport cu recensămintele anterioare<sup>21</sup>. Informațiile cuprinse în chestionare

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 172

<sup>16</sup> *Magyar Statistikai Közlemények. Új falyam*, I. Kötet, Budapest, 1893:

<sup>17</sup> *A Magyar Korona országában az 1881 év elején végrehajtott népszámlálás eredményei, némely hasznos házi állatok kimutatásával együtt*, 1 kötet, Budapest, 1882; *A Magyar korona országában az 1881 év elején végrehajtott népszámlálás főbb eredményei megyék és községek szerint részletezve*, 2 kötet, Budapest, 1882

<sup>18</sup> Liviu Moldovan, *op cit.*, p. 173

<sup>19</sup> *Ibidem*

<sup>20</sup> Ioan Bolovan, *op cit.*, p. 11

<sup>21</sup> Liviu Moldovan, *op cit.*, p. 173

au fost mult mai exacte, recenzorii, pe lângă limba maghiară trebuind să cunoască și limba populației supuse recenzării. Datele prelucrate au necesitat elaborarea a 10 volume, din care pentru cercetările de demografie istorică a comitatului Arad, sunt de un real folos volumele care descriu populația și ocupația locuitorilor pe localități<sup>22</sup>.

Alături de aceste cinci recensăminte amintite mai sus, a căror rezultate au fost publicate în epocă, de un real folos pentru cercetările de demografie istorică a județului Arad sunt și lucrările apărute în cadrul colecției *Studia Censualia Transilvanica*. În ultimul deceniu al secolului XX, un harnic și neobosit colectiv din cadrul catedrei și laboratorului de sociologie din cadrul Universității „Babes-Bolyai” din Cluj-Napoca, a inițiat publicarea în limba română a recensămintelor pentru Transilvania, începând cu cel din anul 1850-1851. Din cele șapte volume publicate sub coordonarea profesorului Traian Rotariu, sunt de interes pentru zona Aradului, cele două ediții ale recensământului din 1857, precum și cele dintre anii 1869-1910<sup>23</sup>. Precizăm că volumele acestea au fost concepute pe baza structurii actuale a organizării administrativ-teritoriale a României.

Indispensabile pentru studiile de demografie istorică referitoare la spațiul arădean, mai cu seamă pentru mișcarea naturală a populației, dar și pentru alte fenomene demografice, se dovedesc colecțiile și unele lucrări elaborate de Oficiul Central Regal Maghiar de Statistică. Amintim în acest sens volumele pentru secolul XIX din *Magyar Statisztikai Évkönyv* și *Magyar Statisztikai Közlemények*<sup>24</sup>, sau Nomenclatorul localităților<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> *A Magyar korona országainak 1900 évi népszámlalása, első rész. A népesség részletes leírása*, Budapest, 1902; *A Magyar országainak 1900 évi népszámlalása, Elso rész. A népesség foglalkozása köségenként*, Budapest, 1904

<sup>23</sup> *Recensământul din 1857. Transilvania*, coord. Traian Rotariu, [București], 1996, editia II, [București], 1997, *Recensământul din 1869. Transilvania*, coord. Traian Rotariu, [București]; *Recensământul din 1880. Transilvania*, coord. Traian Rotariu, [București], 1997; *Recensământul din 1890. Transilvania*, coord. Traian Rotariu, [București]; *Recensământul din 1900. Transilvania*, coord. Traian Rotariu, [București], 1999, *Recensământul din 1910. Transilvania*, coord. Traian Rotariu, [București],

<sup>24</sup> *Magyar Statisztikai Évkönyv*. I-XX, Budán, 1872- Budapest, 1891; *Magyar Statisztikai Évkönyv*. Új folyam, I. kötet-XXII. kötet, Budapest, 1894-1916; *Magyar Statisztikai közlemények*. Új folyam, I kötet-XII kötet, Budapest, 1893-1900

<sup>25</sup> *A Magyar Korona Országainak Helysegnévtára*, Budapest, 1892



elaborat pe baza recensământului din anul 1890<sup>26</sup>. Dinamica populației orasului Arad poate fi urmărită, pe lângă sursele amintite până acum, și prin intermediul unei alte publicații periodice, *A Magyar Városak Statisztikai Évkönyve*<sup>27</sup>.

Alături de aceste izvoare statistice, importante informații, utilizate de noi în realizarea analizei demografice pe care ne-am propus-o, au furnizat și unele lucrări cu caracter istoric, geografico-statistic și etnografic publicate în secolul XIX și începutul secolului XX cu referire directă la comitatul și orasul Arad. Între lucrările care au furnizat sau prelucrat informații statistice cu caracter demografic, amintim cele semnate de Fábian Gabor, Fényes Elek, Lakatos Otto, Márki Sándor, Somogyi Gyula și alții.

De o valoare deosebită s-au dovedit pentru demersul nostru registrele parohiale de stare civilă<sup>28</sup>. Importanța acestora pentru cercetările de demografie istorică a fost evidențiată de o serie de cercetători demografici<sup>29</sup>. Cu toate acestea, bogăția informațională a acestor izvoare polivalente a fost prea puțin valorificată<sup>30</sup> atât la nivelul cercetării naționale cât și în cadrul cercetărilor de demografie istorică din zona arădeană<sup>31</sup>. Registrele parohiale de stare civilă cercetate de noi, fac parte din *Fondul registrelor de stare civilă* din cadrul Direcției Județene a Arhivelor Naționale, filiala

<sup>26</sup> Liviu Moldovan, **op cit.**, p. 173

<sup>27</sup> *A Magyar Városok Statisztikai Évkönyve*, I évfolyam, Budapest, 1912

<sup>28</sup> Michel Fleury, Louis Henry, *Nouveau manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*, Paris, 1963

<sup>29</sup> Liviu Moldovan, *Registrele confesionale de stare civilă din Transilvania*, în «Revista Arhivelor» (seria nouă), nr. 1, București, 1958, p. 159-185; Idem, *Registrele parohiale din Transilvania*, în *Revista de statistică*, XVII, nr. 11, 1968, p. 52-60; Idem, *Registrele confesionale de stare civilă din Transilvania (1607-1912)*, în «Din istoria statisticii românești», București, 1969, p. 273-296; Idem, *Registrele parohiale de stare civilă, izvoare demografice*, în «Populație și societate», vol. II, sub red. <sup>a</sup>tefan Pascu, Cluj-Napoca, 1977, p. 41-50; Idem, *Înregistrarea de către biserici a botezătorilor, cununătorilor și înmormântărilor în țările Române în secolele XVIII-XIX*, în «Populație și societate», vol. III, sub red. <sup>a</sup>tefan Pascu, Cluj-Napoca, 1980, p. 137-141; Sorina Bolovan, Ioan Bolovan, *Registrele parohiale de stare civilă din Transilvania- izvoare de demografie istorică*, în «Revista Arhivelor», seria III, vol. I, nr. 1-2, 1995, p. 47-51; Ecaterina Negrut *Les dossiers paroissiaux de Moldavie et leurs importance comme source démographique*, în *Populație și societate*, vol. III, sub red. Stefan Pascu, Cluj-Napoca, 1980, p. 143-148

<sup>30</sup> Sorina Bolovan, Ioan Bolovan, *op.cit.*, p.48 (nota 7)

<sup>31</sup> Corneliu Pădurean, *Situația demografică a localității Cărand între 1863-1880*, în «**Teologie și Științe Umaniste**», II, Arad, 1996, p. 155-172

Arad. Acest fond s-a constituit la 6 octombrie 1966 și cuprinde Registrele cu evidența botezatilor, cununatilor și decedaților, provenite de la parohiile diferitelor confesiuni aflate în cuprinsul județului Arad<sup>32</sup>. Inițial acest fond a cuprins 2193 de registre, acestea adăugându-li-se în anul 1999 încă un număr de 127 de registre preluate de la serviciul de stare civilă a Consiliului Județean Arad și a Primăriei Municipiului Arad. Cel mai vechi registru, din cele 2320 de exemplare, datează din anul 1702 și aparține parohiei romano-catolice din orășul Arad<sup>33</sup>. Este unul din cele mai vechi registre confesionale de stare civilă din Transilvania<sup>34</sup>. După mărturisirea lui Márki S. cel mai vechi registru matricol confesional ar data din anul 1668 de la Vânători și ar fi aparținut parohiei ortodoxe<sup>35</sup>.

Din punct de vedere confesional, registrele parohiale de stare civilă aparțin următoarelor culte: ortodox-român(196 parohii), romano-catolic(48 parohii), izraelit(19 parohii), greco-catolic(15 parohii), reformat(15 parohii), evanghelic(5 parohii), ortodox sârb(5 parohii). Marea majoritate a acestor registre au fost întocmite în secolul al XIX-lea.

Registrele consultate de noi aparțin parohiilor confesiunilor ortodoxă română, romano-catolică, greco-catolică, ortodoxă sârbă, reformată, evanghelică și izraelită din orășul Arad, parohiei romano-catolice din Panatul Nou (azi Horia), parohiei ortodoxe române din Macea, precum parohiilor ortodoxe române, romano-catolice și greco-catolice din ăria. Menționăm că în cazul tuturor acestor parohii au fost cercetate registrele pentru botezați, decedați și cununati. Statistica înregistrată după despuierea registrelor pentru cele 3 fenomene demografice a fost inclusă în anexele 3-8 ale prezentei lucrări.

Prin informațiile pe care le dețin, registrele parohiale de stare civilă aflate la Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Arad (D.J.A.N. Arad) reprezintă surse excepționale de documentare atât pentru istoricii-demografi și filologi cât și pentru istoria medicinei, istoria bisericii și multe alte domenii.

---

<sup>32</sup> *Îndrumător în Arhivele Statului. Județul Arad*, vol. I, București, 1974, p. 188

<sup>33</sup> *Ibidem*

<sup>34</sup> Liviu Moldovan, *Registrele confesionale de stare civilă din Transilvania*, în *Revista Arhivelor* (seria nouă), nr 1, 1958, p. 164

<sup>35</sup> S. Márki, *Arad Vármegye....*, II., p. 751

Pr. lect.univ.dr.Ioan Rudeanu

## Parohia ortodoxă română Cincis în legăturile sale cu Corvinestii

Prin locul care-l ocupă în cuprinsul satelor românești de pe valea Cernei, cât și prin trecutul lui istoric, Cincisul detine un loc aparte printre satele văii.

Vechiul sat Cincis se găsea pe conul de dejectie al Văii Limpezi, afluent al râului Cerna, a fost locuit din timpuri milenare. Săpăturile arheologice de la Cncis, întreprinse în vara anilor 1961 și 1962, în locul numit POPEASCA, au o importantă arheologică și istorică deosebită. „Ele aduc noi dovezi materiale privitoare la persistenta populației autohtone dacice în perioada stăpânirii romane a Daciei, la rolul acestei populații în economia provinciei, îmbogățind putinele date existente în legătură cu exploatarea zăcămintelor de fier”.<sup>1</sup>

Săpăturile arheologice au scos la iveală pe vatra vechiului sat Cincis, o necropolă cu 17 morminte de incineratii din vremea Daciei romane. Mormintele erau împrejmuite cu câte un cerc de pietre de 2-6 metri în diametru și acoperite cu lespezi de gresie, deasupra cărora se ridicau movile de pământ. Inventarul mormintelor constă din piese de factură romană (monede, opaițe, fibule, cutite, ulcioare etc.) alături de care s-au găsit fragmente de vase dacice și zgură de fier, ceea ce dovedește prezența în zonă a băștinasilor în timpul Daciei romane. Oamenii liberi sau sclavi, dacii de aici lucrau la minele de fier cât și pe moșia proprietarului de villa rustică descoperită în apropierea cimitirului. Fără îndoială că dacii înmormântați aparțineau unei comunități existente în vremuri anterioare stăpânirii romane.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> O Floca, Villa rustică și necropolă daco-romană de la Cincis, Acta Musei Napocensis II 1965, p.163.

<sup>2</sup> Mircea Valea, Nume vechi de sate hunedoarene, Cuvântul liber 1994

În urma cercetărilor istorice, numele localității Cincis este redat în documentele privitoare la România din Comitatul Hunedoarei, publicate în „Analele Societății istorice și arheologice din Hunedoara” de către D. Solyom Fekete Ferencz. Între documentele publicate cele care prezintă pentru noi un interes aparte este cel din anul 1360 în care se menționează și numele cnezului Dan de Cholnocus, alături de alți 11 cneji, 6 preoți și 6 tărani români, întruniti în Hateg în duminica a patra după Rusalii în procesul dintre Mic fiul lui Murc și Stoian și Boian fiii lui Musana legat de posesiunea (Răchitova și Lunca (Reketye es Nyias)) ca jurat.

„Despre sat și familia sa cnezială avem știri, după aproape o sută de ani, când Iancu de Hunedoara întărește la 1446 cu un drept nobiliar lui Dan, fiul răposatului Iaroslav (Sorbe - <sup>a</sup>erban) și Ioab, frații săi „possessio chonokos” din districtul Hateg pe care Dan o stăpâna de dinainte cu drept cnezial (mare kaneziatus). În acest document sunt numiți și vecinii Cincisului: Bucur din Silvasul de Sus, Supa (după) și Vasile din Lingine, Ungar din Nădăstie, Boda din Cerna și Stoica din Măceu” (dip. 29481).<sup>3</sup>

Legăturile de rudenie ale cnezilor din Cincis cu Iancu de Hunedoara erau cunoscute încă din secolul al XVIII-lea și ele au fost invocate de unii istorici pentru a dovedi originea românească a fostului voievod al Transilvaniei și regent al Ungariei. În Cronică Românilor, istoricul și iluministul Gheorghe <sup>a</sup>incai reproducea după „preaînvățatul Daniil Cornides” hrisovul dat de Iancu în 1448 cnezilor din Cincis din care rezultă înrudirea dintre ei. Mai departe Gheorghe <sup>a</sup>incai reproduce mărturia lui Carol Feiervari, care arată că, în 1772 comitele Andrei Hadic de Futac, comandantul imperial din Lodomeria și Galitia și fost guvernator al Transilvaniei, „a cetit în satul Cincis de lângă Hunedoara, în original diplomatul (actul) care l-a dat craiului Matias I satului Cionocus sau Cincis, în care diplomat pre totu lăcuitorii îi numeste rudeni (=siesi) și dă cădintă (=rang) boierească, scutindu-i de toate dările și greutățile pe care le suportă prostii (=poporul de rând)”, cu care crădintă până astăzi trăiesc: de unde nu rău se încheie că numa viteazul Ioan Huniadi a fost prăsită (=născută) din satul Cincis, căci altminterea nu s-ar fi numit lăcuitorii aceia rudeni,

---

<sup>3</sup> Radu Popa, La începuturile Evului mediu românesc – țara Hategului, București 1988, p.91.

nefiind obicei ca capetele cele încoronate să numească pre prosti sau pre nobili rudenii sic. Acolo s-a uitat pre ascuns guvernatorul Ioan Huniadi care vesteste că aceia carii vor vătăma pre cinciseni în cădintele sale, nu numai gratia lui să o piardă, ci si mânia Aotputernicului si a tuturor sfinților să cadă... Carii vreau să arate că Ioan Huniadi nu este ungur sau ardelean, numai la argumentul ce vor răspunde ei vor vedea”<sup>4</sup>.

Am citat aceste documente pentru a dovedi că în secolul XVIII se păstra încă la Cincis – pe bază de acte oficiale – amintirea faptului că fostii cnezi – deveniti nobili în secolul XV – se înrudeau cu Iancu de Hunedoara. După ce au fost publicate, comentând expresia „frater condivisionales”, întâlnită într-unul din documente, Aron Densusianu a tras concluzia că Iancu a fost „frate de mosie” cu cnezii din Cincis, cu care s-ar fi înrudit, fiind originar chiar din această localitate.

Indiferent de faptul dacă au fost sau nu rude cu Iancu, cnezii din Cincis au jucat un rol de seamă în luptele conduse de marele comandant de osti de origine română. Astfel, într-o serie de acte de danie, sunt amintite „slujbele credincioase si comportamentul vitejesc la Varna al cnezilor din Cincis: Iaroslav, Dan, Voicu, Petru, <sup>a</sup>erg si Ioan, fii lui Iaroslav si Ladislau si Sandru, fii lui Voicu, rude si frati devălmasi ai lui Iancu. Cu acest prilej, Iaroslav si-a găsit chiar moartea, iar fii si nepotii săi rămasi în viață sunt răsplătiți cu mosiile Cincis si Dobâca din Hunedoara, însoțite de privilegiu întinse – scutiri de slujbe ostășesti si de alte obligatii – si de titlul nobiliar”<sup>5</sup>. „Pe rudele sale din Cincis, care până atunci erau cnezi, nu numai că (Iancu) i-a dăruit cu drepturi nobiliare, ci i-a înzestrat o dată cu daniile de mosii, cu privilegiu mai mari decât cele obisnuite; iobagii lor au fost scutiti de dări, procesele lor capitale le rezolvau ei însisi, iar poruncile regelui numai atunci aveau putere executorie dacă erau întărite si de cel mai în vârstă dintre ei”<sup>5</sup>.

Scutirile de dări ale cnezilor din Cincis – deveniti între timp nobili – au fost întărite de regele Matei Corvin, fiul lui Iancu, în 1466, când i-a scutit pe ei si iobagii lor de darea pe oi (quingagesima ovium).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> N.Stoicescu, Date privind vechea parohie Cincis, în „Mitropolia Banatului”, An XXXV (1985 ) p.799

<sup>5</sup> t efan Pascu, Rolul cănezilor din Transilvania în lupta antiotomană a lui Iancu de Hunedoara (SC1) Cluj VII-1957, p.63

<sup>6</sup> G.<sup>a</sup>incai, Cronica românilor, Bucuresti 1978, p.146-147

În documentul din 1360 primul act al cancelariei Ungariei feudale care pomeneste Cincisul, apar satele cu biserici ale regiunii Hunedoara, cele mai multe biserici de piatră vechi de la 1360.

Le-a închinat o carte cu aprofundată cercetare arheologică si de istoria artei specialistul prof.V.Vătăsescu: vechile biserici de piatră din judetul Hunedoara, Cluj 1959, extras din anualul comisiunii Monumentelor Istorice Sectia Transilvaniei pe 1929, Cluj, 1930.

Desi titlul pretinde a prezenta toate bisericile vechi de piatră din judetul Hunedoara, nu le cuprinde cartea pe toate. Lipsesc foarte multe, incluse de exemplu în istoria vicariatului Hateg de Iacob Radu, Lugoj 1913 si în alte cărți Cincisul lipseste.

Biserica Cincisului Dl.Vătăsescu nu o pomeneste. Dovedind însă vechimea de pe la 1200 a bisericilor existente si azi a altor sate cu cnezi si preoti pomeniti în documentul din 1360: Densus, Ostrov, Strei ne impune întrebarea oare Cincisul, desi sat mai mic si mai sărac să nu-si fi avut Biserica sa de zid încă din vremea cneazului Dan 1360?

Întrebarea se impune cu atât mai vârtos, că tipul arhitectonic si planul bisericii de zid, păstrate până azi, a Cincisului sunt întocmai ca si ale bisericilor din Ostrov, Strei, Sântămăria Orlea si altor biserici studiate de prof.V.Vătăsescu si dotate si de dânsul si de alti cercetători străini si români din veacul al XIII-lea. Îndată după cartea lui V.Vătăsescu a apărut o altă carte care descrie biserica din Cincis si îi reproduce una din picturile secolului al XV-lea. Descrierea acestui savant cu renume este următoarea: biserica din Cincis după traditia din secolul al XV-lea... Nici o inscriptie nu o datează. Clădirea e compusă din „Navă longitudinală, fără abside laterale, Pronaos si un mic pridvor modern peste care este clopotnita din 1867. Altarul a adus la răsărit si este acoperit de o încrucisare de arcuri (ojive). Naosul e boltit semicilindric si are lunete la nord si sud, trei de fiecare latură, semicilindrul este fortificat printr-un sistem de arcuri si de chei pe boltă. În altar nici o pictură si bolta si peretii au fost văruiți în alb. Sub var însă sondajul a descoperit pictură veche”.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> I.D. tefănescu, *La peinture religieuse en Valahie et en Transilvanie*, Paris 1932, p.257-258

La răsărit, în stânga (în stânga ferestrei), portret de Erarh, sigur că nu este singura, tot altarul a fost pictat. În naos, cerimea și lunetele păstrează decorul pictat. O inscripție în cirile pictată în colțul nord-est datată din 1766 și „Cucernicul popa Simion zugravul”.

Distributia temelor:

NAOS (cerimea) Latura Nord - Arestarea Domnului, judecarea lui Iisus de Arhierei, Batjocorirea, Daniil Stâlpnicul, două persoane asezate pe tronul de aur.

Colțul Nord-Vest – Evanghelistii Matei și Marcu.

Latura Sud- mijloc – Tabloul cu Iisus, binecuvântând, drumul crucii și plângerea.

Colțul Sud-Est – Evanghelistii Luca și Ioan și Prohor (diacon lângă Ioan).

Colțul Vest – Învierea, Mironositele la mormânt.

Nord-Vest – Iisus și Samarineanca.

Nord – Necredința lui Toma, serafimi cu ripidă.

Sud – Serafimi cu ripidă (sters).

Nord-Vest – Întâlnirea lui Iisus cu Luca și Cleopa înspre Emaus.

Pictura a fost executată de Popa Simion în anul 1776.

În fața ornatei va fi fost și Pantocratorul pe cerime dar între timp s-a sters.

Răstignirea are cei doi tâlhari, Maria, Iosif și Longh în picioare în jurul Crucii Domnului.

Plângerea: Maica Domnului, două femei, Iosif și Nicodim totuși cu fața spre spectator, dincolo de Iisus culcat pe piatră acoperită cu cearceaf.

Spre Emaus, Iisus urmat de doi Apostoli se îndreaptă către Emaus. Înfățișat printr-o biserică și casă.

Sub scena Samarinencei râzând s-a descoperit pictura anterioară bine păstrată.

- Necredința lui Toma.

- Deasupra ei este indicat textul biblic pe care-l redăm: „IOANNIS XX – pictură romană din secolul al XV-lea redată în planșa XXIV”.

Popa Simion nu a pictat aceleași scaune care erau în locul văruiți pentru a-l repicta el, ci altele aranjate cum le-a aranjat și la biserica din Nucsoara.

Bisericii românească ortodoxă din Cincis e inclusă între bisericile românești vechi de zid (65) cu picturi vechi între bisericile de structură arhitectonică romană-medievală – stil romantic – sau mai exact vorbind „Lombardă” cu plan rectangular compuse din navă mică, terminată la apus în clopotniță cu multe etaje, iar la răsărit în absidă pentagonală mai joasă și mai strâmtă decât nava. Așa sunt bisericile din Strei, Sântămăria Orlea, Ostrovul Mare și Cincis.

Describe și pictura veche a acestor biserici (66) vesmântul de zugrăveală al acestor biserici se păstrează mai totdeauna binisor deși este greu de deosebit cu claritate. El poate fi dotat prin mijlocirea clădirii pe care o împodobește, cu ajutorul inscripțiilor sau cu acela a unor informații de ordin documentar din veacul al XIII-lea ori al XIV-lea. Picturile de interes artistic exceptional sunt rare, mai ales în înțelesul de „opere de artă” și pentru pretuirea amatorilor obișnuiți cu „opere de artă” și pentru pretuirea amatorilor obișnuiți cu „lucrurile frumoase” din muzeele și catedralele apusului.

Toate picturile și monumentele citate se înfățișează însă mărturii sfinte ale unui trecut plin de slavă și pun cercetătorului de artă religioasă probleme de cel mai mare interes. Ele formează într-adevăr, pe de o parte, ilustrații de dogme și de rituri, iar pe de altă parte, adevărate documente vorbitoare de ordin istoric. Interesul artistic este, la rândul lui, în strânsă legătură cu fondul de idei și sentimente pe care-l traduce în imagini această pictură de ordin intelectual și analiza iconografică este singura cheie de interpretare a acestei arte religioase monumentale, de care ne-am despărțit de la o vreme aproape cu totul din pricina înrâuririi Renasterii italienești și a educației pe care ne-am făcut-o în școlile și muzeele Apusului.

În continuare învățatul istoric de artă caracterizează în bloc grupul de biserici amintit și alte grupuri, fără a se ocupa în mod special de biserica din Cincis, ca-n anul 1932. Afirmă că în grupul bisericilor între care am înșirat și a Cincisului pe peretele din răsărit al altarului erau pictați Apostolii, nu ierarhi din veacul al IV-lea creștin ca în alte biserici.

Odată ce la Cincis din altar n-ar ras varul ce acoperea pictura inițială decât într-un singur loc în stânga ferestrei de răsărit și acolo a dat de portret de „Erarh” cum descrie în 1932, reprodușă mai sus, înseamnă că generalizarea nu se potrivește la biserica din Cincis. Constatarea aceasta



e deosebit de importantă dacă e adevărat că iconografia cu Apostoli pictati în altar e de origine apuseană catolică pe când iconografia bizantină orientală ortodoxă prescrie ca acolo să se picteze ierarhi. Iconostasul lipsește. Care e importanta constatării?

### **Importanta**

- Pentru datarea picturii bisericii din Cincis si pentru apartinerea ei atunci, Bisericii Ortodoxe Orientale.

Dacă Biserica ar fi fost ctitorie a familiei Csolonoksy, după trecerea ei la catolicism această familie ar fi pictat-o după iconografia apuseană, catolică, mai ales că pictori care au pictat biserica cu întâia ei pictură aparțineau scolii catolice din secolul al XV-lea, după caracterele picturii scoase la iveală și date în cliseu de profesorul I.D.<sup>a</sup>tefănescu, după care o redăm și noi aici în copie manuală.

Aceste consideratiuni permit să datăm biserica din Cincis încă din epoca în care familia cnezilor din Cincis era pornită a imita familia rudă Hunyadi, aducând pictori catolici pentru a picta biserica ortodoxă a satului cu populație ortodoxă, dar nu era încă nici ea înstrăinată de obstea satului încât respecta dorința parohului (preotului) ca în altar să se picteze „ierarhi” și nu „apostoli” cum ar fi pictat mesterii catolici. Dacă familia Csolonosky ar fi fost mosiera atotputernică a satului Cincis, datarea de profesorul I.<sup>a</sup>tefănescu a picturii reproduce din „naos” din secolul al XV-lea o putea restrânge la partea dinainte de 1466 al acestui secol, căci după 1466 familia Csolonosky era mosieră feudală a satului și probabil catolică deja încât ar fi pictat biserica nu numai cu picturi în stil catolic și în iconografie apuseană adică cu apostoli în altar.

În secolul al XVII-lea biserica a fost pictată de Mihail din Hunedoara, pictura acestuia a fost descoperită în decembrie 1962 cu ocazia extragerii frescei din secolul al XVIII-lea. Cu această ocazie s-au descoperit următoarele inscripții cu textele următoare:

În biserica femeilor s-a descoperit sub tencuiala și executată cu o culoare neagră de tempera.

**Biserica femeilor** (pronaosul) a fost zidit în jurul lui 1649, dată confirmată de o inscripție descoperită sub tencuială și executată cu o

culoare neagră de tempera. Textul este în limba maghiară, el se grupează pe două rânduri înstânga și dreapta trecerii dintre naos și pronaos.

În stânga usii:

AZ UR ORIZZE MEGG AZ (T) EXIME...

UL POCVA M (I) ND ÖROKRE

În dreapta usii:

NE ELT NE BEMENETE ELIT MOS...

AD A 1649 DIE 7 A

Traducerea inscripției este următoarea:

„Dumnezeu să păzească pe cel care iese și care intră în casa lui de acum și până în veac. Anul Domnului 1649, ziua 7, aprilie”.

**Biserica bărbatilor** (naosul) boltit cilindric cu penetrații și altarul boltit după sistemul gotic, însă ambele numai din cărămidă, nervurile fiind din mortar; după părerea prof. V. Vătășeanu ele au fost ridicate la sfârșitul secolului XVI.

Sub fresca din secolul XVIII, s-a descoperit o pictură murală executată cu tempera al secco, care ne-a dezvăluit două prețioase inscripții, din care una este descifrată complet; cea mai importantă este incomplet descifrată. Fotografii ce se vor executa în viitorul apropiat cu raze ultraviolete și infraroșii ne vor putea pune în evidență și literele sau cuvintele acum invizibile, permițându-ne și precizări istorice definitive.

Aceste două inscripții sunt următoarele:

1) IUVANTE ET CONSERVANTE DEO, MICHAEL PICTOR IN HUNIADORA

2) ANNO 16.5 DIE 16... VENEROSUS DOMINUS... MICHAL CZOLNO KOSI... EADEM... C... DEO... IUVANTE... DEDICANTUM ERICI CURA... NOMINIS... IMA CONSORTES... FECIRVIZI... MAXIMO DEDICANT.

Ultimele lucrări mai importante au fost executate în 1867, când s-a construit turnul clopotniță, după cum rezultă din inscripție: CU AJUTORUL LUI DUMNEZEU, ZIDITU ACESTU TURNU ³I RÁPÄLUITU SINTA BISERICA SUPTU STAPINIREA SPIRITUALA A EXCELENTEI SALE MITROPOLIT ANDREI BARON DE ³AGUNA PROTOPOP IOANNE RAȚIU PAROCHI CON FRATI IOANNE ET

---

ARON UNGUR CU CHELTUIALA OBSCEI, LA ANULU MÂNTUITORULUI 1867.

De la vechea biserică din Cincis au rămas picturile executate de zugravul Mihai din Hunedoara. După cum arăta Vasile Drăgut – cunoscut istoric de artă – aceste picturi „sunt o pretioasă mărturie a faptului că în secolul al XVII-lea influentele Renasterii fuseseră pe deplin integrate mediului artistic din Transilvania. Prezintă remarcabile asemănări stilistice cu pictura din sala Dietei a castelului din Hunedoara sau cu pictura din vechiul sediu notarial din Sibiu, ele impun, dincolo de o anumită naivitate a viziunii, prin caracterul decorativ, prin desenul sintetic, prin coloritul pastelat”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Vasile Drăgut, *Vechi monamente hunedorene*, București 1968, p.59-60

Pr. conf. univ. dr. Constantin Rus

## Treptele de instituire divină, poziția și rolul lor în Biserica după dreptul canonic al Bisericii Romano-Catolice

Dispozițiile canonice referitoare la treptele de instituire divină în Biserica Romano-Catolică se pot clasifica după cum urmează:

- dispoziții de ordin *general* care reamintesc despre principiile esențiale pe care se întemeiază concepția romano-catolică referitoare la hirotonie și preotie;

- dispoziții referitoare la *înaintarea* într-o treaptă clericală (condiții referitoare la recrutarea, formarea, modalitățile de hirotonie, neregularități, impedimente);

- prescripții canonice referitoare la slujirea propriu-zisă a episcopilor, preoților și diaconilor, prescripții referitoare la *îndatoririle* lor fundamentale; și în sfârșit

- prescripții canonice referitoare la *viata* slujitorilor, la poziția și rolul lor în Biserica.

### 1. Dispoziții generale

Principiile și conceptele cheie referitoare la treptele de instituire divină, așa cum sunt ele cuprinse în canonul 1008 din Codul de drept canonic romano-catolic, sunt *hirotonia*, *slujirea* și *pastorală* sau activitatea conducătoare:

- *hirotonia* ca *taină*,

- *slujirea* (munera docendi, sanctificandi et regendi) ca *misiune* (deputantur),

- și *pastorală* sau *activitatea conducătoare* ca reprezentare a lui Iristos în poporul lui Dumnezeu.

Aceste principii se degajă din firul unei istorii deja complexe. Câteva etape mai mari jalonează această istorie pentru ultima jumătate de secol, și anume: Conciliul Vatican II din anii 60, Sinodul romano-catolic al episcopilor din 1991 despre slujirea preoților, apoi acela din 1991 despre formarea preoților. Acesta din urmă a dus la publicarea de către Congregatia pentru cler a *Îndrumărilor pentru slujirea și viața preoților* din 31 ianuarie 1994.

Perioada care a urmat Conciliului Vatican II este foarte bogată în publicații de toate felurile despre acest subiect nevrologic. Ne vom referi în special la controversa anilor 80 între P. Edward Schillebeeckx și P. Pierre Grelot de-a lungul operelor lor bine informate, toate apărute în editura du Cerf: *Le Ministere dans l'Eglise* (1981) și *Plaidoyer pour le Peuple de Dieu* (1987) care au răspuns lucrării intitulate *Eglise et ministere. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx* (1983) și *Les Ministere dans le Peuple de Dieu* (1988).

Va fi plictisitor să enumerăm literatura consacrată acestui subiect în timpul Conciliului Vatican II. Vom semna totuși lucrarea *Le Sacrament de l'Ordre* a lui Lecuyer (1983 și *Cles pour une theologie du ministere. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, a lui B. D. Marliangeas (1978) și una și cealaltă apărute în colecția *Theologie historique* a editurii Beauchesne. Apoi lucrarea *Note theologique* a Biroului de studii doctrinale a Conferinței episcopilor din Franța și *Les Ministere ordonnee dans une Eglise-communion* (1993) furnizează un punct de vedere actual al acestei conceptualizări esențiale de a înțelege problemele care se pun în legătură despre preoți și, mai mult, despre diferitele lucrări personale pe care acestia le exercită în Biserică.

O dispoziție centrală în Dreptul Bisericii Romano-Catolice, canonul 1008 citat deja, arată diferitele elemente ale definiției hirotoniei:

*Sacramento ordinis ... constituuntur sacri ministri ...*

*... Dei populum pascant.*

Un al doilea canon introductiv (can. 1009) stabilește imediat diversitatea gradelor sau treptelor ierarhice sacramentale care sunt *episcopatul, presbiteratul și diaconatul*.

Aceste definiții fundamentale ale Codului de drept canonic din 1983 își au izvorul lor în:

- textele Conciliului Vatican II: Constitutia *Lumen Gentium*, nr. 11; Decretul despre îndatoririle pastorale ale episcopilor în Biserică, *Christus Dominus*; Decretul despre formarea preotilor, *Optatam Totius* si Decretul despre viata si slujirea preotilor, *Presbyterorum Ordinis*;

- Codul de drept canonic din anul 1917, canonul 948;

- si Constitutia apostolică *Pontificalis Romani* a papei Paul al VI-lea din 18 iunie 1968<sup>1</sup>.

Aceste texte nu reusesc decât să se refere ele însele, fiecare în felul său, la textele din Sfânta Scriptură si din Sfânta Traditie, în special la Părintii Bisericii si la lucrările Conciliului Tridentin (de exemplu, sesiunea a XXIII-a).

În sectiunea consacrată Sfintei Taine a Hirotoniei (Titlul VI a cărții a IV-a, canoanele 1010-1054), Codul de drept canonic din 1983 tratează:

- despre modalitățile hirotoniei (desfășurare, timp si loc, slujitor);

- despre conditiile cerute pentru primirea hirotoniei si despre neregularitățile si impedimentele în materie; si în sfârșit

- despre unele formalități (înscrierea, atestarea, notificarea) care trebuie îndeplinite după hirotonie.

De asemenea se găsesc în cuprinsul Codului si alte dispozitii referitoare la statutul canonic al persoanelor hirotonite, si anume:

- în cadrul definitiei si reglementării stării clericale (can. 207) în opozitie cu starea laică;

- în aceea referitoare la demnitatea episcopală (can. 375) sau curială (can. 519);

- în functia învățătoarească, când le este acordat un titlu special (can.47);

- în legătură cu fiecare taină sau act de conducere unde ei sunt solicitati în special ca slujitori (cartea a IV-a);

---

<sup>1</sup> O nouă Constitutie apostolică *Pontificale Romanum* a fost editată în Editura Vaticanului, în 1990, care cuprinde: „*De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum* precum si *Decretul Congregatiei cultului divin* si *Disciplina Tainelor* din 29 iunie 1989, *Decretul Congregatiei Sacre a Riturilor* din 15 august 1968 si Constitutia apostolică „*Qua novi ritus aprobantur ad ordinationem diaconi, presbyteri et episcopi*” a lui Paul al VI-lea din 18 iunie 1968.

- si, în sfârșit, în procesele bisericești unde ei pot să fie implicați beneficiind de unele drepturi speciale.

Astfel, de exemplu, „este rezervat Tribunalului Roman dreptul de a judeca pe episcopi în unele litigii...” (can. 1405, paragraful 3).

Mai general, Codul de drept canonic din 1983 înscrie printre normele sale generale (Cartea I-a) Titlul VIII consacrat în întregime pentru a preciza concepția romano-catolică despre *puterea conducătoare* sau *jurisdictională* (*potestas regimini*) în Biserică (can. 129-144). Această putere legislativă, executivă sau juridică este concentrată în mod esențial asupra clericilor care sunt slujitori hirotoniți. Ea se exercită mai întâi ca o putere *ordinară* în cadrul unui oficiu, dar poate să fie exercitată și în mod personal, ca putere *delegată* (can. 131 și 135). Teritoriul nu este altceva decât un cadru printre altele în care se desfășoară o jurisdicție canonică.

După acest apel la izvoarele dreptului canonic referitoare la treptele sacramentale, se impune să cercetăm conceptele care au fost evocate mai sus.

- *Hirotonie, ordo*: termenul latin desemnează un ordin în sensul unei aranjări, a unui clasament sau a unei succesiuni. Prin hirotonie, preotii ... intră în cinul preotesec pentru a asigura permanenta mântuirii și pentru a oferi tuturor darurile lui Dumnezeu<sup>2</sup>. Această rânduială, acest cin este deja acela al episcopilor și are unele conotații corporatiste pozitive: în cinul episcopilor se perpetuă fără întrerupere corpul apostolic...<sup>3</sup>. În mod istoric, pentru a relua afirmatia lui Edward Schillebeeckx, până în secolul al II-lea, „cinul preotesec nu este o stare sau un „ordo” în sensul unei „rânduieli” sau al unui rang senatorial roman (deși s-a formulat și mai ales structurat astfel până la urmă)”<sup>4</sup>. Numai cu Tertulian, către anul 211, termenul latin „ordo” va inspira structura creștină a slujitorilor și mai general aceea a întregii comunități concepută ca un „cin”(ordo) legitim<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cf. *Les Ministeres ordonees...*, Note du Bureau d'études doctrinales..., 1993, p.47.

<sup>3</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, nr. 22, citat *Ibidem*, p. 24, precum și în *Christus Dominus*, nr. 4.

<sup>4</sup> P. Edward Schillebeeckx, *Plaidoyer pour le Peuple de Dieu*, Edition du Cerf, Paris, 1987, p. 133.

<sup>5</sup> Grelot gresește când admite această interpretare: *Les Ministeres...*, p. 82.

ai încă mai târziu, în timpul lui Sfântului Ciprian, în mijlocul secolului al III-lea, clerul și nu numai Biserica, devine *ordo clericorum*, tagma clericilor, apoi cinul sau tagma episcopilor<sup>6</sup>. Din punct de vedere canonic s-au pus și încă se mai pun probleme referitoare la diferitele forme de regrupare sacerdotală sau clericală, a ierarhiei lor sau mai bine zis a raporturilor lor în structura generală a relațiilor din sânul Bisericii.

Hirotonia ca *taină*, ca *sacrament*. Încă din epoca lui Testulian (sec. II-III), termenul *sacramentum* desemna demersul prin care candidatul la botez se angaja să respecte rânduiala Bisericii prin analogie cu „jurământul pe steag” din dreptul civil<sup>7</sup>. Două sute de ani mai târziu, Fericitul Augustin afirmă, tratând despre căsătorie, că „prin aceasta a fost rânduit definitiv *sacramentum* hirotoniei”<sup>8</sup>: era vorba atunci de un caracter sau de un semn distinctiv. Ritualul hirotoniei (punerea mâinilor și rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt) este atestat încă din epoca apostolică (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Timotei), apoi de Sfinții Părinți (de exemplu, de Sfântul Grigorie de Nazianz, de Sfântul Ioan Gură de Aur, de Sfântul Efem Sirul etc.) ca un semn al unei harisme sau al unui dar special. Pe aceste premize se întemeiază doctrina romano-catolică despre caracterul sacramental al hirotoniei, așa cum a fost definit acesta la Conciliul de la Trident, ca răspuns la „atacurile”<sup>9</sup> reformatorilor. Hirotonia devine astfel una din cele șapte Taine ale Bisericii. Dreptul canonic poate contribui la garantarea acestui caracter sacramental stabilind norme valide în ceea ce privește administrarea Sfințelor Taine.

- Preotii sunt *slujitorii* sacrii ai acestei noi iconomii sacramentale; slujirea lor le cere exercitarea celor trei ramuri ale puterii bisericești: cea învățătoarească, cea sacramentală sau sfântitoare și cea jurisdicțională sau de conducere pastorală a credincioșilor, sau conform terminologiei catolice, a poporului lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, funcțiile lor atât din domeniul cultului (unde tentativă uneori este mai mare) cât și în acela al învățăturii, al mărturiei sau a activității caritative și mai general, în acela

<sup>6</sup> Edward Schillebeeckx, *Plaidoyer...*, p. 147.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>8</sup> Cf. Lecuyer, *Le sacrament de l'ordination*, p. 199, în *De bono conjugali*, 1. XXIV, nr. 32.

<sup>9</sup> *Le Foi Catholique*, 1975, p. 463.



de a păstori comunitatea creștină. Semnificatia funcțională a acestor oficii care determină slujirea în Biserică nu recapătă exact conotația teologică a cuvântului *functie*. În tradiția bisericească, „cuvântul *ministerium* are un sens foarte bine precizat, înrădăcinat într-o experiență umană individuală și colectivă, unde Israel trăiește reîntoarcerea prin care anunță și naște pe Iisus Hristos, Slujitorul”<sup>10</sup>. Formula este a lui Marie – Abdon Santaner după care ministeriul este drumul pascal urmat de Iisus din Nazaret între două abisuri egale, acela al Absolutului lui Dumnezeu și acela al omului<sup>11</sup>. Dreptul va trebui să supravegheze legitimarea foarte precisă a unui statut clerical zdruncinat de recunoașterea mai concretă a „îndatoririlor laicilor într-un oficiu în Biserică”<sup>12</sup> sau, în lipsă, el va trebui să gireze consecințele unei reorganizări a prefăcătoriilor „oficiale” din Biserică.

Ministeriul sau slujirea este *misiunea* preotului în sensul în care el reprezintă un dar instituit de Hristos pentru a continua misiunea Sa mântuitoare, care a fost conferită mai întâi Sfinților Apostoli iar apoi urmașilor lor legitimi, episcopii<sup>13</sup>. Îndrumătorul dezvoltă mai departe această dimensiune misionară a ministeriului creștin: „Preotul este ales, sfințit și trimis pentru a reda eficacitate astăzi acestei misiuni vesnice a lui Hristos, al cărei reprezentant și mesager autentic este”<sup>14</sup>. Vocabularul sugerează câteva din problemele supuse unui canonist, ca de exemplu autenticitatea trimerii, controlul unei eventuale delegații<sup>15</sup> sau normele de deosebire a aceluia care au fost trimisi.

- Funcția *pastorală* a preoților decurge din înrădăcinarea hristologică a misiunii în comunitatea eclezială. *Nota teologică a Biroului de studii doctrinale a Conferinței episcopilor din Franța* conchide astfel: „eclesiologia comuniunii... conduce la definirea lucrării pastorale în legătură

<sup>10</sup> Marie – Abdon Santaner, *Homme et pouvoir. Eglise et ministere*, Edition Ouvrieres, Paris, 1980, p. 54.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>12</sup> Cf. Nota Secretariatului general al episcopatului, din aprilie 1993.

<sup>13</sup> Cf. Congregation pour le clerge, *Directoire pour la vie et le ministere des pretres*, 31 janvier 1994, nr. 1, p. 8.

<sup>14</sup> *Ibidem*, nr. 7, p. 11.

<sup>15</sup> Cf. Les eveques de France, *Le Ministres ordonnees dans une Eglise-communion. Note theologique du Bureau d'etudes doctrinales de la Conference des eveques de France*, Edition du Cerf, Paris, 1993, p. 35 și urm.

cu Iisus Hristos, Păstorul suprem care, prin jertfa Sa, a realizat mântuirea obiectivă a tuturor<sup>16</sup>. Și încă: „numai Sfânta Taină a Hirotoniei conferă candidatului o participare specială la demnitatea lui Hristos de Păstor și la preotia Sa vesnică<sup>17</sup>. Funcția pastorală a preoților se exprimă, în sfârșit, mai bine prin caritatea pastorală: „Pentru că este chemat într-un act de iubire absolut gratuit, preotul trebuie să iubească Biserica așa cum a iubit-o și Hristos, să-și consacre toate energiile sale în activitatea pastorală, dându-și propria viață pentru aceasta<sup>18</sup>”.

## 2. Condițiile intrării în cler

Dreptul canonic al Bisericii Romano-catolice formulează condițiile cerute în ceea ce privește ascensiunea într-una din treptele preotiei sacramentale unui candidat la preotie. Candidatul la preotie trebuie astfel:

- să fie de *sex masculin* (*vir*, can. 1024). Această normă canonică a fost accentuată foarte ferm de către papa Ioan Paul al II-lea în scrisoarea sa apostolică *Ordinatio sacerdotalis*, despre hirotonia sacramentală rezervată exclusiv oamenilor, din 22 mai 1994<sup>19</sup>.

- să fie *botezat* și confirmat, adică să aparțină aceluiași trup pe care îl va sluji și va trăi după Duhul Sfânt<sup>20</sup>;

- să îndeplinească *condițiile* cerute, adică o credință integră, vocație, o pregătire teologică, un nume bun, o bună purtare, virtuțile cerute, precum și toate calitățile fizice și psihice pe care le cere slujirea sa. Aprecierea acestor calități revine judecării episcopului sau superiorului competent,

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>18</sup> *Directoire pour la vie et le ministere des pretres*, nr. 13, p. 15.

<sup>19</sup> Cf. *La Documentation Catholique*, 19 juin 1994, nr. 2096, p. 551-552. Vezi și *La Note de presentation de la Lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis de la Salle de presse du Saint-Siege*, în „Documentation Catholique”, 19 juin 1994, nr. 2096, p. 553. Problema a fost deja tratată de Congregatia pentru Doctrina de credință, la cererea papei Paul al VI-lea, în *La Declaration Inter insigniores* din 15 octombrie 1976. Vezi și reacția Conferinței episcopilor germani care, nesatisfăcuți de argumentarea propusă, au cerut schimbarea acestor probleme (*Declaration de la Conference episcopale allemande*, 20 septembre 1994, în „Documentation Catholique”, 20 novembre 1995, nr. 2104, p. 998-999).

<sup>20</sup> Dacă botezul este o condiție a validității, confirmarea nu este decât o condiție de acordare a unei trepte ierarhice.

care încredințează această grijă rectorului de seminar sau scolii de pregătire unde este pregătit candidatul.

- să aibe *vârsta canonică* cerută: 25 de ani pentru candidatii la preotie și la diaconat celibatari, respectiv 35 de ani pentru candidatii la diaconat căsătoriti<sup>21</sup>;

- să aibe *libertatea de voință* (consimțământul soției sale pentru un candidat la diaconat căsătorit). Candidatii la diaconat sau la preotie dau în fața Episcopului lor sau Superiorului competent o declarație scrisă și semnată prin care se atestă spontaneitatea cererii lor (can. 1036);

- să fie *instruit* în ceea ce privește îndatoririle și drepturile sale, adică să aibe o pregătire teologică solidă;

- și, mai mult, să-și dovedească *aptitudinile* sale.

La toate aceste condiții se mai adaugă și acelea prin care candidatul se consideră să fie *util* pentru slujirea Bisericii (can. 1025, par. 2). Din responsabilitatea față de Biserică rezultă și aprecierea acestei utilități. Fără excepție, Biserica Romano-Catolică își alege slujitorii din rândul credincioșilor săi *celibatari* sau *văduvi*<sup>22</sup>, încât să răspundă astfel nevoilor sale, așa cum ea le cere.

Accesul la una din treptele ierarhiei sacramentale este mărginit deci de un sistem de *impedimente* și *neregularități* care pot constitui obiectul dispensei papale. Impedimentele sunt legate de situațiile susceptibile de evaluat, ca de exemplu, căsătoria sau un rol al administrației publice, exceptându-se de la acestea candidatii la treapta diaconiei care doresc să se căsătorească. Pătați de alte nereguli, oarecum perpetui, ca de pildă: nebunia sau maladii fizice și psihice; apostasia, erezia, schisma, adică acelea prevăzute de canonul 1364; atentat la o căsătoria chiar civilă sau la un vot al castității (can. 1041); faptul de a fi comis un omor voluntar, sau de a fi mutilat, sau de a fi mutilat pe cineva și, în sfârșit, de a da dovadă de acte rezervate acelor care s-au constituit deja în Taina Hirotoniei (can. 1041), atrag după sine respingerea de la Taina Hirotoniei.

---

<sup>21</sup> „Candidatii nu pot să fie promovați la diaconat decât după absolvirea a cinci ani de studii filosofice și teologice” (can. 1032, par. 1).

<sup>22</sup> Adică în măsura de a-și asuma exigentele canonului 277 referitor la celibatul clerului.

### 3. Obligatiile sacerdotale ale episcopilor, preotilor si diaconilor

Se observă la acest punct două tendințe care leagă stric și într-un mod puțin contradictoriu slujirea și dreptul canonic: pe de o parte, tendința de a reglementa foarte minutios și câteodată într-un mod formal foarte constrângător o practică care îmbrățișează de altfel o diversitate bogată în situații, în special pentru preoți; iar pe de altă parte, o tendință de a formula toate aceste exigente în termeni teologici și pastorali mai puțin practici și câteodată controversați (sacerdot ministerial, slujitor sacerdotal, clar, presbiteriu, păstori, preoți, agenți pastorale etc.).

Aceste ambiguități se găsesc desigur în definiția obligațiilor episcopilor, preotilor și diaconilor care alcătuiesc *ordinul* sau *cinul* slujitorilor sacramentali în Biserica Romano-Catolică. Aceste obligații care sunt ale oficiilor în termenologia canonică au fost reformulate într-o manieră fundamentală de Conciliul Vatican II care de asemenea a inspirat Regulamentele elaborate apoi pentru fiecare treaptă sacramentală: *Regulamentul episcopilor în slujirea lor pastorală* al Sfintei Congregatii pentru episcopi (text latin din 31 mai 1973, publicat în franceză de Serviciul de editură al Conferinței Catolice Canadiene din Ottawa în 1974) și *Regulamentul pentru viața și slujirea preotilor* al Congregatiei pentru cler, din 31 ianuarie 1994.

#### a) Obligatia sacerdotală a episcopilor

Obligatia sacerdotală a episcopilor este definită în capitolul II al Titlului I despre Bisericile locale și autoritățile lor din cartea a II-a a Codului de Drept Canonic (can. 375-430). După cum stipulează canonul 391, parag. 1 „apartine episcopului diocezan să conducă Biserica locală care, în conformitate cu hotărârile canonice, este înzestrat cu putere legislativă, executivă și judecătorească”. Aceste obligații sunt clare în *Îndrumătorul episcopilor privind slujirea pastorală* care se referă la raporturile lor cu Biserica universală (cooperarea cu Suveranul Pontifex și cu colegiul episcopal) și mai ales obligațiile lor obișnuite și cotidiene în Biserica locală încredințată lor spre păstorie.

Prima secțiune din partea a III-a consacrată „slujirii episcopului în Biserica locală” enumeră „diferitele slujiri ale episcopului”:

- rolul său de slujitor și îndatoririle sale cu privire la subiectul transmiterii și apărării credinței;

- rolul său de „pontifice al comunității cultului” în ceea ce privește rugăciunea, liturghia și pietatea în general;

- rolul său de conducător în comunitatea ierarhică privind exigentele sale actuale și în special în raporturile sale cu clericii eparhiei, cu sefiile celorlalte culte și cu laicii;

- responsabilitatea sa specială în raport cu operele de caritate și de administrare a bunurilor bisericești; și în sfârșit

- rolul său principal în apostolatul și organizarea activității pastorale.

### **b) Obligația sacerdotală a preoților**

Se cunoaște atenția pe care a avut-o în vedere deja Conciliul Vatican II referitoare la această obligație. Numărul special al revistei „*Vocation*” alcătuit de Comisia episcopală franceză a clerului și seminariilor despre „Preoți în gândirea Conciliului Vatican II (ianuarie 1966) oferă un comentariu principal acestor texte fundamentale (*Lumen Gentium*, nr. 10, 11, 17, 23, 28, 37; *Presbyterorum Ordinis*, Decretul despre slujirea și viața preoților, *Christus Dominus*, *Optatam Totius* despre formarea preoților etc.).

Congregatia pentru cler a redat publicului un *Directoar pentru slujirea și viața preoților*, la 31 ianuarie 1994. Acesta se aplică în special pentru întemeierea și dezvoltarea teologică a *identității, spiritualității și formării permanente* a preoților. Documentul aminteste că preotul care este „în” Biserică, se plasează de asemenea „fată” de ea (nr. 12) și avertizează împotriva „unui spirit democratic deplasat” sau „democratism” care este perceput ca un obstacol identic cu „clericalizarea elementului care limitează starea clericală a preotului” (nr. 19)<sup>23</sup>. Mai mult, putem nota suprapunerea parțială limitată între slujirea și viața preotului despre care vom vorbi mai jos.

Slujirea preotului este descrisă mai mult în canoanele Codului de drept canonic consacrate parohiei care este locul tradițional al activității sale pastorale. Canonul 519 stipulează că „preotul paroh este păstorul propriu al parohiei încredințate lui spre păstorire, exercitând sub autoritatea episcopului eparhiot care l-a numit lucrarea de împărtășire a slujirii lui Hristos, adică obligația pastorală a comunității respective,

<sup>23</sup> Vezi în același sens recentul Regulament al Congregatiei clerului: „Despre câteva probleme referitoare la colaborarea credincioșilor cu preoții” (1977).

ca să îndeplinească pentru această comunitate cele trei funcții ale puterii bisericești: de a învăța, de a sfinti și de a conduce cu colaborarea eventuală a altor preoți sau a diaconilor și cu ajutorul laicilor, în conformitate cu legile în vigoare”. Se recunoaște doctrina celor trei ramuri ale puterii bisericești sau *tria munera*, despre care vorbește și Conciliul Vatican II. Canoanele următoare detaliază aplicarea în materie de învățământ (omiletică, formarea catehetică, educația catolică), „acelora care s-au îndepărtat de practica religioasă sau care nu profesază credința adevărată” (can. 528, par. 1), în legătură cu latura sacramentală (euharistie, alte Taine, rugăciune, can. 528, par. 2) și în legătură cu latura conducătoare (vizite, acte de caritate, atenție specială celor săraci, bolnavi, izolați, exilați, familiilor precum și asociațiilor și lucrărilor lor, can. 529); reprezentării juridice a parohiei (can. 532).

### c) **Obligația sacerdotală a diaconilor**

Hotărârea luată de Conciliul Vatican II de a reactiva diaconatul ca o treaptă proprie și permanentă a ierarhiei sacramentale a fost dezvoltată imediat într-un studiu colectiv apărut în anul 1966 în Editura du Cerf, în colecția *Una Sanctam, Le Diacre dans l'Eglise et le morale d'aujourd'hui*<sup>24</sup>. Doctrina referitoare la acest subiect este încă ezitantă. Decretul conciliar despre obligația pastorală a episcopilor aminteste că „în exercitarea puterii lor, diaconii, ca și preoții, depind de episcopul lor” (nr. 15). Mgr. Medina compară situația diaconului cu aceea a unui vicar administrativ. Paul Winninger aminteste în aceeași operă că diaconatul permanent vizează în mod esențial „de a da păstori poporului creștin acolo unde ei lipsesc și de a asigura *cura animarum*”. Diaconul este de asemenea în serviciul cultului, al cuvântului și al lucrării caritative. Două *motu proprio* ale papei Paul al VI-lea precizează unele modalități puse în practică referitoare la ceea ce se numește în Biserica Romano-Catolică

<sup>24</sup> Paginile care sunt consacrate statutului canonic al diaconului (p. 269-285) scot în evidență situația cercetării unde s-au găsit și se găsește încă această treaptă clericală. Ea adună într-un mod sintetic sugestiile și cercetările specialiștilor, ca de exemplu Mgr. Jorge Medina de la Facultatea de Teologie din Santiago de Chile și ale lui P. Lyonnet, de la Institutul Biblic Pontifical al Universității Gregorienne din Roma. Acesta din urmă consacră un lung comentariu la I Timotei 3, 12.

„restabilirea”<sup>25</sup> diaconatului: *Sacrum diaconatus ordinem* din 8 iunie 1967 și *Ad pascendum* din 15 august 1972.

Cu privire la *cult*, diaconul administrează solemn botezul, el păstrează și distribuie Sfânta Euharistie. Printr-o delegație a unui preot competent, el asistă la căsătorie în numele Bisericii și o binecuvintează. El administrează ierurgiile. În caz de necesitate, el administrează și Taina Maslului. El prezidează rânduiala înmormântării, cultul și rugăciunea credincioșilor. Mai profund, el devine levitul sau asistentul săvârșitorului de la altar. Canonul 907 stipulează ceea ce el nu poate face în săvârșirea Sfintei Euharistii. Cu privire la *puterea învățătoarească*, el citește Sfânta Scriptură, instruieste și îndeamnă pe credincioși „în comuniune cu episcopul și presbiterul său” (can. 757). De asemenea el detine și dreptul de a predica (can. 764). El poate să se angajeze mai specific pe terenul mass media. Cu privire la *latura caritativă* și la cea *administrativă*, P. Winninger speră că diaconul va redeveni „administratorul bunurilor Bisericii”, în serviciul săracilor, eventual în cadrul unei *Asociații de caritate* care ar forma un corp al diaconilor specializați pe plan național și internațional<sup>26</sup>. Codul de drept canonic nu face mențiune despre aceasta nici în prescripțiile referitoare la treapta diaconatului, nici în acelea care tratează despre administrarea bunurilor bisericesti. Această dimensiune caritativă nu este mai puțin exercitată practic de numeroși diaconi însărcinați cu această vocație de dispozițiile recente ale dreptului particular<sup>27</sup>.

Din această prezentare sumară trebuie să reținem diversitatea funcțiilor exercitate de fiecare treaptă sacramentală în parte. Slujitorul romano-catolic hirotonit în mod valid nu răspunde unei definiții simple, univoce.

---

<sup>25</sup> Cf. Mgr. Crescenzo Sepe (Secrétaire de la Congrégation pour le Clergé), *Le diaconat: une signe visible de l'action de l'Esprit-Saint*, în „La Documentation Catholique”, 1994, p. 1005-1010. În intervenția sa, Mgr. Sepe citează *Le Catechisme de l'Eglise Catholique* (1992), după care există două grade de participare la preoție, episcopatul și presbiteratul, și o treaptă de slujire, care este diaconatul.

<sup>26</sup> Cf. *Le Diacre dans l'Eglise...*, p. 191.

<sup>27</sup> „Orientările de folosință ale preoților parohi care însoteau diaconatul permanent” (Documentul episcopilor din Midi, text original elaborat de P. Jean-Claude Vinceneau, o echipă de diaconi și de Mgr. A. M. de Monleon, episcop de Pamiers), în „La Documentation Catholique”, 1991, p. 805.

#### 4. Prescripții canonice referitoare la diferitele momente ale vieții slujitorilor și la condițiile lor religioase

S-a văzut cum textele canonice și diferitele Regulamente unesc în capitolele lor chiar slujirea și viața episcopilor, preoților și diaconilor. Adică, dincolo de o funcție, Biserica Romano-Catolică a văzut în aceste slujiri definitive<sup>28</sup>, determinând starea de viață chiar dacă problema s-a pus pentru preoți (ca de exemplu Charles Wackenheim) sau pentru diaconi (Mgr. Medina)<sup>29</sup>, o slujire temporală sau parțială.

Regulile de viață pe care o astfel de perspectivă le impune au fost studiate din toate punctele de vedere. Istoria tunderii, scrisă de Louis Trichet de exemplu, este revelatoare în ceea ce privește raportul ambiguu dintre dreptul canonic și structurile pastorale pe care el le pretinde că le organizează. Iată câteva concluzii: „Dispar „ordinele”, categoriile sociale, prin care membrii se recunosc după portul lor. Dispar privilegiile ordinului clerical. Dispar sancțiunile, câteodată severe, încurajând indisciplina...”<sup>30</sup>, deși această ultimă concluzie pare întrucâtva pripită...

Fără îndoială că accentul nu se mai pune pe privilegiile clericilor, chiar dacă acestia sunt invitați să nu renunțe la ele, chiar dacă pot să fie scutiți de obligațiile sau de funcțiile publice civile, străine stării clericale pe care legile civile, convențiile sau obișnuințele le acordau lor” (can. 289, par. 2): tratând despre organizarea internă a Bisericilor locale, Codul canonic din anul 1983, titlul capitolului VI al cărții a II-a, intitulat „*Parohiile, preoții parohi și vicarii parohiali*, precum și canoanele corespunzătoare Codului din 1917 intitulate *Preoții parohi și vicarii parohiali*. Canoanele capitolului VI fixează drepturile și obligațiile preotului paroh<sup>31</sup>. Funcția parohială atrage după sine obligația de a locui în casa parohială a Bisericii” (can. 533, par. 1). Dacă preotul paroh are dreptul la concediu („maxim o lună”), el trebuie să încunostiințeze pe episcopul locului „pentru absență de cel mult o săptămână” (can. 533, par. 2).

<sup>28</sup> Hirotonia, o dată primită în mod valid, nu se anulează niciodată” (can. 290).

<sup>29</sup> „... Câteva motive pledează de asemenea în favoarea diaconatului parțial: problema financiară, slujirea deocamdată redusă, cea mai mare proximitate cu laicul. În toate aceste cazuri, totuși, diaconul este o persoană hirotonită în toate circumstanțele vieții sale: în familie, muncă, precum și în exercitarea slujirii sale” (*Le Statut canonique du diacre*, p. 281).

<sup>30</sup> Cf. Louis Trichet, *La Tonsure. Vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Editions du Cerf, Paris, 1990, p. 55.

<sup>31</sup> „Funcțiile conferite în mod special curiei romane sunt următoarele...” (can. 530).



Ideea potrivit căreia obligatia este un drept rămâne totuși ancorată în neant pentru diferite motive. Fără îndoială sistemul de beneficii nu este uitat: parohia era într-o oarecare măsură „proprietatea” preotului paroh, după dispozițiile Codului canonic din 1917. Garanțiile care înconjură funcția publică în Franța constituie de asemenea un model care nu este fără influență asupra modului de a concepe practic statutul preoților, în special în Alsacia și Moselle, unde se perpetuează un sistem concordatar al cultelor.

O specificitate marcantă a preotiei sacramentale romano-catolice nu rămâne fără legătura sa strânsă cu starea religioasă, în punctul de a-și revendica excepția unui statut care refuză de a se înrudi atât cu condiția salarială cât și cu cea a profesiei liberale în ce privește teoria serviciului comunitar pe care o analizează Georges Dole în lucrarea sa de referință: „*Les professions ecclésiastiques. Fiction juridique et réalité sociologique*” (1987)<sup>32</sup>. După cum afirmă constituția *Lumen Gentium*, clericii rămân hirotoniți, chiar dacă, deși în calitate de slujitori sacri, exercită o meserie laică<sup>33</sup>.

Pentru a rezuma, în sfârșit, în mare prescripțiile esențiale care caracterizează preotia romano-catolică referitoare la viața personală a clericilor, nu putem decât să ne referim la figura celor trei voturi monahale: al sacultării, al sărăciei și al celibatului religios, pe care ele le-au îmbrățișat în mod progresiv cu recomandarea „unei oarecare practici a vieții comune”(can. 280).

*Ascultarea:* „Clericii au obligatia specială de a arăta respect și ascultare față de Pontificul Suprem, iar fiecare față de episcopul său”(can. 273)<sup>34</sup>.

*Sărăcia:* Clericii trebuie să caute simplitatea vieții și să se abțină de la tot ceea ce are o urmă de vanitate.

Ei se vor dedica binelui Bisericii și operelor de caritate, surplusul de la ceea ce primesc cu ocazia exercitării oficiului bisericesc, după ce se vor îngriji de existența lor în mod cinstit și de îndeplinirea tuturor îndatoririlor caracteristice stării lor, trebuie înapoiat Bisericii”(can. 282, par. 1 și 2).

*Celibatul:* „Clericii au obligatia să păstreze abținerea perfectă și perpetuă cauzei Împărăției cerurilor și, deci, sunt constrânsi celibatului,

<sup>32</sup> George Dole conchide că „o Biserică nu ar ști să se comporte în a-și angaja deserventii săi fără să abdice la latitudinea de a selecționa candidații și, desigur, de a se separa de colaboratorii săi deveniți inapți pentru un motiv de ordine religioasă”( *Les professions ecclésiastiques. Fiction juridique et réalité sociologique*, Paris, L. G. D. J., 1987, p. 519).

<sup>33</sup> *Lumen Gentium*, nr. 31.

<sup>34</sup> Vezi, de asemenea, can. 274, par. 2: „... clericii trebuie să accepte și să exercite în mod fidel funcțiile permise la hirotonie”.

darul special al lui Dumnezeu, prin care clericii pot să se unească mai ușor cu Hristos și să se dedice mai deschis slujirii lui Dumnezeu și oamenilor” (can. 277, parag. 1 și can. 1087)<sup>35</sup>.

Acest cadru propriu religios urmărește o sfințire a slujitorului care trebuie să fie un exemplu de urmat în viața sa spirituală (săvârșirea zilnică a Sfintei Euharistii și citirea continuă a Sfintei Scripturi, săvârșirea ceasurilor, rugăciunea minții, frecventarea continuă a tainei pocăinței, preacinstirea Maicii Domnului etc., can. 276) și să-și manifeste în mod deschis starea sa (purtarea unei „haine preotesti”, can. 284).

În măsura în care aceste prescripții canonice nu pot dizolva țăria profesională și în mod general umană a slujitorului sacru, dreptul consacra de asemenea câteva drepturi fundamentale clericilor în calitatea lor de oameni: dreptul de a se asocia cu oarecare rezerve (can. 278); dreptul la o pregătire permanentă (can. 279); dreptul la „concediu” (can. 283, parag. 2)<sup>36</sup>; dreptul la o „remuneratie potrivit pregătirii lor” (can. 281, parag. 1)<sup>37</sup>; dreptul la „asistență socială în caz de boală, invaliditate sau bătrânețe” (can. 281, parag. 2); în sfârșit, dreptul de a fi membrul unui partid politic cu condiția de a nu lua parte activă sau de a participa într-o asociație sindicală dar fără a face parte din organele sale de conducere<sup>38</sup>.

În concluzie, se pune următoarea întrebare: cum se înțelege acest ansamblu de prescripții canonice referitoare la slujitorii sacrii în Biserica Romano-Catolică? Este clar că statutul preotului pe care ele îl conturează este un statut extrem de singular în societatea contemporană, datorită unei exigente pastorale și în special al unei cereri solide astăzi. Acest statut este el așa de omogen după cum pare? Este inutil să spunem că atitudinea în cauză atrage după sine contribuțiile succesive ale împrejurărilor culturale care sunt mult mai variate în istoria Bisericii în general, și a dreptului canonic în special. Dreptul slujitorilor romano-catolici rămâne un drept evolutiv. El relevă diversele opțiuni eclesiologice și misionare ale teologilor și canonistilor romano-catolici.

<sup>35</sup> Această ultimă dispoziție se aplică diaconilor căsătoriti și aceluia care doresc să se recăsătorească în caz de divorț.

<sup>36</sup> Potrivit Codului Canonic din anul 1917, nu sunt prevăzute decât în favoarea clericilor și prelatilor catolici.

<sup>37</sup> Canonul 281, parag. 1.

<sup>38</sup> Această interpretare, evident excesivă, poate oferi prilej de controversă. (Cf. de exemplu comentariul la ediția lui Wilson – Cafleur, p. 190-191).

Dr. Ghizela Suliteanu

## Trăsături ale colindei – cântec de stea, cu tema biblică „Vânzarea lui Iosif”\*

Tema biblică a vânzării lui Iosif, fiul cel mai îndrăgit al patriarhului Iacob – de către frații săi – ne-a suscitât interesul, constituind obiectul comunicării de față, motivată în special, prin: valorile ei psihologice, moralizatoare și, nu în ultimul rând, teologice.

Făcând parte din categoria uneia dintre principalele manifestări folclorice ale sărbătorilor de iarnă, respectiv perioada Crăciunului și fiind, uneori, încadrată în piesa „Vicleimul”, jucată cu același prilej, studierea colindei–cântec de stea „Vânzarea lui Iosif”, mai poate fi în momentul de față completată. Astfel, față de datele, de acum cunoscute în literatura de specialitate, cursurile de etnomuzicologie aparținând facultăților de muzică din București, Cluj și Iași, alături de rezultatele obținute de către ilustrii cercetători români, ca de exemplu profesorii: George Breazul, Constantin Brăiloiu, Ilarion Cocisiu, Traian Mîrza, Ovidiu Bârlea, Petru Caraman, și totuși acei care au fost interesați de folclorul românesc, vom încerca să punctăm pe scurt, câteva dintre atributele acestei valoroase manifestări privind: 1) *precizarea notiunii de colindă–cântec de stea*, 2) *rădăcinile biblice*, 3) *continutul psihologic și teologic al tematicii, cu reflectarea în viața laică*, 4) *câteva elemente morfologice*, devenite caracteristice materialului avut în vedere, 5) *relația dintre cele trei religii monoteiste: iudaică, creștină și musulmană*, 6) *valoarea educativă psiho-teologică în contemporaneitate*.

1. Folosirea termenului de *colindă–cântec de stea* pentru materialul ce formează obiectul lucrării de față a avut în vedere atât felul de

---

\* Comunicare realizată pentru sesiunea științifică a Universității „Aurel Vlaicu”, Arad din mai 2000.

manifestare, cât și anume particularități ale structurii morfologice ale textului și muzicii. Astfel, s-a evidențiat – o dată în plus – formația interdisciplinară a etnomuzicologiei, fiind implicate, pe lângă disciplinele preocupate de analiza textului și pe cele ale muzicii.

**1.1.** Despre termenul compus *colindă-cântec de stea*, folosit în lucrarea de față, se poate afirma că reprezintă pe cel de colindă, semnificând obiectul și obiceiul „unui străvechi cântec popular de urare, cântat de către copii și tineri din casă în casă /.../ și care urează belșug și viață fericită pentru anul următor”<sup>1</sup>.

Cât despre cântecul de stea, ne-am însușit termenul dat de Ovidiu Bîrlea: „În Transilvania, numite nedistinct colinde, (...) reprezintă în folclorul românesc «gesunkenes Kulturgut» (...) autorii celor mai multe fiind preotii și călugării rămași necunoscuți”. Doar câțiva provin din Psaltirea lui Dosoftei, și au circulat mai mult integrate în textul Irozilor „Vicleiul”<sup>2</sup>.

**1.2.** Bîrlea ne precizează în continuare: „ele (cântecele de stea), au fost difuzate sistematic prin școala patronată de Biserică. Originea cărtutărească a cântecelor de stea este confirmată de tematica biblică, de astă dată, această autentică dovadă că autorii erau cunoscători, familiarizați cu textele biblice”<sup>3</sup>.

**1.3.** Emilia Comisel ne afirmă că, „o parte din cântecele cu tematică religioasă de origine cultă au pătruns, prin intermediul scolii și al Bisericii, în repertoriul folcloric. Deoarece, în unele cazuri, erau însoțite de o stea, confecționată de copii, au fost numite «cântece de stea», chiar atunci când erau executate de maturi, alături de colindele profane fără stea”<sup>4</sup>.

**1.4.** Încadrarea acestei manifestări ca o subcategorie a colindei, pe care am denumit-o „colindă-cântec de stea”, ne-a apărut necesară, pentru a delimita astfel de fondul de colinde, determinată de diferențierile unei structuri și a unei funcționalități diferite.

**1.5.** Totodată, prin acordarea acestui termen, s-a ținut să se precizeze

<sup>1</sup> *Dictionar Enciclopedic Român*, vol.I, A-C, Editura Politică, București, 1962, p.695.

<sup>2</sup> Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, Editura Minerva, București, 1981, pp.390/393.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Emilia Comisel, *Folclor muzical*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p.195.

o dată cu practicarea cântatului din casă în casă, a unor cântece specifice acestei manifestări, și funcționalitatea de a semnifica sărbătorirea Crăciunului. De aceea, denumirea de „subcategorie” a folclorului sărbătorilor de iarnă, ne-a apărut mai potrivită acestui prilej, ca parte funcțională a categoriei folclorului sărbătorilor de iarnă.

**1.6.** În întregul lor, colindele–cântec de stea se diferentiază. Nu doar tematica, ci implicit textele și tipurile muzicale ne apar particularizate printr-o exprimare devenită specifică și astfel deosebită de structura morfologică a fondului folcloric propriu-zis românesc<sup>5</sup>. <sup>6</sup>i de astă dată Ovidiu Bîrlea ne precizează, ne evidențiază o serie de elemente negative de topică, ce caracterizează acestor producții o „imagine greoaie și adesea confuză”<sup>6</sup>.

Tot astfel, și Emilia Comisel ține să accentueze deosebirea de tipurile muzicale ale colindelor prin: lipsa refrenului și caracterul solemn de interpretare (în mișcare mai lentă)<sup>7</sup>, iar Ileana Szenik, în cursul de folclor muzical al scolii clujene, remarcă de asemenea: „Se constată o mare diversitate melodică, (...) datorită surselor variate ale cântecelor de stea. Sunt prezente deopotrivă fragmente ale melodiei bisericesti, melodii din muzica cultă, occidentală, venite pe calea mișcărilor populare în secole diferite, melodii de mare popularitate ale muzicii clasice, alături de creații culte sau semi-culte autohtone apărute cu câteva secole în urmă, și între care unele se apropie în spirit de specificul colindelor autentice”<sup>8</sup>.

**1.7.** Retinem pentru comunicarea de față afirmațiile cercetătorilor privind relația de funcționalitate și execuție dintre colinda străveche și colinda–cântec de stea, în contextul religiei creștine ortodoxe, apariția și structura morfologică de proveniență relativ mai nouă în timp a acesteia, prezenta în teatrul religios „Vicleim”, structura eterogenă și mai ales, implicarea religioasă a cunoașterii Bibliei. În realitate, însă, avem de a face cu o manifestare pe cât de tradițională, pe atât de laică.

**2.** Spre deosebire de marea majoritate a colindelor aflate în folclorul

---

<sup>5</sup> Detinător prin tradiția orală a unor străvechi elemente, provenite din timpurile arhaice ale formării și evoluției fondului spiritual al poporului român.

<sup>6</sup> Ovidiu Bîrlea, *op.cit.*, p.391.

<sup>7</sup> Emilia Comisel, *op.cit.*, p.195.

<sup>8</sup> Traian Mârza și Ileana Szenik, *Curs de folclor muzical*, Conservatorul de Muzică „Gheorghe Dima”, Cluj, 1969, p.211.

românesc, subcategoria colindă-cântec de stea ne apare cu o funcționalitate relativ mai nouă în timp și vădit religioasă. Aceasta a fost dovedită de către cercetătorii înaintași, ce au analizat structura textului și a muzicii. Ele detin o tematică de factură religioasă cu incontestabile rădăcini biblice, situație strălucit reprezentată de tematică „Vânzarea lui Iosif”.

S-au mai avut în vedere: perioadele de apariție și dezvoltare, conjunctura social-istorică, transmiterea orală, generațiile participante și funcționalitatea implicării educative.

**2.1.** Dacă tematica colindei-cântec de stea „Vânzarea lui Iosif” se poate rezuma la motivarea invidiei declansată de situația privilegiată a acestuia creată de către tatăl lor, patriarhul Iacob și la peripețiile lui Iosif sfârșite prin devenirea acestuia mare demnitar egiptean, fapt ce i-a permis aducerea întregii sale familii în Egipt, salvând-o astfel de foametea ce bântuia țara lor, odată cu iertarea și împăcarea cu frații săi, despre apariția și circulația acestei tematici cu funcționalitatea colindă-cântec de stea se știe mai puțin. Ovidiu Bîrlea – referindu-se la cântecele de stea – ne afirmă că: „modelul acestor cântece de stea, a fost cântecele calvine propagate printre românii transilvăneni în secolul al XIX-lea pentru a-i câștiga la noua confesiune.”<sup>1</sup>

**2.2.** Avem de-a face cu o perioadă de emancipare ce a zdruncinat istoria multor popoare în evoluția lor către progres, a existenței lor sociale și a vieții religioase înșăși, ca de pildă: instalarea slujbei religioase în limba poporului respectiv, iar prin aceasta, în primul rând, înlesnirea înțelegerii normelor religiei și a rugăciunilor.

Secolul al XVIII-lea ni se relevă în special, în cea de-a doua parte a sa prin intensificarea apariției unor creații tinând de fondul popular, ca anume piese și cântece istorico-religioase introduse în manifestările folclorice și care aveau darul de a trezi și menține în popor, atât interesul pentru cunoașterea conținutului istorico-religios al cărților sfinte, cât și pentru stimularea conștiinței raționale.

Cât despre referirea la fondul biblic, acesta oferea un material excelent de bază corespunzător și năzuințelor poporului către izbândirea dreptății, păcii și bunăstării.

**2.3.** Faptul că aceste colinde-cântece de stea erau practicate de

---

<sup>1</sup> Ovidiu Bîrlea, *op.cit.*, p.393.

mai tinerele generatii, copii si tineri de parte bărbătească<sup>2</sup> până la căsătorie, dar mai ales transmiterea orală de la o generatie la alta, conform legităților folclorului<sup>3</sup> ce le acorda odată cu stabilitatea prilejului si o oarecare respectare a structurii morfologice a muzicii si textelor respective, acordându-le o calitate sacrală ce necesita transmiterea, pe cât posibil mai exactă, a integrității lor.

**2.4.** Astfel, plecând de la faptul relatat în Biblie privitoare la Iosif si familia sa, capitol ce am avut curiozitatea de a-l urmări în relatările celor trei religii monoteiste aflate în cărțile lor sfinte, respectiv: Thora iudaică, Biblia creștină si Coranul mahomedan. Privite comparativ, s-a putut evidentia:

- forma originară prezentă în primele două, ca si usoare variatii în redarea Coranului;

- ca episod principal, apare motivul vânzării lui Iosif de către frații săi;

- aparitia manifestărilor folclorice sub forma teatrului popular;

- intensificarea acestora spre sfârșitul secolului al XVIII-lea si ca piesă de teatru la evreii din România<sup>4</sup> si în calitate de colindă-cântec de stea la poporul român;

- relatia dintre sărbătorile de iarnă, Anul Nou si Crăciun la creștini si Purim si Pastele evreilor privite ca situatii de renastere printr-o salvare miraculoasă.

**2.5.** Având în vedere locul pe care functionalitatea acestor colinde-cântec de stea îl ocupă în folclorul muzical românesc, aceasta ne apare plasată între desfășurarea importantă a unei manifestări colective cu repercursiuni adânci în viata fiecăruia dintre practicanti. Pentru acestia ea detine valoarea unei traditii păstrată de-a lungul generatiilor, care afirmă calitatea moral-educativă prin autoritatea religiei si a conduitei umane.

**2.6.** Mai tinem să mentionăm că prezenta temei „Vânzarea lui Iosif”

---

<sup>2</sup> Doar pentru Moldova si Transilvania, se evidentiază participarea tinerelor fete, probabil ca o reminiscență a matriarhatului.

<sup>3</sup> Ghizela Suliteanu, *Cercetarea interdisciplinară în etnomuzicologie*, comunicare la Congresul International de Muzică Traditională, Oslo, Norvegia, iulie 1979; „Bilgarsko Muzikoznanie”, Sofia, Bulgaria.

<sup>4</sup> Idem, *Iosif si frații săi*, în folclorul evreilor din România, studiu amplu, piesă cu 25 de Cânturi, ms.VII, 1979.

ne apare și ca moment cu caracter de divertisment în piesa „Vifleim”. Aici pare să marcheze aparent o deviere față de desfășurarea subiectului original al piesei privind nasterea lui Iisus Hristos, însă necesară, ca o împlinire psihologică a atmosferei acestei sărbători.

**3.** Continutul și valoarea psiho-teologică a manifestării reiese din plin, atât din tematica biblică a colindei–cântec de stea „Vânzarea lui Iosif”, cât și din modalitatea practicării prilejului respectiv. Astfel, structura interdisciplinară a folclorului<sup>5</sup> are în vedere aici odată cu factorul uman ca rezultat al colectivității din care face parte și o seamă dintre disciplinele implicate în existența acesteia, printre care pe primul plan se situează: psihologia și religia.

**3.1.** Gratie studierii interdisciplinare cu psihologia<sup>6</sup> și importanței deosebite date factorului uman, colinda–cântec de stea ne evidențiază mai pregnant multiplele atribute ale conținutului ei plin de norme moralizatoare privind relația individului cu familia și colectivitatea din care acesta face parte.

**3.2.** Din punct de vedere psihologic, găsim o exprimare afectivă de resemnare, a lui Iosif față de atitudinea răuvoitoare a fraților săi, iar din exemplele avute la dispoziție, se poate observa o reacție foarte îndeaproape înrudită cu aceea a ciobanului din balada românească „Miorita”.

**3.3.** Acceptarea cu încredere a întâmplărilor, privite ca destin și mai ales absența intenției răzbunării, ne mai poate conduce și către atributul religiei de a ierta răul, încât – și în acest sens – acțiunea vânzării lui Iosif corespunde dogmei creștine.

**3.4.** Întocmai legilor de existență ale folclorului, și această colindă–cântec de stea este axată pe o schemă cu caracter laic, căutând să corespundă aspirațiilor practicantilor. Aici nu doar structura morfologică a textului ne introduce, cu greselile inerente de topică, în limbajul popular al colectivității respective, dar însăși expunerea narativă apare ascultătorilor contemporană.

**4.** Din materialul supus studiului s-au putut observa și unitatea

---

<sup>5</sup> Idem, *Principiile și legile folclorului în etnomuzicologie*, comunicare la Comisia de Folclor a Academiei Române, mai 1977, București.

<sup>6</sup> Idem, *Psihologia folclorului. Contribuția psihologiei la studierea muzicii populare*, Editura Academiei.



principalelor sale elemente componente: tematica, structura morfologică a textului și de asemenea aceea a muzicii. Avem de-a face cu diferite variante, păstrând însă un același fir de legătură ce izvorăște, pe de o parte din funcționalitatea acestei subcategorii, iar pe de altă parte, din însăși tematica originară a acestei colinde-cântec de stea. Aceasta reiese din cele două exemple cuprinse în și pentru prezenta lucrare.

**4.1.** Astfel, pe primul plan se situează conținutul tematic despre „Vânzarea lui Iosif”, prezentat – așa cum se poate observa – în cele două exemple, cu accent pe normele morale ale relației: încrederea în frații săi și dragostea pentru adevăr, cinste și credință. Întâlnirea cu caravana negustorilor, și vânzarea lui Iosif acestora, frații renunțând să-l omoare. Întreaga temă ne apare cu o funcționalitate pilduitoare și întru totul corespunzătoare mentalității poporului român.

**4.2.** În ceea ce privește structura morfologică a textului, și aceasta ne apare – cu toată stângăcia autorului – din dorința acestuia de a ne încadra printre normele poetice ale timpului. În cazul exemplului dat acestia apar de formație dascăli și preoți de țară. <sup>ai</sup> chiar avem de-a face cu preotul-poet Picu Pătrut (1818-1872), excelent reprezentant al creatorului de miniaturi și poezii cu tematică religioasă, acestia nu au putut depăși un limbaj artificial de îmbinare a unor expresii de cult cu cele populare și astfel într-un fel denaturat, însă din dorința de a corespunde respectivilor practicanti.

**4.3.** Se poate observa predominarea unei versificații de tip octosilabic, corespunzătoare unei etape mai noi în evoluția textelor populare, ce ne conduce spre posibilitatea de a atribui acesteia calitatea de etapă de trecere și totodată de depășire a stadiului anterior caracterizat prin versul hexasilabic.

Această versificație octosilabică ne apare organizată pe hemistihuri tetrasilabice și de asemenea pe strofe de câte patru versuri având rima pe versurile: 1-3 și 2-4.

**4.4.** O situație specifică o prezintă partea muzicală, care tinând seama de formația intelectuală clericală a creatorilor, ne apare foarte mult influențată de muzica bisericească. Astfel au fost mult promovate tipurile de felul exemplului întâi din prezenta lucrare, aparținând lui Picu Pătrut despre care acesta precizează că „se cântă pe glasul întâiu”. La cel de-al doilea exemplu, se poate observa că aparține ca variantă unui tip muzical foarte frecvent în Transilvania, și în colinde, aici însă cu inflexiuni de

muzică bisericească, probabil de pelerinaj.

**4.5.** Textul acestui tip reprezintă o variantă de astă dată din Muntenia, prezentă în culegerea preotului Florea din comuna Vâlsănești, județul Arges, unchiul preotului Gheorghe Florea<sup>7</sup> de mai târziu.

Avem de a face în primul rând cu o variantă foarte apropiată, culeasă în urmă cu peste un secol și jumătate (1828), și care ne atestă unitatea nu doar a tematicii, ci și aceeași structură morfologică a textului, încât, referitor la perioada respectivă, ne putem referi cu destulă certitudine la existența acesteia relativ frecventă în prima parte a secolului al XVIII-lea.

**4.6.** Totodată mai ținem să menționăm că această colindă-cântec de stea, prin funcționalitatea ei cât și prin structura ei morfologică poetico-muzicală, aparține folclorului românesc, încât lesne ea poate fi recunoscută ca atare.

**5.** Deosebit de puternic, ne mai apare caracterul realist al exprimării tematicii, ca de altfel însăși cea mai mare parte a textului Bibliei. De altfel, aceasta constituie și liantul cel mai puternic, nu doar între Cartea Sfântă și factorul uman, dar prin înțelegerea ei, poate realiza apropierea dintre oameni.

**6.** O altă trăsătură importantă o constituie deosebita valoare educativă a acestei teme. Dacă ținem seama de apartenența ei la fondul biblic, și de categoriile de vârstă ale practicantilor, locul colindei-cântec de stea ne apare foarte valoros pentru formarea educativă a tineretului și cu prilejul practicării obiceiurilor de Crăciun și Anul Nou. Aceasta ne-o indică însăși desfășurarea sărbătorilor respective generate și aflate până în zilele noastre de Biblie. Iar pe această cale, a credinței contemporane promovate de cele trei religii monoteiste, strâns înrudite între ele, prin Biblie, și pentru care și colinda-cântec de stea „Vânzarea lui Iosif” constituie un exemplu foarte bun de predominare a unității credinței și a valorii ei umaniste, încât – odată în plus – înțelegem religia și faptul folcloric ca evidențiind aspirațiile umane către înfrățire și pace între toate popoarele lumii. Picu Pătrut, *Miniaturi și Poezie*, București, 1985. Pg. 83.

---

<sup>7</sup> Mihail M. Robea, *Gheorghe Florea, dascăl entuziast și folclorist pasionat*, în „Coala Argesului”, II, 1973.

**Viers al lui Iosif celui prea frumos si curat**

Acel fiu de sfânt bărbat,  
A lui Iacob minunat,  
Tinerelul cel frumos,  
Cel blând si prea cuvios,  
Cel la fată luminos,  
a<sup>i</sup> taică-său drăgăstos  
Domnul l-au înfrumusetat  
a<sup>i</sup>-ntelepciune l-au dat,  
De-au iubit cu osârdire  
Pre întreaga curătie  
a<sup>i</sup> toată fapta cea bună  
O-au isprăvit împreună  
Cel de Domnu iubitoriu  
Cel ce de rău s-a ferit  
a<sup>i</sup> bine au isprăvit  
Dând pildă fratilor săi  
Asa să facă si iei.  
Dar ei rău s-au abătut  
Ceale reale au făcut  
Pre dânsul l-au pizmuit  
Cu rău spre el s-au pornit  
În fântână l-au băgat  
a<sup>i</sup> au stătut nemâncat.  
a<sup>i</sup> de-acolo scos fiind  
Tinerelul cel prea blând  
De vânzare s-au făcut  
a<sup>i</sup>-n Egipt s-au vândut  
De zavistnicii săi frati  
Cei spre pizmenie dati.  
Asa au călătorit

Iosif cel prea slăvit

În tara Eghiptenească

Vândut de mânã frãtească.

Darã Domnul tuturor

Îi era lui ajutor

În cale cu el mergea

De reale îl mîntuia,

Cã el toate le rãbda

Ori ce I se întãmpla.

Apoi în Egipt iarã

Avu ispita amarã

De muierea eghipteancã

Cea curvã si prea vicleanã

Care-l sili spre pãcat

Pre tânãrul cel curat.

<sup>a</sup>i fiind cã n-au voit

Pre el apoi l-au bãgat

(Cã o-ar fi tras spre pãcat).

<sup>a</sup>i asa acel cuvânt

De domnul rãu crezut fiind

În temnitã l-au închis

<sup>a</sup>i doi ani au stãtut prins.

Apoi Domnul cel prea sfânt

(Sã-l proslãveascã void)

<sup>a</sup>i de-acolo l-au scãpat

<sup>a</sup>i pricepere I-au dat

Visurile sã cunoascã

Prin care sã îl slãveascã.

<sup>a</sup>i asa el tâlcuind

Visul craiului spuind

Cinste mare-au dobândit

Mai mult ca toti s-au mãrit

A fi el dupã-mpãratul

<sup>a</sup>i ca dânsul nime altu.  
<sup>a</sup>i bucate-au adunat  
În veacul îmbielsugat  
Să fie cu-destulare  
Când va fi foametea mare.  
<sup>a</sup>i trecând buna rodire  
Veni vremea cu lipsire.  
Foametea s-au întărit  
Că pământul-au rodit  
Atunci Iosif cel drept  
Tânărul cel înțelept  
Să făcu împărtitoriu  
<sup>a</sup>i de grâu dăruitoriu  
<sup>a</sup>i tuturor vindea  
Grâu la cei ce venea.  
Atuncea si ai săi frați  
De la taică-său mânati  
La Egipt au pogorât  
Că hrană le-au trebuit.  
<sup>a</sup>i la Iosif au venit  
<sup>a</sup>i cinste I-au dăruit  
Iar el înțelept fiind  
<sup>a</sup>i pre dânsii cunoscând  
Putintel I-au necăjit  
<sup>a</sup>i iscoade I-au numit.  
Apoi la toti grâu le-au dat  
<sup>a</sup>i bani-n saci le-au băgat  
<sup>a</sup>i apoi le-au dat poruncă  
În tara lor să să ducă.  
Numai pre unul tiind  
La dânsul zălog fiind  
Până aci-I vor aduce  
Pre fratele lor cel dulce.  
<sup>a</sup>i când iară au venit

Cu frate-său cel iubit  
a<sup>i</sup> de tată-său stiind  
Că-I sănătos auzind  
Foarte mult s-au bucurat  
Dară au și lăcrimat.  
Apoi le-au dat de mâncare  
a<sup>i</sup> la cămilele sale.  
a<sup>i</sup> grâul lor din destul dând  
a<sup>i</sup> banii în saci băgând  
a<sup>i</sup> un păhar de argint  
(Nimica dânsii stiind)  
Lui Veniamin îi pusă  
a<sup>i</sup> așa plecând să dusă.  
Deci dânsii puțin mergând  
Trimisul pre ei strigând  
Înapoi I-au înturnat  
a<sup>i</sup> aspru I-au cercetat  
Căci păharul de argint  
I-au furat ei, hoti fiind.  
Pentru aceasta voi  
Pre Veniamin a fi  
tinut la el în robie  
Slujitor să îi rămâie.  
Iar ei să rugară foarte  
Ca pre cel mai mic al lor frate  
Acasă să-l slobozească  
a<sup>i</sup> pre dânsii să-I oprească  
Că nu pre dânsul oprind  
La tată-său nemergând  
Jale să-I pricinuiască  
Pân' la moarte să-l scârbească.  
Atunci Iosif să rumpea  
De jale mare ce-avea  
a<sup>i</sup> scotând pre toti afară

ai cu multe lacrimi iară  
Grăi cătră ei zicând:  
„Eu fratele vostru sunt  
Care Iosif mă numeste  
Dar tată-meu mai tră-  
ieste ?”  
Fratii toti să spăimântară  
ai foarte să-nfricosară  
ai foarte se temea, cât  
Nu putea grăi un cuvânt.  
Iar Iosif îi mângăia:  
„Nu vă-nfricosati-zicea-  
„Nu de voi sunt adus eu  
„Aicea ; ci Dumnezeu  
„Asa bine au voit  
„ai voind s-au isprăvit,  
„Ca pre voi să vă chivernisesc.  
„ai la Egipt să fiu tată,  
„Dându-le hrană bogată.  
„Cinci ani încă vor veni  
„Când nimic nu va rodi.  
„Deci acasă vă grăbiti  
„ai la taică-meu vestiti;  
„Iosif, fiul cel iubit,  
Pre care mult l-ai dorit,  
t-au trimis înștiintare  
(Fiind în Egipt Domn mare)  
„Cel mai întâi si mărit  
După Craiul mai cinstit  
ai acuma te doreste  
„A merge la el voieste,  
„Ca lângă dânsul să stai,  
„Cu tot cuprinsul ce ai.  
„ai el pre toti va hrăni

„<sup>a</sup>i lângă dânsul veti fi.  
Apoi de la el iesind,  
La toti câte ceva dând,  
Mai ales la cel iubit  
Veniamin, l-au cinstit.  
<sup>a</sup>i la tâtâne-său, iară,  
Precum câmile si cară.  
<sup>a</sup>i pre dânsii trimitând,  
Le-au grăit asa, zicând:  
„De ceale ce s-au întâmplat,  
„Nu vorbiti unul cu alt”.  
Deci ei acasă venind  
<sup>a</sup>i tâtâne-său spunând,  
Cum că Iosif trăieste  
<sup>a</sup>i-n Eghipet slăvit este,  
Degrab la el au plecat.  
<sup>a</sup>i spre Eghipet venind,  
<sup>a</sup>i acuma apropiind,  
Iosif iesi înainte  
Iubitului său părinte,  
<sup>a</sup>i văzându-l de departe  
Se bucură foarte mult foarte.  
<sup>a</sup>i jos din car pogorând,  
Să să-mbrătiseze vrând,  
Iacob dacă s-au privit,  
Pre Iosif cel iubit,  
În bratul lui au căzut.  
Ca unui dorit de mult.  
<sup>a</sup>i-l săruta lăcrămând  
<sup>a</sup>i I-au grăit lui, zicând: „Acuma vreau, bucuros”  
„O fiul meu cel frumos,  
„Să mor văzându-te viu,  
„O, dorite al meu fiu”.  
Asa veselindu-se



<sup>a</sup>i mult bucurându-se  
Făcu Iosif mijlocire  
La crâiasa stăpânire,  
<sup>a</sup>i-asează pentru ei bune,  
Dându-le loc de păsune,  
La toate ale lor vite;  
<sup>a</sup>i lor ceale trebuite,  
<sup>a</sup>i bine vietuind.  
Iacob si îmbătrânind,  
Să puse pre-al său pat,  
<sup>a</sup>i-n Domnul au răposat.  
<sup>a</sup>i cu cinste fu-ngropat  
Ca un bărbat minunat.  
<sup>a</sup>i-l plânse pre dânsul toti  
Ai săi feciori si nepoti,  
Ba își înălțară plânsul  
Tot Eghiptul pentru dânsul.  
Iară Iosif sfânt bărbat,  
După ce au îngropat  
Pre Iacob tătâne-său,  
Cel iubit de Dumnezeu,  
<sup>a</sup>i pe fratii săi iertându-I  
<sup>a</sup>i cu bucate hrânindu-I,  
Vetui tot cu plăcere,  
După a Domnului vreau.  
<sup>a</sup>i bătrân acum fiind,  
<sup>a</sup>i către sfârșit sosind,  
În Domnul au răposat  
<sup>a</sup>i cu cinste fu-ngropat.  
<sup>a</sup>i toti pentru el plângea,  
Craiul si norodulea.  
Asa Iosif cel curat  
În ispite s-au luptat  
<sup>a</sup>i state au biruit

^i cinste au dobândit,  
Cu cel de sus ajutor  
Al Domnului tuturor.  
Asa bine s-au luptat  
^i slavă au câstigat  
^i pre pământ si-n cer sus  
În binele cel nespus.  
^i acum să veseleste  
^i pre Dumnezeu priveste.  
Deci si noi lui să-I urmăm,  
Curătie să avem,  
^i orice feal de ispită  
Să răbdăm cu multămită,  
Ca si noi să dobândim  
Raiul care îl dorim,  
Slava cea prea strălucită,  
Vecinică si nesfârșită.  
Ca toti întru un cuvânt  
Să lăudăm pre cel sfânt  
^i să-I cântăm cu glas lin  
Slavă Domnului, Amin.

Se cântă pe glas 1, podob.: Acest fiu de-mpărat mare.

Gheorghe Ciobanu, *Izvoare ale muzicii românești*, vol. IX,

secolele XVIII-XIX, Editura Muzicală, Bucuresti, 1985.  
Pg.176-177. Cântece de lume.

### 125. Abe ani saptesprezece.

Abe ani saptesprezece  
Număram în vârsta mea,  
Când din fratii mei unsprezece  
Cei zăce mă pizmuie.  
Eu stiindu-mă făr' de vină,  
Gândul lor nu-l cunostea;  
Fără de grije si-n odihnă  
Oitele îmi pâsteam.

Prin livezile-nflorite,  
Bucurându-mă cântam,  
Supt ramurile înfrunzite  
Cu mieii mă desfătam.  
<sup>a</sup>i mânându-I eu din urmă,  
Cu fluierasul suflam  
<sup>a</sup>i-n genunghe, lângă turmă,  
Lui Dumnezeu mă rugam.  
Ah! Atunci fratii porniră,  
Fără milă m-apucară,  
<sup>a</sup>i deodată năvăliră  
<sup>a</sup>i-ntr-un put mă aruncară.  
<sup>a</sup>i acolo în adâncime,  
Vrând ei să mă mistuiască  
<sup>a</sup>i-n grozava întunecime  
Chinuit să mă sfârsească.  
Eu văzându-le acea silă,  
Când din mâini mai mă lăsară,  
Mă rugam lor pentru milă  
Pornind lacrimi a vărsa.  
Însă acestea împotrivă  
Nu putea de a le sta,  
Că pizma-I nemilostivă

La suspin a ajuta.  
 Tocmai atunci la acea jale,  
 Sosind niste negustori,  
 La tara lor pe acea cale  
 Ce fusară călători,  
 Frătorii pentru plată  
 De vânzare m-au făcut,  
<sup>a</sup>i tocmeala le fu gata  
 Dupre cât ei au cerut.  
<sup>a</sup>i cu dragoste plătiră,  
 Cei ce m-au răscumpărat,  
 Dupre cum să învoiră  
<sup>a</sup>-atunci toti s-au bucurat. <sup>a</sup>i acest feliu eu vâzându-i  
 Din inimă i-am iertat,  
<sup>a</sup>i acolo lăsându-i în loc, Cu jale m-am depărtat.

\*Melodia, Moderato, este scrisă în original pe finala do.

Mihail M. Robea, *Vechi texte folclorice în manuscrisele din nord-vestul Munteniei*. (în memoriile Comisiei de Folclor, T II, Editura Academiei Române, Bucuresti, 1988, pg.52-53).

### **Cântarea lui Iosif când l-au vândut fratii**

Abia ani patrusprezece număram.  
 Când din frati unsprezece  
 Număram în vârsta mea.  
 Cei zece mă pizmuia.  
<sup>a</sup>tiindu-mă fără vină,  
 Gândul lor nu-l cunostea.  
 Oitele îmi păsteam  
 Prin livezile înverzite.  
 Supt ramuri înfrunzite.  
 Bucurându-mă cântam,  
 Mielusei îmi desfătam.

Mându-le după urmă  
a<sup>i</sup> îngenunchind lângă turmă,  
Cu fluierasul cântam,  
Lui Dumnezeu mă rugam.  
Ah! Acei frati porniră  
a<sup>i</sup> de-o dată mă pâliră,  
Fără milă m-apuca,  
În fântână m-arunca,  
Acolo în adâncime,  
În groaznică întunecime,  
Vrând ei să mă potopească  
Chinuit să mă topească.  
Ieu văzându-le acea silă,  
Mă rugam lor pentru milă,  
Când din mâini nu mă lăsa,  
Pornind lacrimi a vărsa.  
Însă ieste împotrivă,  
Ca pizma nemilostivă  
Nu putea de a lesta  
Suspînului m-ajuta.  
Tocmai atuncea la cea jale,  
Sosind trei negustori  
Ce fusese trecători;  
Fratii mei lor pentru plată  
a<sup>i</sup> tocmeala le fu gata.  
De vânzare m-au făcut,  
După cum le-au si plăcut.  
a<sup>i</sup> cu dragoste plătiră,  
După cum să si învoiră.  
Cei ce m-au cumpărat,  
Atunci toti s-au bucurat; Pre care încă văzându-i,  
Acolo în loc lăsându-i,  
Din inimă i-am iertat,  
Cu jale m-am depărtat.

Asist. univ. dr. Marius Telea

## **Spiritualitatea creștină în lumina tratatului „Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea cea după virtute” al Sfântului Grigorie de Nyssa**

Sfântul Grigorie de Nyssa (cca. 335-395) a făcut parte dintr-o familie de iluștri creștini din Cezareea Capadociei fiind al treilea dintre cei zece copii ai retorului Vasile și ai soției sale Emilia. Sora sa Macrina cea Tânără și fratele său Vasile (viitor arhiepiscop în Cezareea Capadociei) au avut o influență majoră și hotărâtoare în dezvoltarea sa spirituală și educația sa religioasă. Deși a fost numit citet de biserică, Sfântul Grigorie a decis să urmeze cariera tatălui său, ca profesor de retorică și s-a căsătorit. Moartea soției sale, Teosebia și puterea de convingere a membrilor familiei și a prietenilor săi, l-au făcut să se retragă la mănăstirea întemeiată de fratele său Vasile pe malul râului Iris, în tinutul Pontului.<sup>1</sup>

Sfântul Vasile cel Mare a asigurat numirea Sfântului Grigorie ca episcop de Nyssa, o mică localitate în partea extrem răsăriteană a Capadociei dar nu cu dorința ca fratele său să obțină un renume din ocuparea acestui scaun episcopal ci ca el însuși să-i confere renumele său de mai târziu. Sfântul Grigorie de Nyssa a jucat un rol deosebit de important la Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol din anul 381 care a însemnat

---

<sup>1</sup> Cea mai completă relatare despre viața Sfântului Grigorie de Nyssa înainte de numirea sa ca episcop o găsim la Michel Aubineau în „*Introducere*” la tratatul „*Despre feciorie*” (P.G. 46, col. 317-416), în col. „*Sources Chrétiennes*” vol. 119, Paris, 1962, pp. 29-82. Pentru viața în general a Sfântului Grigorie de Nyssa a se vedea lucrarea lui Jean Danielou, Herbert Musurillo, *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, Londra, 1961, pp. 3-10 și Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 114.

triumful Ortodoxiei asupra arianismului. Apoi împăratul Teodosie cel Mare a realizat o definire corectă a doctrinei trinitare, nu doar în termenii mărturisirii de credință ci și în termeni personali, iar numele Sfântului Grigorie de Nyssa s-a alăturat celor al episcopilor din Constantinopol și Alexandria ca normative pentru credință. Sfântul Grigorie de Nyssa a fost un teolog speculativ de o mare originalitate, iar pe lângă clarificările aduse doctrinei trinitare, el și-a adus o contribuție esențială la fundamentarea învățăturilor despre om, suflet, învierea din morți și răscumpărare.<sup>2</sup>

În ultimii ani ai vieții, Sfântul Grigorie de Nyssa a dezvoltat o teologie filosofică a vieții spirituale. Între ultimele sale scrieri se detasează cea intitulată „*Despre viața lui Moise*” în care Sfântul Grigorie rezumă mai întâi istoria profetului Moise, iar apoi extrage învățături morale și spirituale din unele evenimente ale vieții sale. Lucrarea dezvoltă ideea că viața virtuoașă este un progres perpetuu bazat pe bunătatea infinită a lui Dumnezeu. O datare precisă a scrierii acestei opere este imposibilă dar o serie de circumstanțe indică faptul că a fost scrisă la începutul anului 390.<sup>3</sup> Aceasta face ca lucrarea să aparțină ultimei perioade a vieții Sfântului Grigorie de Nyssa.<sup>4</sup> Accentul pus pe Întruparea lui Hristos și absența oricărui argument despre îndumnezeirea Duhului Sfânt se potrivește cu timpul când atenția s-a mutat de la controversa trinitară la hristologie. Se remarcă faptul că în „*Despre viața lui Moise*” se găsește o doctrină bine conturată despre viața spirituală ancorată în textele biblice.<sup>5</sup> Cardinalul Jean Danielou plasează acest tratat între „*Omiliile la Cântarea Cântărilor*” și „*Despre perfecțiune*”, iar Werner Jaeger îl consideră ca urmând imediat după tratatul „*Despre institutiile creștine*” ce reprezintă o culme a operelor de spiritualitate ale Sfântului Grigorie de Nyssa.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III, Utrecht, 1960, p. 254 s.u. Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, New York, 1955, pp. 107-116.

<sup>3</sup> Aceasta este concluzia la care a ajuns Jean Danielou, *Gregoire de Nyssa. La Vie de Moise*, în col. „Sources Chrétiennes”, vol. 1, Paris, 1955, p. 9 și Werner Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, pp. 119, 130.

<sup>4</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, în „*Scrieri*” - partea întâia, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 29, traducere de Pr. Ioan Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 21.

<sup>5</sup> Jean Danielou, *op.cit.*, p. 9; Werner Jaeger, *op.cit.*, p. 116 s.u.

<sup>6</sup> Werner Jaeger, *op.cit.*, p. 117, 141 s.u.

Destinatarul acestui tratat, așa după cum rezultă din finalul unor manuscrise, este Cezar, iar alte două manuscrise dau numele acestuia chiar în titlul tratatului, într-unul fiind considerat a fi un monah.<sup>7</sup> De altfel acesta este un necunoscut dar mai importantă este precizarea că lucrarea datează din vremea în care Sfântul Grigorie de Nyssa era considerat de către ascetii din Asia Mică ca „*dascāl*” al vieții spirituale, chiar dacă fusese recunoscut mai devreme de către Sinodul al II-lea ecumenic și de împărat ca „*dascāl*” al doctrinei creștine. Acest tratat ocupă un loc însemnat, ca parte a planului Sfântului Grigorie de Nyssa de a asigura înțelegerea ideologică a miscării monahale organizate de Sfântul Vasile cel Mare.

„*Despre viața lui Moise*” are forma unei cuvântări, mai exact este un tratat ceremonios, ce se ocupă cu „*desăvârșirea prin virtute*”, așa după cum aflăm din titlul său complet. Probabil, a fost scris pentru a fi citit cu voce tare într-o comunitate ascetică<sup>8</sup> și se compune din patru secțiuni:

1. Prefata sau cuvântul introductiv;
2. Istoria (historia) sau interpretarea liberă a povestirii biblice;
3. Contemplarea (theoria) sau înțelesul spiritual al povestirii biblice care este preocuparea de bază a autorului, și
4. Concluzia.

Se cuvine să facem precizarea că modul de abordare al „*historiei*” și „*theoriei*” era comun în instruirea catehetică din vremea aceea.<sup>9</sup>

În general este cunoscut faptul că, filosofia a devenit religioasă în perioada elenistică, iar în timpul perioadei romane târzii a devenit contemplativă și ascetică. De altfel, viața ascetică în creștinism a fost o continuare directă a vieții contemplative din filosofia greacă.<sup>10</sup> Astfel

<sup>7</sup> Dovada existenței manuscriselor menționate o face Jean Danielou, *op.cit.*, p. 134 și Herbert Musurillo, *Gregorii Nysseni. De Vita Moysis*, Leiden, 1964, p. 143. Unul dintre manuscrise aminteste în titlu de un oarecare Olimpiu, iar celelalte amintesc și pe fratele Sfântului Grigorie de Nyssa, Petru de Sevasta.

<sup>8</sup> Jean Danielou, Herbert Musurillo, *op.cit.*, p. 289.

<sup>9</sup> Herbert Musurillo, *History and Symbol*, în „Theological Studies”, nr. 18/1957, pp. 357-386.

<sup>10</sup> Werner Jaeger, *op.cit.*, p. 20; Dorothy Emmet, *Theoria and the Way of Life*, în „Journal of Theological Studies”, serie nouă XVII (aprilie 1968), pp. 38-52. Pentru schimbările în înțelegerea filosofiei, a se vedea Anne-Marie Malingrey, „*Philosophia. Etude d'une groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV-e siècle après Jésus Christ*”, Paris, 1961.



Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește în „*Despre viata lui Moise*” despre retragerea în singurătate ca o „*filosofie mai mare*”.<sup>11</sup>

Începând din secolul al IV-lea tradițiile filosofice grecești au fuzionat într-un platonism modificat cunoscut sub numele de neoplatonism. Cu toate acestea Sfântul Grigorie de Nyssa a avut evidente legături cu moștenirea filosofică elenistică, iar relația sa cu dezvoltarea filosofică ulterioară a constituit un frecvent obiect de studiu, căci el, mai mult decât ceilalți Sfinți Părinți, a fost un teolog filosof.<sup>12</sup>

Sfântul Grigorie de Nyssa a exercitat o veritabilă ambivalentă în legătură cu învățătura păgână. El folosește adesea cuvinte aspre la adresa inadvertențelor și pericolelor acesteia.<sup>13</sup> De aceea foarte elocvent este profilul său de educație păgână ce se constituie „*întotdeauna în lucrare dar niciodată roditor*.”<sup>14</sup> Pe de altă parte, Sfântul Grigorie de Nyssa se exprimă cât se poate de clar în legătură cu inutilitatea învățăturii păgâne. Cosul în care pruncul Moise a fost salvat de apele Nilului „*a fost alcătuit din diferite tăblite, care sunt educația alcătuită din diferite învățături și care tine pe cel purtat de ea deasupra valurilor vieții*,”<sup>15</sup> căci „*există anumite lucruri rezultate din educația profană care nu trebuie respinse în năzuința noastră spre virtute*.”<sup>16</sup> De aceea, „*învățătura egiptenilor*” este necesară, desigur, dobândind-o ca pe o poruncă divină.

<sup>11</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, p. 26.

<sup>12</sup> Johannes Quasten, *op.cit.*, p. 283 s.u. A se vedea de asemenea H. Merki, *OmoiwišV gew. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, în „Paradosis” 7, Freiburg, 1952 și Endre Ivanka, *Vom platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa*, în „Scholastik” nr 11/1936, pp. 163-195. Potrivit lui F. Überweg, B. Geyer, *Grundriss der Philosophie II. Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928 nimeni înainte de Sfântul Grigorie de Nyssa n-a căutat să stabilească credința creștină pe baze rationale într-un mod atât de cuprinzător așa cum a făcut-o el. Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg, 1912 crede că Sfântul Grigorie de Nyssa a fost probabil mai bine instruit în filozofia păgână decât orice alt scriitor creștin al veacului al IV-lea.

<sup>13</sup> Pasajele din opera Sf. Grigorie de Nyssa în care sunt menționați greci după nume, de obicei într-o lumină nefavorabilă, sunt adunate de Harold Fredrik Cherniss în *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Publications in Classical Philology 11, Berkeley, California, 1930, pp.1-12. A se vedea și A. C. Weiswurm, *The Nature of Human Knowledge according to St. Gregory of Nyssa*, Washington, 1952, p. 16 s.u.

<sup>14</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, p. 40.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 46.

Aici, sensul spiritual al „*răsfătării egiptenilor*” este că Dumnezeu „*poruncește celor care participă prin virtute la viața cea liberă să se înzestreze ei însisi cu bogăția învățăturii păgâne.*”<sup>17</sup>

Omișiunea formală a Sfântul Grigorie de a se inicia în învățătura păgână s-ar putea să fi fost o binecuvântare.<sup>18</sup> El a fost introdus în studiul „*clasicilor*” și a dobândit cunostintele elementare ale filosofiei păgâne de la fratele său, Sfântul Vasile cel Mare dar nu s-a folosit de „*manuale de specialitate*” ci a fost liber să-și pună în valoare propriile sale calități intelectuale în acest sens.

Sfântul Grigorie de Nyssa face o serie de referiri clare la câteva lucruri bune din filozofie păgână dar și la învățăturile sale eronate. Spre exemplu filosofia păgână afirmă că sufletul este nemuritor dar spune, de asemenea, că sufletele trec dintr-un trup în altul și își schimbă natura rațională într-una iratională. Dacă prima afirmație este o constatare religioasă adevărată cea de a doua este o concepție materialistă străină învățăturii creștine. Mai există și alte exemple de acest fel între care și acela că există un Dumnezeu dar care este gândit ca fiind material, recunoscut ca și creator al lumii însă având nevoie de materie pentru creația sa. El este bun și atotputernic dar în toate lucrările sale se supune destinului.<sup>19</sup>

Sfântul Grigorie de Nyssa are o atitudine pozitivă față de doctrina etică a lui Aristotel despre virtute, pe care o consideră de valoare medie dar cel mai mult în acest sens îi datorează lui Platon.<sup>20</sup> Toate acestea au suferit o profundă transformare concretizându-se într-o admirabilă sinteză creștină.

În partea a doua a tratatului, Sfântul Grigorie de Nyssa rezumă evenimentele vieții lui Moise conform relatărilor biblice din cărțile Exodului și Numerilor. În partea a treia el revine la aceste evenimente folosindu-le ca bază pentru o serie de lectii de spiritualitate. Astfel viața lui Moise devine un simbol al călătoriei spirituale al sufletului uman spre Dumnezeu.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>18</sup> *Idem*, *Epistola* 13.8, P.G. 46, col. 1048A-1049B.

<sup>19</sup> *Idem*, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, p. 46.

<sup>20</sup> H. F. Cherniss, *op. cit.*, p. 63; R. Arnou, *Platonisme des Pères*, în „*Dictionnaire de Theologie Catholique*” 12, Paris, 1935, col. 2258-2392.

Această lucrare a Sfântului Grigorie de Nyssa poate fi legată cu siguranță de începuturile interpretării Sfintei Scripturi, în special de tradiția alexandrină, iudaică și creștină. În interpretarea literală a vieții lui Moise, Jean Danielou a observat prezenta anumitor elemente din „*haggada*” iudaică adică o amplificare a învățăturilor textului biblic, accentul pe elementul miraculos cu negare a interpretărilor naturaliste și reprimarea detaliilor socante sau a interpretărilor într-un sens favorabil.<sup>21</sup> De mai mare interes este însă, interpretarea alegorică sau neliterală a „*theoriei*” având în vedere că metoda alegorică era bine dezvoltată în vremea Sfântului Grigorie de Nyssa.<sup>22</sup> Deși el folosește propria sa originalitate în aplicare acestei tradiții trebuie să ținem seama și de predecesorii săi.

Figura lui Moise ocupă un loc de seamă în gândirea iudaică și creștină.<sup>23</sup> O importanță deosebită pentru Sfântul Grigorie de Nyssa o are Filon din Alexandria<sup>24</sup> care a scris și el o „*Viață a lui Moise*”<sup>25</sup> în două părți. „*Viata lui Moise*” scrisă de Filon în stilul biografiei elenistice de tip peripatetic prezintă viața profetului ca exemplu pentru un anumit tip de viață.<sup>26</sup> Prima parte a lucrării lui Filon face o incursiune în viața lui Moise, prezentându-l ca pe un rege, într-o ordine istorică bine structurată cu mici încercări spre alegorie. A doua parte realizează o interpretare de actualitate a caracterului lui Moise fiind prezentată activitatea sa de legislator, preot și profet.

În mod similar, Sfântul Grigorie de Nyssa schitează viața acestuia și apoi îl ia pe Moise ca model de viață spirituală. Teologia spirituală a

<sup>21</sup> Jean Danielou, *op.cit.*, pp. 11-14.

<sup>22</sup> R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, Londra, 1957; R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*, Richmond, 1959.

<sup>23</sup> Înțelegerea lui Moise din punct de vedere iudaic, creștin și musulman a fost realizată într-o ediție specială a publicației „*Cahiers Sion*” tipărită sub titlul: „*Moise: l'homme d'alliance*,” Paris, 1955, A se vedea de asemenea J. Bonsirven, *Palestinian Judaism in the Time of Jesus Christ*, New York, 1964, pp. 80-82 și Moses Hadas, *Hellenistic Culture*, New York, 1959, p. 172.

<sup>24</sup> Werner Jaeger, *op.cit.*, p. 78. Autorul menționează că scriitorii medievali au marcat influența lui Filon din Alexandria asupra Sf. Grigorie de Nyssa.

<sup>25</sup> Traducere de F. H. Colson în „*Loeb Classical Library*”, Cambridge, Mass., 1935.

<sup>26</sup> Fr. Leo, *Die griechisch – römische Biographie*, Leipzig, 1901, Sfântul Grigorie de Nyssa nu urmează forma de biografie de tip elenistic ci mai degrabă utilizează una „*didactică*”.

episcopului Nyssei a dobândit, de altfel, o mare atenție în ultimii ani,<sup>27</sup> iar tratatul său „*Despre viața lui Moise*” este considerat a fi o formulare mai aparte a spiritualității sale creștine.<sup>28</sup> Sfântul Grigorie atrage atenția asupra acelor trăsături ale vieții lui Moise care pot fi considerate drept o retragere de la implicarea activă în ceea ce privește legăturile dintre oameni: în tinutul Madian Moise „*a trăit singur în munti departe de tumultul cetății*,”<sup>29</sup> iar pe Muntele Sinai părăsind poporul „*cu îndrăzneală s-a apropiat și a intrat în lăuntru celor nevăzute*.”<sup>30</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa încuraja viața retrasă petrecută între aceia „*ce pasc într-un gând cu noi toate mișcările sufletului din noi... stăpâniti de voia Cuvântului îndrumător*.”<sup>31</sup> El subliniază totuși nevoia unei întoarceri în societate pentru a înfrunta toate vicisitudinile vieții. Astfel Moise cel care cunoscuse disciplina vieții din pustiu, a reușit să câștige totuși și ascultarea poporului<sup>32</sup> și fiind instruit de Dumnezeu în întunericul cel adânc „*a coborât la poporul său pentru a împărtăși cu el miracolul pe care l-a văzut*.”<sup>33</sup> De aceea în viziunea Sfântului Grigorie filosofia practică trebuie să se alăture celei contemplative.<sup>34</sup>

Tratatul pune accentul pe ascetism întrucât viața în virtute cere „*austeritate și intensitate*.”<sup>35</sup> Ascetismul este o „*filozofie mai mare*” decât „*învățătura egiptenilor*.”<sup>36</sup> Sfântul Grigorie interpretează

---

<sup>27</sup> Jean Danielou, *Platonisme et Theologie Mystique. Doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse*, Nouvelle edition revue et augmentée, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1953; Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Paris 1963, pp. 351-368; Hans Urs von Balthasar, *Presence et Pensé. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Paris, 1942, Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955; J. T. Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, în „*Medieval Studies*” nr. 7/1945, pp. 77-84; Endre von Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbizantinischen Geistesleben*, Vienna, 1948.

<sup>28</sup> Se poate realiza o paralelă cu celelalte opere ale Sfântului Grigorie de Nyssa pentru o abordare mai complexă a problemei.

<sup>29</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, p. 26.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 26.

acoperămintele tabernacolului drept o modificare a cărnii celei păcătoase și consideră ascetismul ca o podoabă a Bisericii.<sup>37</sup>

Controlul asupra patimilor este o temă des repetată în tratat. Astfel Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că este imposibil să părăsim „*viata egiptenilor*” dacă nu distrugem complet răul încă de la apariția sa.<sup>38</sup> „*Căci atunci când el ucide începutul, distruge în același timp și ceea ce urmează după el.*”<sup>39</sup> Apoi, în cazul spălării vesmintelor și al păstrării animalelor departe de munte în vederea Teofaniei de pe Muntele Sinai, episcopul Nyssei dă o interpretare morală, aceea a păstrării trupului și sufletului neprihănite dar și a păstrării simturilor sub control.<sup>40</sup> Mânia, mândria și plăcerea, ca inamici ai vieții spirituale, dobândesc o tratare „*în extenso*” în ultima parte a tratatului.

Din punct de vedere pozitiv, cele două părți ale virtuții sunt cunoașterea lui Dumnezeu și buna purtare.<sup>41</sup> Virtutea credinței, a nădejzii ca și conștiința pură se bucură de o atenție specială din partea Sfântului Grigorie. Toiagul lui Moise este, pe de o parte „*cuvântul credinței*” prin care el a condus<sup>42</sup> fiecare familie israelită, iar pe de altă parte „*mesajul nădejzii*”<sup>43</sup> de mai bine. „*Vocea care este melodiouă și urcă la auzul lui Dumnezeu, nu este strigătul rostit cu putere ci rugăciunea înălțată cu conștiința curată.*”<sup>44</sup> Elocventă în acest sens este și interpretarea morală a vesmintelor preotestice.<sup>45</sup>

În ciuda acestei orientări generale a tratatului, tendința studiilor mai recente a fost de a vedea în „*Despre viața lui Moise*” lucrarea ce încununează misticismul Sfântului Grigorie.<sup>46</sup> Datorită lipsei de precizie

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 74-75.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 82-85.

<sup>46</sup> A se vedea lucrările lui Jean Danielou, J. T. Muckle, Endre von Ivanka și Walther Völker menționate în nota 27. Discuțiile asupra misticismului Sfântului Grigorie de Nyssa se concentrează în jurul a ceea ce înțelege el prin extazul mistic. Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 16, Göttingen, 1966 insistă asupra faptului că efortul psihologic cu

cu care cuvântul „*misticism*” este destul de frecvent folosit și al strănsei legături a Sfântului Grigorie cu dezvoltarea filosofică a vremii sale, este de preferat să vorbim mai degrabă despre o „*spiritualitate*” a sa. Există unele pasaje referitoare la comportamentul lui Moise pe Muntele Sinai care sunt înconjurate de un cerc „*mistic*” dar preocuparea de bază a Sfântului Grigorie este să scoată în evidență faptul că virtuțile morale și calitățile sufletului sunt cele care ne apropie de Dumnezeu.

Punctul culminant al spiritualității Sfântului Grigorie este „*urmarea lui Dumnezeu*,”<sup>47</sup> însă este surprinzător faptul că tratatul menționează foarte puține lucruri despre rugăciune, meditație și ascultarea Sfintei Scripturi ca și căi ce duc la Dumnezeu deoarece atenția este acordată, în linii generale, calităților morale ale omului.

În unele locuri din tratat, Sfântul Grigorie de Nyssa se referă la o serie de probleme care constituie o parte din cadrul general teologic al doctrinei sale spirituale.<sup>48</sup> Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu.<sup>49</sup> Prin căderea sa în păcat acest chip s-a întunecat.<sup>50</sup> Mântuitorul Hristos a luat asupra Sa natura umană căzută pentru a o restaura în starea ei originară.<sup>51</sup> Această schimbare a restaurat capacitatea omului de a oglindi natura divină.<sup>52</sup> Este, de fapt, o transformare continuă spre asemănarea cu Dumnezeu pe măsură ce omul se apropie de infinitul divin,<sup>53</sup> este o participare mereu mai mare la Dumnezeu.<sup>54</sup>

---

intentie este contrazis de programul în cunoastere implicat în extaz. Walther Völker, *op.cit.*, pp. 202-215 asează viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa asupra extazului mistic în contextul pietății sale, extazul uneste în sine însuși o parte intelectuală și una emoțională. Episcopul Nyssei utilizează limbajul lui Platon, dar pătrunde totul cu un spirit creștin, iar în final îl potriveste într-un cadru de teologie negativă. Sfântul Grigorie de Nyssa ne dă de fapt, ceea ce a fost moștenit de la Origen, mai exact o formă, un cadru pe care Dionisie Pseudo- Areopagitul ar putea să-l folosească în realizarea unei structuri meditative.

<sup>47</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, p. 97.

<sup>48</sup> A se vedea Michel Aubineau, *op.cit.*, pp. 143-213; J. T. Muckle, *art. cit.*, pp.80-83; Roger Leys, *La théologie spirituelle de Gregoire de Nysse*, în „*Studia Patristica*” nr. 2/1957, pp. 495-511.

<sup>49</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, pp. 47,109.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 47,78.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 47-48,86, 97-88.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 90-91, 94-95.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 23,50.

În acest fel ajungem la învățătura cea mai specifică a tratatului „*Despre viața lui Moise*” și tema care devine un corolar al întregii lucrări și anume ideea de progres sau epectază.<sup>55</sup> Filosofii antici au văzut perfectiunea în devenire dar Sfântul Grigorie de Nyssa (ca și moralistii stoicii de mai târziu) a negat posibilitatea atingerii perfectiunii în acest sens. Dezvoltând indicațiile date de Filon din Alexandria și Origen, care au descris viața spirituală ca o succesiune de pași spre desăvârșire, Sfântul Grigorie de Nyssa a mers mai departe considerând progresul însuși drept perfectiune. Sfântul Grigorie de Nazianz a exprimat o idee similară despre progresul în călătoria niciodată încheiată spre Dumnezeu.<sup>56</sup>

Această temă a progresului infinit este anunțată în prefață.<sup>57</sup> Același limbaj folosit pentru a exprima infinitatea lui Dumnezeu<sup>58</sup> este folosit aici pentru virtute: „*Atunci cum ar putea cineva ajunge în apropierea granitei, când el nu poate găsi nici o granită?*” „*Căci singura limită a perfectiunii este faptul că nu are nici o limită și nu este nici un loc de oprire în drumul spre virtute.*”<sup>59</sup> Perfectiunea este nelimitată și de neatins, asadar ea este redefinită ca „*perfectiunea naturii umane ce constă probabil tocmai în creșterea ei în virtute.*”<sup>60</sup> O lungă secțiune<sup>61</sup> din tratat dezvoltă tema progresului infinit în legătură cu infinitatea divină: „*Astfel nici o limită nu poate întrerupe urcusul spre Dumnezeu atâta timp cât binele nu are limite, iar satisfacția nu oprește dorința spre mai bine.*”<sup>62</sup>

Reușitele obținute de Moise și prezentate de-a lungul lucrării servesc pentru a sublinia adevărul că din fiecare culme atinsă se deschid noi

---

<sup>55</sup> Lucrările lui Jean Danielou recomandă aceasta drept cea mai nouă contribuție majoră a Sf. Grigorie de Nyssa și adoptă cuvântul grecesc *epektasi* V pentru a o exprima. A se vedea de asemenea Jean Danielou, *op.cit.*, pp. 291-307 și Jean Danielou, Herbert Musurillo, *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, Londra, 1961, pp. 46-71.

<sup>56</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv.38*, P.G. 36, col. 317B, cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, pp. 93-94.

<sup>57</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, pp.22-24.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 22 cf. p. 95.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 88-96.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 94.

orizonturi: „*Activitatea îndreptată spre virtute determină capacitatea ei de a crește prin efort*”<sup>63</sup> – afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa. Moise „*întotdeauna găsește un stadiu mai înalt decât cel pe care l-a atins.*”<sup>64</sup> Astfel participarea la virtute sporește capacitatea pentru mai multă virtute. Carnea poate cunoaște îndeșularea pe când sufletul nu.<sup>65</sup> Această creștere nu implică însă, o lipsă de satisfacție din partea sufletului. Desi dorinta cuiva crește cu fiecare participare la Dumnezeu,<sup>66</sup> această experiență este în contrast cu repetarea dorintelor pentru lucrurile fizice.<sup>67</sup> Progresul în virtute este dobândit în stăruința în bine<sup>68</sup> dar este diferit de eforturile celor ce săvârșesc păcate întrucât miscarea acestora este asemenea unui om ce încearcă să urce o dună de nisip.<sup>69</sup> Atât în prefață<sup>70</sup> cât și în cuprinsul lucrării<sup>71</sup>, Sfântul Grigorie de Nyssa citează textul din Epistola către Filipeni 3,13 pentru a exprima continua disponibilitate a omului pentru o mai mare participare la bine. Pe măsură ce se apropie de sfârșit Sfântul Grigorie de Nyssa odată în plus reiterează faptul că singura perfecționare la îndemâna omului în această viață constă în progresul spre perfectiune adică acea continuă dezvoltare a vieții spre ceea ce este mai bun în drumul sufletului spre perfectiune.<sup>72</sup>

Desi dependentă Sfântului Grigorie de Origen este foarte mare,<sup>73</sup> Părintele Capadocian a realizat modificări semnificative în spiritualitatea alexandrină. Scopul este însă diferit la Sfântul Grigorie „*progresul continuu*” înlocuind „*unitatea statică*” a sistemului filosofic a lui Origen. Brooks Otis distinge, de asemenea, o diferență semnificativă în întreaga

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp.50,91.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 107-108.

<sup>73</sup> Influența lui Origen asupra Sfântului Grigorie de Nyssa este binecunoscută. A se vedea în acest sens J. H. Srawley, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1956, pp. 19-25; William Moore, *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, în „Nicene and Post – Nicene Fathers,” vol.5, pp. 14-23; P. Godet, *Gregoire de Nyse*, în „Dictionnaire de Theologie Catholique” vol 6, Paris, 1920, col. 1847-1852.



dispozitie a celor două spiritualități. Dacă comparăm „*Omiliile la Cântarea Cântărilor*” ale lui Origen sau cele 27 de „*Omilii la Numeri*” cu „*Despre viata lui Moise*” este foarte clar că o prăpastie separă cele două spiritualități: cea a lui Origen este dominată „*de omniprezenta posibilitate de a fi ispitit si a păcătu*” în timp ce aceea a Sfântului Grigorie este „*preocupată aproape exclusiv cu viata fără de păcat a celor mântuiti si binecuvântati*.”<sup>74</sup> Asistăm aici, probabil, la o exagerare care ar putea servi pentru a scoate în evidență însusirea concepției crestine de către fiecare dintre cei doi mari teologi. Unul a înțeles ideea de progres, iar celălalt a constientizat puterea păcatului.

„*Perfectionismul*” Sfântului Grigorie sau ceea ce poate fi numit din punct de vedere teologic „*sinergism*” a constituit o parte a tradiției grecești și a rămas în tradiția răsăriteană. Ar fi util ca cineva să urmărească ideea de „*progres etern*” în gândirea spirituală târzie a Bisericii Răsăritene. Werner Jaeger a demonstrat într-una din lucrările sale influența generală a Sfântului Grigorie de Nyssa asupra lui Macarie și a vieții spirituale a Bisericii Răsăritene.<sup>75</sup>

Desi „*Despre viata lui Moise*” reflectă cu greu toate preocupările doctrinare ale Sfântului Grigorie de Nyssa, găsim în acest tratat anumite doctrine care dobândesc o atenție specială și ar putea fi legate de întregul său sistem de gândire.<sup>76</sup>

În ceea ce privește pe Dumnezeu, doctrina spirituală a Sfântului Grigorie de Nyssa se bazează ferm pe teologia sa, iar învățătura fundamentală a spiritualității sale este înfinitatea divină. Încă de la începutul tratatului, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că Dumnezeu este Binele

---

<sup>74</sup> Brooks Otis, *Cappadocian Thought as a Coherent System*, în „*Dumbarton Oaks Papers*” nr. 12/1958, pp. 108-115. Despre „*setea de Dumnezeu*” a lui Origen în contradicție cu „*progresul continuu*” al Sfântului Grigorie de Nyssa, a se vedea Marguerite Harl, *Recherches sur l'Origenisme d'Origene: la saintete (koeoV) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, în „*Studia Patristica*” nr. 8/1966, pp. 373-405. Despre realitatea ispitirii în lucrarea „*Despre viata lui Moise sau despre desăvârșirea în virtute*” a se vedea Jean Danielou, *op.cit.*, p. 87 s.u.

<sup>75</sup> Werner Jaeger, *op.cit.*, p. 174 s.u. A se vedea și Jean Gribomont, *Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Gregoire de Nysse*, în „*Studia Patristica*” nr. 5/1962, p. 312 s.u.

<sup>76</sup> Ekk. Mühlberg, *op.cit.*; Walther Völker, *Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa*, în „*Vigiliae Christianae*” nr. 9/1955, pp. 103-128.

absolut si Virtutea absolută. Ca atare El este fără limite si infinit, însă pe când bunătatea poate fi definită prin contrariul ei, natura divină nu admite ceva opus ei.<sup>77</sup>

În trei sectiuni importante ale tratatului Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre prezenta lui Dumnezeu în rugul de foc care nu se mistuia,<sup>78</sup> darea Legii pe Muntele Sinai<sup>79</sup> si doctrina de a-L vedea pe Dumnezeu.<sup>80</sup> Dumnezeu este Existenta adevărată căci El este singurul care subzistă prin Sine Însusi si de El depinde întreaga creatie, Dumnezeu este suficient Lui Însusi prin participarea la El a tuturor celorlalte existente create.<sup>81</sup> Dumnezeu Cel infinit este invizibil si incomprehensibil.<sup>82</sup> Atâta timp cât El transcende toată gândirea si reprezentarea cognitivă El este în ultimă instanță necunoscut fiind deasupra oricărei cunoasteri sau concept intelectual.<sup>83</sup> Natura umană nu are limite,<sup>84</sup> iar experienta parțială a omului în ceea ce privește pe Dumnezeu vine din urmare Sa în mod regulat. A-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a-L cunoaste ca necunoscut. „A-L urma pe Dumnezeu oriunde te-ar putea conduce înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu.”<sup>85</sup> „Aceasta este cu adevărat vederea lui Dumnezeu: să nu fii niciodată satisfăcut în dorinta de a-L vedea.”<sup>86</sup>

Întruparea, nasterea feciorelnică si cele două naturi ale lui Iisus Hristos ocupă un loc important în interpretările Sfântului Grigorie de Nyssa. El găsește șase reprezentări ale Întrupării în istoria vietii lui Moise: rugul de foc care nu se mistuia,<sup>87</sup> toiagul lui Moise transformat în sarpe,<sup>88</sup> mâna lui Moise devenind leproasă,<sup>89</sup> mana cerească,<sup>90</sup> tabernacolul<sup>91</sup> si tablele

<sup>77</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, p. 23.

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 42-44.

<sup>79</sup> *Ibidem*, pp. 72-75.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp.89-90; 91-94; 96-98.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp.72-74, 92.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 93-94.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 94 cf. p. 92.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 41-42.

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 44, 45-46.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p.44.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 77.

de piatră ale Legii Vechi.<sup>92</sup> Prin aceste reprezentări el are posibilitatea de a sublinia pururi fecioria Maicii Domnului,<sup>93</sup> preexistenta dar și zămislirea din Sfânta Fecioară Maria a lui Iisus Hristos Care nu are origine omenească<sup>94</sup> precum și luarea de către Mântuitorul a păcatelor noastre asupra Sa și transformarea naturii umane decăzute.<sup>95</sup>

Prin accentul pus pe Întruparea Mântuitorului nu înseamnă că crucea este neglijată. Reprezentări ale crucii avem în bratele întinse ale lui Moise aflat în rugăciune când a îndepărtat plăgile date de Dumnezeu asupra Egiptului<sup>96</sup> și mijlocirea pentru Israel contra armatei lui Amalec,<sup>97</sup> în lemnul care a îndulcit apele din Marah,<sup>98</sup> ciorchinele de struguri suspendat de lemn și adus din Canaan de Iosua<sup>99</sup> ca și în sarpele de aramă.<sup>100</sup> Pe lângă aceasta pieile vopsite în roșu și firele de păr folosite la tabernacol sunt luate drept referiri la sânge și la omorârea patimilor.<sup>101</sup> Surprinzător însă, Sfântul Grigorie nu face referire explicită la patimi în evocarea Mielului Pascal.<sup>102</sup> Este evident faptul că reprezentările crucii menționate de Sfântul Grigorie de Nyssa erau deja tradiționale în timp ce reprezentările Întrupării lui Hristos sunt dezvoltări originale.

Având în vedere rolul Sfântului Grigorie în stabilirea dumnezeirii în timpul controverselor doctrinare ale timpului său, este uimitor faptul că Duhul Sfânt apare așa de rar și chiar deloc într-un context strict teologic. Duhul Sfânt a fost Mijlocitorul Întrupării,<sup>103</sup> iar acum „*harul... înfloreste prin Duhul.*”<sup>104</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa laudă pe cei de dinaintea sa care au interpretat norul ce i-a condus pe israeliti ca fiind Duhul Sfânt<sup>105</sup>

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 78-79.

<sup>95</sup> *Ibidem*, pp.44-45.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 99-100.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 58 dar cf. pp. 57 și 58.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 61.

si consideră luminile tabernacolului ca reprezentând razele Duhului.<sup>106</sup> În altă parte îngerii sunt cei care preiau rolul de a asista poporul lui Dumnezeu. Ei sunt mentionati ca ajutându-i pe cei drepti în lupta lor contra răului.<sup>107</sup> Natura lor, ca si aceea a sufletului uman, este necorporală.<sup>108</sup> Tabernacolul îi oferea Sfântului Grigorie de Nyssa oportunitatea de a explica functiile diferitelor cete de îngeri.<sup>109</sup>

Natura umană, la început a fost unitară si nemuritoare,<sup>110</sup> dar ea a căzut în păcat.<sup>111</sup> În timpul neascultării omului față de voia lui Dumnezeu, în jurul naturii umane s-a instalat un „*invelis mort si pământesc de piele*” cunoscut si sub numele de „*hainele de piele*.”<sup>112</sup> Ca urmare omenirea este dominată acum de mortalitate si patimi. Trupul, odată ce a primit o miscare în jos, continuă în acea directie, în timp ce sufletul, necorporal si usor, dacă nu este stânjenit se ridică spre Dumnezeu.<sup>113</sup>

Conform Sfântului Grigorie de Nyssa există trei părți ale sufletului: rationalul, spiritualul si instinctualul. Partea instinctuală a sufletului este plină de dorinte pătimate si nu este niciodată satisfăcută.<sup>114</sup> Cu toate acestea nici una dintre aceste părți nu este în întregime rea. Pentru buna functionare a sufletului partea ratională trebuie să controleze si să păstreze pe cea instinctuală si spirituală împreună, arătându-le directia spre care să se îndrepte.<sup>115</sup> Îndemnurile morale ale tratatului accentuează în mod repetat necesitatea ca partea ratională a sufletului să oprească si să se controleze patimile. „*Toate miscările sufletului nostru sunt păstorite.. de către vointa ratiunii conducătoare.*”<sup>116</sup>

Un loc aparte în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa din „*Despre viata lui Moise*” îl ocupă liberul arbitru. „*Theoria*” acestui tratat începe cu învățătura că noi suntem într-o oarecare măsură proprii nostri părinti

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>107</sup> *Ibidem*, pp.48,47.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp.79-80.

<sup>110</sup> *Ibidem*, pp.87-88.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp.57,62.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 41.

„dându-ne nastere nouă însine prin propria noastră alegere liberă în conformitate cu orice ne dorim.”<sup>117</sup> De la căderea în păcat, fiecare individ este asezat între un înger desemnat de providenta divină să-l ajute și un demon care încearcă să-l corupă în acțiunile sale.<sup>118</sup> Plasat între acești doi concurenți, omul alege pe care să-l urmeze și căruia îi se alătură.<sup>119</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa este nevoit să acorde o atenție deosebită și unui al element major al viziunii sale: împietrirea inimii lui Faraon de către Dumnezeu.<sup>120</sup> El insistă asupra faptului că îndepărtarea inițială de Dumnezeu aparține omului, iar Dumnezeu exercită asupra omului aceleasi influente care înclină pe unii oameni într-o direcție, iar pe alții în alta. „Noi oamenii avem în noi însine în propria noastră natură și prin propria noastră alegere, cauzele luminii sau ale întunericului, din momentul în care ne orientăm noi însine spre cea în care dorim să fim.”<sup>121</sup> „Deci dacă în acelasi loc unul suferă răul, iar altul nu, în fiecare se arată deosebirea în folosirea libertății, de pe urma căreia îi vine ceea ce îi se potriveste. De aici e vădit că nici un rău nu poate lua ființa fără voința noastră liberă.”<sup>122</sup>

În legătură cu această subliniere, activitatea divină este văzută ca o colaborare care vine să asiste sufletul ce a făcut prima mișcare spre virtute. De aceea, Duhul Sfânt conduce spre virtute pe cei care sunt vrednici.<sup>123</sup> „Căci cu adevărat sprijinul pe care Dumnezeu îl dă naturii noastre este pregătit acelora care trăiesc pe deplin viața în virtute.”<sup>124</sup> Urmând tradiției creștine, Sfântul Grigorie de Nyssa consideră trecerea prin Marea Rosie un „tip al Botezului.”<sup>125</sup> În același timp consecvent învățăturii sale despre mântuire, Sfântul Grigorie de Nyssa vede Botezul în primul rând ca pe o victorie asupra forțelor răului. Cei care au fost în sclavia păcatului și a morții au omorât pe diavol cufundându-

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 47-48.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 40-41.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 52-55.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 62-63.

l în apa cea sfântită. Prin „*Botezul mântuirii*” patimile sunt omorâte, iar apa sfântită a Botezului aduce moartea dusmanului și viata noului „*prieten*” al lui Dumnezeu. Dar Sfântul Grigorie este constient că în apa Botezului nu are loc o transformare magică. O bună parte din discutiia pe marginea acestui subiect se multumeste să arate incompatibilitatea de a permite „*armatei egiptene*” (patimilor) de a urma pe cineva în timpul vietii după eliberarea sa prin Botez. În altă parte el avertizează că patimile rămân totuși în cei credincioși.<sup>126</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa se referă la aceia care primesc Botezul ca fiind „*cei care își spală stigmatetele păcatelor*”, „*cei care administreză harul*” și „*cei care sunt părtași la darul cel liber*.”<sup>127</sup>

Apocatastaza sau întoarcerea tuturor lucrurilor la Dumnezeu este clar susținută în acest tratat. Astfel întoarcerea luminii după trei zile de întuneric asupra Egiptului este interpretată drept „*restaurarea finală care se asteaptă să aibă loc mai târziu în împărăția cerurilor acelor care au suferit condamnarea în Gheena*.”<sup>128</sup> Pedeapsa cu focul este adevărată pentru aceia care îi imită pe egipteni în modul lor de viață,<sup>129</sup> dar ea nu va fi vesnică. Moise stând cu mâinile întinse reprezintă „*vindecarea durerii și izbăvirea de pedepsă*.”<sup>130</sup>

Caracteristic pentru operele târzii ale Sfântului Grigorie de Nyssa este faptul că el dă o motivare scripturistică doctrinei sale spirituale. Nu doar întregul tratat „*Despre viața lui Moise*” este bazat pe relatarea spirituală și interpretările spirituale primesc o bază scripturistică unde este posibil. Frecvențele citate scripturistice confirmă acest fapt. În Introducere, Părintele Capadocian spune: „*Cred că e bine pentru mine să folosesc Scriptura ca și consilier în această privință*.”<sup>131</sup> Profetii și Apostolii sunt instrumentele Duhului, vestind mai departe mesajul divin.<sup>132</sup> Tratatul abundă în astfel de afirmații despre natura divină a Sfintei

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 71.

Scripturi. Duhul Sfânt care a inspirat Sfânta Scriptură trebuie să conducă și la interpretarea ei.<sup>133</sup>

Indicatiile despre viața Bisericii din vremea aceea, prin natura însăși a tratatului sunt rare dar revelatoare. Sfântul Grigorie de Nyssa scria în timpul acela despre triumful asupra idolatriei și reflectă asupra numeroaselor convertiri din secolul al IV-lea.<sup>134</sup> El stia, de asemenea, că mulți dintre prozeliti nu au păstrat credința curată dezvoltându-și caracterul creștin pe care l-au dobândit. „*Multi dintre cei care ... s-au identificat ei însși cu Evanghelia sunt astăzi încă amenințați de diavol prin atacurile succesive ale ispitelor.*”<sup>135</sup>

Sfântul Grigorie de Nyssa reflectă și asupra ereziilor care au contestat doctrina Bisericii în secolul al IV-lea.<sup>136</sup> El vedea ca o soluție retragerea și fuga de controverse în Biserică, atunci când cei ce respingeau „*regula de credință*” erau la putere.

Marele ierarh Capadocian a fost de asemenea conștient de poziția sa de influență și vedea demnitatea episcopală în termeni părintești.<sup>137</sup> Predecesorii săi sunt numiți „*Părinti*”,<sup>138</sup> iar acolo unde învățătura scripturistică, nu este explicită „*traditia Părinților se îngrijește de o garanție demnă de crezare a doctrinei.*”<sup>139</sup>

Sfântul Grigorie de Nyssa meditează și asupra ereziilor care au contestat demnitatea preotească în Biserică. El arată că nu toți oamenii trebuie să aibă încredere în ei însși înainte de a primi Tainele ci trebuie să aleagă câteva persoane vrednice să primească lucrurile divine și să-i învețe.<sup>140</sup> Fuga lui Moise în tinutul Madian și întoarcerea sa cu un mesaj de eliberare arată „*că faptul de a nu fi fost înzestrat el însuși cu acest fel de pregătire spirituală de a instrui multimea, nu putea să-i permită să le vorbească oamenilor.*”<sup>141</sup> În mai multe rânduri Sfântul Grigorie de

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>135</sup> *Ibidem*, pp. 49.63.

<sup>136</sup> *Ibidem*, pp. 41, 71-72, 88.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 49.

Nyssa observă că se pot vedea oameni egoiști și ambicioși arogându-și pentru ei treptele ierarhiei divine.<sup>142</sup> Ei caută o viață de lux și nu respectă disciplina preotească.<sup>143</sup> El are multe de spus față de îndrăzneala celor pe care îi consideră nevrednici de preotie, iar remarcile sale par să reflecte propriile sale experiențe cu astfel de oameni.<sup>144</sup>

Considerațiile făcute asupra tabernacolului<sup>145</sup> îi oferă Sfântului Grigorie ocazia de a vorbi despre structura Bisericii. Stâlpii Bisericii sunt Apostolii, învățătorii și profetii care au adus lumina Evangheliei la oameni. În Biserică jertfa de laudă și tămâierea rugăciunii sunt oferite zilnic lui Dumnezeu. Spălătorii tabernacolului sunt cei care administrează Botezul, iar curțile care legate între ele împrejmuesc locul reprezintă armonia, dragostea și pacea celor care cred. Biserica este în mod deosebit înfrumusetată prin modul de viață ascetic simbolizat prin pielea vopsită în roșu și tesăturile din pânză cu care este împodobit cortul.

Se remarcă faptul că fiecare personaj al Vechiului Testament, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa devine un model de virtute.<sup>146</sup> Avraam este descris în „*Contra lui Eunomie*” în termeni foarte similari cu cei aplicați lui Moise.<sup>147</sup> Chemarea lui Avraam și mutarea sa în Canaan nu a fost o simplă călătorie spațială deoarece el și-a depășit propriile sale posibilități umane pentru a se apropia de Dumnezeu. El a lăsat în urmă sa toate percepțiile simțuale și a ajuns prin credință la cunoașterea faptului că Dumnezeu este mai mare și mai sublim decât orice dovadă prin care El ar putea fi cunoscut.

<sup>a</sup>și evenimentele din viața lui Moise sunt considerate ca modele de virtute în operele Sfântului Grigorie de Nyssa.<sup>148</sup> Într-una din cele mai semnificative pasaje ale tratatului, Sfântul Grigorie aduce împreună trei stadii ale experienței divine a lui Moise: „*Manifestarea lui Dumnezeu către marele Moise a început cu lumina, după aceea Dumnezeu i-a*

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>145</sup> *Ibidem*, pp. 80-81.

<sup>146</sup> Jean Danielou, *op.cit.*, p. 269

<sup>147</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, P.G. 45, col. 940A-941B

<sup>148</sup> Jean Danielou, *op.cit.*, p. 269 s.u.



*vorbit dintr-un nor, iar apoi când Moise a devenit mai extaziat și îndreptat, el a văzut pe Dumnezeu în întuneric.* ”<sup>149</sup>

Urcusul niciodată terminat în cunoasterea lui Dumnezeu este totodată un urcus niciodată terminat în desăvârșire sau bine, căci fiinta lui Dumnezeu cea nemărginită echivalează cu Binele nemărginit și în fiinta noastră e sădită setea spre această nemărginire în bine pe care nu o putem cuprinde niciodată căci aceasta ar însemna să punem niste margini binelui pe care l-am putea ajunge. Desăvârșirea ca înaintare în binele personal nesfârșit – căci binele nu poate fi decât personal – e deci și o mereu neatinsă desăvârșire a noastră care ne cere să nu oprim niciodată înaintarea în ea, pentru că orice oprire înseamnă o împăcare cu contrariul ei sau cu răul.

---

<sup>149</sup> Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, P.G. 44, col 1000C. Cele trei evenimente la care face referire episcopul Nyssei au fost identificate diferit: 1) Exod 19,18 sau 3,2; 2) Exod 20,21 sau 24,15-18 și 3) Exod 24,15-18 sau 20,21. Dacă se ia în considerare primul set de citate biblice, atunci Sf. Grigorie are diferite afirmații făcute în legătură cu Teofania de pe Muntele Sinai. Dificultatea constă în faptul că în Septuaginta întunericul este menționat în cap. 20,21, iar norul în cap. 24,18 astfel că ordinea prezentată este greșită. Dacă se încearcă identificarea a trei evenimente separate, găsirea celui de-al treilea, încă este o problemă și aceasta poate fi cea mai importantă pentru Sf. Grigorie. Fără să facă referire la textul din „Cântarea Cântărilor”, Dorothy Emmet, *op.cit.*, p. 43 urmându-l pe Jean Danielou, *Platonisme et Theologie Mystique. Doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1953, pp. 17-23 propune trei stadii ale vieții spirituale conform „*Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*”: 1) purificarea și iluminarea – rugul de foc cel nemistuit; 2) înstrăinarea de lume – trecerea prin nor în traversarea desertului; 3) intrarea în întunericul de pe Muntele Sinai. Dacă comparăm textele omonime din „*Omilii la Cântarea Cântărilor*” cu cele din „*Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*” vom putea identifica „*lumina*” cu rugul de foc cel nemistuit „*norul*” este Teofania de pe Muntele Sinai (luând versetele 20-24 ca un întreg) iar „*întunericul*” este vederea „*spatei*” lui Dumnezeu în timp ce mâna Sa umbrește pe Moise în despăcătura stâncii (Exod 33,20-33). Deși cuvântul „*întuneric*” nu apare în cel din urmă, aceasta poate fi interpretarea Sf. Grigorie

Pr. dr. Cristian Tia

## Mutatii de paradigmă în atitudinea față de religiile necrestine. Elemente de teologie a misiunii occidentale contemporane

Problema atitudinii și a raportului creștinilor cu religiile lumii este esențială pentru misiologia contemporană occidentală, ea constituind, de altfel, o problemă specială pe tot parcursul istoriei ecleziiale, dintru început și până în epoca modernă; în timpurile noastre a dobândit o importanță fără precedent.<sup>1</sup> Un mare număr de teologi occidentali cere „*o schimbare a paradigmei în atitudinea față de religiile necrestine*”.<sup>2</sup>

Trei sunt soluțiile principale propuse de Teologia Creștină a Religiilor<sup>3</sup> pentru înțelegerea relației creștinismului cu celelalte religii și pentru

<sup>1</sup> În occident a existat un timp în care religiile orientale erau accesibile doar aceluia care erau capabili să citească în sanscrită sau în pali și s-a deplasat în continente îndepărtate. Astăzi cea mai mare parte a bibliotecilor publice conține traduceri ale *Bhagavad Gitei* indu sau colecția de învățături budiste *Dhammapada*. Pentru a întâlni indu nu mai este necesar să te deplasezi pe malurile râului sacru Gange. Pluralismul religios este în mod inevitabil parte a panoramei atât a Estului cât și a Vestului, precum și a națiunilor Lumii a Treia și a Patra.

<sup>2</sup> Volumele, alcătuite de diferiți autori, intitulate: *L'unicita' cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni* (ed. John Hick și Paul F. Knitter) ed. Cittadella, Assisi, 1994, *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicita' cristiana riesaminata* (ed. Gavin D'Costa), ed. Cittadella, Assisi, 1994, constituie în acest sens o irezistibilă provocare.

<sup>3</sup> „Disciplina „Teologia (creștină a) Religiilor” (T.C.R.), născută din preocuparea teologilor de a rezolva problemele ce se nasc într-un mediu pluralist din punct de vedere religios, își formulează reflexiile în lumina credinței creștine, bazându-se pe izvoarele revelației divine creștine și judecând validitatea obiectivelor religioase ale altor religii. Această disciplină teologică se diferențiază de *Filozofia religiilor*, care oferă judecăți valorice asupra altor religii în lumina rațiunii naturale și nu în lumina credinței creștine. A existat chiar propunerea unei Teologii Universale a Religiilor ne-creștine, aplicabile tuturor religiilor, înțeleasă ca reflexie sistematică care să includă toate religiile, subliniind aspectele comune

rezolvarea tensiunii existente între cele *două axiome crestine fundamentale*: a) Mântuirea se realizează doar prin Iisus Hristos; b) Dumnezeu vrea mântuirea tuturor oamenilor.

Solutia *exclusivistă (1)* (ce dovedeste adeseori o cunoaștere și o experiență a lui Dumnezeu limitată doar la credința creștină), postulează o precară viziune asupra lui Dumnezeu și o infimă valoare mântuitoare în celelalte religii. Insistă asupra ideii că mântuirea vine doar de la Dumnezeu, prin Iisus Hristos, ignorând complet axioma a doua. Solutia *inclusivistă (2)*, admitând că există și în alte religii o sinceră cunoaștere și experiență a lui Dumnezeu, susține totuși că plenitudinea acestei cunoașteri și experiențe se află doar în creștinism. Această poziție acceptă axioma voinței de mântuire universală a lui Dumnezeu și pe aceea că mântuirea vine doar de la Dumnezeu, prin Iisus Hristos, în Biserică, recunoscând simultan valoarea altor religii și importanța decisivă a lui Hristos în istoria mântuirii. Solutia *pluralistă* este considerată o „revoluție copernicană” în atitudinea teologică creștină față de alte religii, întrucât admite că toate religiile sunt în mod egal, căi mântuitoare ale unicului Dumnezeu.

Paul Knitter<sup>4</sup>, observă că cea mai mare parte a istoriei umanității este dominată de două atitudini fundamentale: atitudinea „*conservatoare*”, *exclusivistă*, care consideră posibilă mântuirea doar „în Hristos”, negând existența unor autentice valori altundeva decât în creștinism. A doua atitudine, „*liberală*”, *inclusivistă*, recunoaște bogăția spirituală a altor credințe, considerând-o însă rezultatul operei mântuitoare a lui Hristos, și necesitând să fie orientată spre plenitudinea care există în El.

Perspectiva catolică asupra dimensiunii absolute a creștinismului distinge trei principale tendințe: prima, vede în creștinism *împlinirea și recapitularea tuturor religiilor* (Jean Daniélou, De Lubac, Hans Urs

---

(Leonard Swidler). T.C.R este în schimb mai mult decât aceasta: ea este o reflexie sistematică asupra propriei credințe *în ceea ce are ea specific și unic*, și deci nu doar în elementele ei comune cu alte credințe”, cfr. Mariasusai Dhavamony, *Teologia delle religioni. Riflessione sistematica per una comprensione cristiana delle religioni*, ed. San Paolo, Milano, 1997, p. 31.

<sup>4</sup> Paul Knitter, *Per una teologia della liberazione delle religioni*, în *L'unicità cristiana: un mito?*, p. 313-347.

von Balyhasar). În această optică, celelalte religii<sup>5</sup> *nu sunt mijloace de mântuire, ci momente de asteptare, trepte sau faze ale pregătirii evanghelice pentru primirea lui Hristos* a cărei prezentă rămâne însă tainică, relevându-se deplin doar în creștinism. Trebuie să identificăm și să purificăm valorile care le găsim în aceste religii, care astfel își vor găsi împlinirea perfectă în creștinism.

A doua tendință din teologia catolică este reprezentată de așa-numita „*teologie a istoriei mântuirii*”, potrivit căreia religiile sunt expresii ale istoriei generale a mântuirii, pentru că „prin ele însele sunt mijlocitoare ale mântuirii”, legitimate și în mod pozitiv dorite și folosite de Dumnezeu. Doar în momentul în care o persoană dobândește certitudinea caracterului absolut al creștinismului și devine conștientă de faptul că este unica cale a mântuirii, ea este obligată să urmeze credința creștină (K. Rahner, Schlette).

A treia tendință este aceea a *sacramentalității cosmice* (Y. Congar, E. Schillebeeckx), potrivit căreia religiile nu fac parte în mod deplin din istoria mântuirii, dar pot să constituie mijlociri ale mântuirii în virtutea dispozițiilor personale ale adeptilor lor. Când viața și opțiunile unei persoane umane sunt pozitive, constituind un răspuns afirmativ la chemarea lui Dumnezeu pe care o simte fiecare persoană în adâncul sufletului, atunci

---

<sup>5</sup> „Pentru un dialog inter-religios deschis, unii au propus o proclamare teo-centrică a împărăției lui Dumnezeu, ca exprimată în misiunea și auto-comprensiunea lui Iisus istoric. Împărăția lui Dumnezeu este în mod evident tema centrală a prediciei lui Mântuitorului, El începându-și misiunea vestind Evanghelia care este vestea cea bună, că Împărăția s-a apropiat și este deja chiar prezentă. Prin dialogul cu alte religii, și colaborând cu ele, am construit împărăția lui Dumnezeu și realizăm astfel misiunea lui Hristos. O astfel de poziție este de nesustinut din punct de vedere teologic. Iisus credea că împărăția este deja prezentă în El, și în activitatea Lui, prezentă într-un „mister” (Marcu 4,11), dar nu era încă în mod real și dinamic prezentă. „Misterul” „eshatologiei realizate” și al activității mesianice a lui Iisus sunt același lucru. În activitatea, moarte și învierea Lui, împărăția lui Dumnezeu este deja venită. Proclamarea lui Iisus era: „timpul s-a împlinit, împărăția deja a venit, convertiți-vă și credeți. Vestea bună a Evangheliei nu era deci doar un program pentru dezvoltarea sau eliberarea umană, pentru realizarea păcii și a dreptății, ci proclamarea unui act al lui Dumnezeu în Iisus Hristos, ca Mântuitor universal al umanității. *Religiile lumii sunt orientate spre împărăția lui Dumnezeu prin realizarea parțială a mesajului mântuitor al Evangheliei*, și drept urmare, sunt orientate și spre Biserica și spre taină împărăției lui Dumnezeu”, cfr. Sebastian KAROTEMPREL, *Seguire Cristo nella missione. Manuale di Missiologia*, Ed. San Paolo, Milano, 1996, p. 298.

întreaga realitate creată (inclusiv organizatiile social-religioase necrestine) poate deveni pentru el „semn” al prezentei lui Dumnezeu în lume și o constientizare a invitației lui Dumnezeu de a urma calea mântuirii.

Toate aceste trei poziții teologice („inclusiviste”), au ca bază comună recunoașterea *caracterul normativ al hristologiei creștine în lectura teologică a realităților necrestine*. Putem deci - din perspectiva Teologiei Creștine a Religiiilor - articula în trei teze discursul teologic de până acum: a) Iisus Hristos este unicul mijlocitor al mântuirii dorite de Dumnezeu pentru întreaga umanitate; b) Biserica își desfășoară activitatea ei sacramentală într-o asemenea manieră, încât este necesar să aparții acesteia (într-un mod sau altul) pentru a dobândi mântuirea; c) întrucât istoria mântuirii este unică, Hristos trebuie să aibă un raport cu celelalte religii.

Toate aceste trei teze „inclusiviste” comportă o serie de dificultăți din punct de vedere teologic și pastoral, asupra cărora nu ne vom opri. Trebuie în schimb să subliniem că există o diferență fundamentală între istoria generală a mântuirii și cea specială, realizată în Hristos. Istoria generală a mântuirii nu este creștină, ci este doar destinată a deveni astfel, și deci nu relevă iconomia misterului lui Hristos ascuns dintru început în Dumnezeu (Efeseni 3,9), chiar dacă este orientată în mod decisiv spre Hristos. Umanitatea se zbate în ignoranță, dar simultan este provocată de revelația creștină și este interpelată de istoria specială a mântuirii (Faptele Apostolilor 17,30), fapt demonstrat în „istoria” mondială a religiilor, de patosul cu care umanitatea, indiferent de timp și de spațiu, își caută mântuirea.

Chestiunile ridicate de pluraliști merg la inima teologiei și practicii creștine. Doctrina despre Dumnezeu, centrată pe Întrupare, este pusă în discuție în diferite moduri. Acesta este motivul pentru care menționăm trei studii care au Sfânta Treime ca punct de plecare pentru o reflexie creștină asupra diversității religioase: Rowan Williams, *Trinita' e pluralismo*, Gavin D'Costa, *Cristo, Trinit' e pluralit' religiosa*, Christoph Schwobel, *Particolarita', universalita' e religioni*.

Tema locului *lui Hristos într-o lume pluralistă din punct de vedere religios* este în centrul dezbaterilor teologice contemporane. Volumul îngrijit de Gavin D'Costa *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicita' cristiana riesaminata* (ed. Citadella, Assisi, 1994) este de referință în problematica noastră.<sup>6</sup> Această carte<sup>7</sup> constituie un dialog serios în interiorul comunității creștine asupra dezbătutei probleme a teologiei religiilor.<sup>8</sup> Colaboratorii vin din diferite confesiuni creștine, din

<sup>6</sup> Subtitlul *Mitul unicității creștine* face referință în mod intenționat la o precedentă carte publicată de John Hick, *Mitul Dumnezeului întrupat*, în care doctrina tradițională a întrupării este pusă în discuție cu motivații mai mult sau mai puțin valide. Primele cinci studii ale părții a doua înfruntă chestiuni hristologice, sugerând în moduri diferite că semnificația definitivă a lui Hristos este hotărâtă și că, de fapt, o orientare hristologică în tratarea chestiunii celorlalte religii desfundă străzi importante și creative. A treia serie de studii înfruntă chestiuni ermeneutice și epistemologice ridicate de pluraliști. Prezentul volum încearcă să înfrunte aceste chestiuni arătând că pluralismul astfel cum este definit în cartea *L'unicita' cristiana: un mito?...* nu este unica opțiune posibilă pentru creștinism în era modernă.

<sup>7</sup> „Împărțirea în două mari grupuri de teologi a autorilor acestui volum nu corespunde *apartenetelor ecleziale*. Aceasta explică de ce atât în primul grup cât și în al doilea, teologi de diferite denominațiuni creștine apără împreună aceleași teze ale altor teologi din propriile lor comunități, lucru ce denotă faptul că unii teologi nu sunt suficient de reprezentativi pentru poziția bisericilor lor, și deci nu beneficiază de o unanimă acceptare în comunitățile lor. Aspectul pozitiv este că se realizează o *comuniune ecumenică concretă* între acestia. În înfruntarea problematicii noastre sunt anulate diviziunile dintre biserici și se evoluează în direcția unei comuniuni între teologi de diferite proveniențe. Acesta este unul din fructele pozitive ale dezbaterii impuse de dialogul inter-religios”, cfr. Carlo Molari, *Le ragioni dell'universalità' cristiana*, p. 13.

<sup>8</sup> „Aceste probleme vizează chestiuni interne ale creștinismului privitoare la natura relativității istorice, evidența Noului Testament, coerența Conciliului din Calcedon, natura lui Dumnezeu și multe alte chestiuni anexe. Sunt implicate și chestiuni inter-religioase, întrucât revendicări analoge și uneori conflictuale de unicitate vin avansate și de alte religii. În plus de aceasta, multe implicații ale revendicărilor de unicitate ar fi considerate inacceptabile în consecințele lor din cauza atitudinii creștine față de alte religii. Revendicările creștine privitoare la unicitate sunt coerente și iluminatoare pentru a da un sens pluralismului religios? Se pot avansa aceste revendicări pretinzând în același timp de a asculta ceea ce zic în acest sens celelalte alte religii? Aceste revendicări constituie poate continutul Vestii Bune încredințată creștinilor? Cu nuanțe diferite, colaboratorii acestui volum răspund pozitiv la aceste întrebări. Cititorul va putea să-și facă o idee despre multe feluri posibile de a susține și interpreta aceste revendicări și cum ele iluminează întâlnirea creștinismului cu religiile lumii. De aceea acest volum vrea să ia în obiectiv unicitatea creștină”. *Ibidem*, p. 16.

diferite părți ale lumii, cu o gamă de specializări și experiențe diversificate. Sunt filosofi, teologi, indologi, sociologi și specialiști în ermeneutică, uniți de o diferențiată insatisfacție pentru proiectul teologic pluralist așa cum vine conturat și definit în colecția de studii științifice *L'unicita' cristiana: un mit? Per una teologia pluralista delle religioni* (editie îngrijită de John Hick și Paul F. Knitter), ed. Cittadela, Assisi, 1994.

Unii cercetători au fost nesatisfăcuți de terminologia utilizată în dezbateră teologică (precum *exclusivism*, *inclusivism*, *pluralism*), în timp ce alți specialiști se identifică cu aceste poziții. Într-un anumit sens, toate religiile sunt unice, întrucât ele sunt diferite una de alta, fiecare avându-și propria istorie, textele sacre proprii, practicile specifice, credințele particulare etc. Unicitatea la acest nivel nu prezintă nici o problemă și este indiscutabilă. Dificultățile apar la nivel teologic, unde sunt avansate revendicări, de exemplu privitor la ***definitivitatea și normativitatea revelației lui Dumnezeu în Hristos***.

Câteva cuvinte se impun asupra conceptului de „pluralism teologic”. Nu se poate nega realitatea pluralismului religios, din istorie și din contemporaneitate. Discutabilă este în schimb legitimitatea unei „teologii pluraliste” în termenii propuși de unii specialiști (precum autorii volumului *L'unicita' cristiana: un mito?...*). Trebuie subliniat faptul că o „teologie pluralistă” nu este o interpretare potrivită a pluralismului religios, dat fiind faptul că teologia pluralistă, paradoxal, pare adeseori să împiedice în loc să favorizeze o recunoaștere adecvată a pluralismului religios, în ciuda intenției ei.

Unitatea volumului *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicita' cristiana riesaminata*, nu se bazează pe o insatisfacție negativă și critică, ci pe ***tentativa de a propune comunității creștine un mod alternativ de a înfrunța chestiunile ridicate***. Acest volum poate fi utilizat ca text complementar și echilibrant al volumului *L'unicita' cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, pentru cei care sunt interesați de dezbateră și pentru creștinii care în biserici și universități doresc să cunoască mai aprofundat multiforma dezbateră privitoare la semnificatia altor religii în teologia creștină.

Chestiunea pluralismului religios poate fi înfruntată din perspectiva doctrinei trinitare despre Dumnezeu, element central pentru creștinismul

traditional. Rowan Williams<sup>9</sup> scrie un studiu de apreciere<sup>10</sup>, chiar dacă nu lipsit de critici, privitor la contribuția trinitară a lui Panikkar la dezbateri. El reține că doar Panikkar dintre colaboratorii volumului *L'unicita' cristiana. Un mito?* furnizează ideile călăuzitoare pentru ***o autentică teologie a angajării inter-religioase***. Meritul principal îi revine concepției lui Panikkar<sup>11</sup>, pentru care misterul Sfintei Treimi furnizează fundamentele ultime ale pluralismului, întrucât logosul și spiritul, concretul și universalul, rămân în tensiune până în eshaton. Pentru acesta, „***plenitudinea lui Hristos trebuie să fie permanent re-descoperită; ea nu este prezentată într-un anumit model conceptual cu pretenții de exhaustivitate***”. Deci, până la sfârșitul istoriei, nu putem spune cu precizie tot ceea ce s-ar putea spune despre Logos. William îl mai admiră pe Panikkar atunci când acesta dezaprobă pluralismul liberal, tocmai pentru că forma pluralismului lui Panikkar este fundamentată pe centrul teologiei și practicii creștine și mai puțin pe bazele externe ale unei concrete comunități religioase.

Williams întreprinde o dublă tentativă. Înainte de toate, dezvoltă și aprofundează unele idei implicite propuse de Panikkar. În al doilea rând, făcând aceasta, comentează în mod critic câteva carente ale lui Panikkar, prezentând astfel propria sa manieră de a se raporta la orientările trinitare ale lui Panikkar. Williams relevă importanța atenției la procesul istoric, întrucât limbajul trinitar „s-a cristalizat” în legătură cu diferențele materiale și temporale ale persoanelor trinitare și cu unitatea lor internă în jurul lui Iisus Hristos. Fără această perspectivă istorică, *echilibrul între unitate și pluralitate, atât de crucială pentru Panikkar ar fi fost în pericol de prăbusire*. Williams examinează și logica dialogului în interiorul acestei structuri. Panikkar poate nu pune în relief „responsabilitatea critică a mărturiei creștine... în raport cu tradițiile pe care le întălneste”. După o

<sup>9</sup> A studiat teologia la Cambridge, a făcut cercetări de filosofie și teologie la Oxford și a predat în India și Statele Unite. Este titularul catedrei Lady Margaret de teologie din Oxford, preot anglican, și membru al Comisiei Anglicane de Teologie și Doctrină. Studiază chestiuni privitoare la raportul dintre Hristos și cultură. Între operele lui cele mai recente amintim *Arius: Heresy and Tradition*. Este îngrijitorul lucrării *The Making of Orthodoxy*.

<sup>10</sup> Rowan Williams, *Trinita e pluralismo*, în *op. cit.*, p. 65-83.

<sup>11</sup> Cfr. Raimundo Panikkar, *Il Giordano, il Tevere e il Gange*, în *L'unicita' cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni* (a cura di John Hick și Paul F. Knitter), ed. Cittadela, Assisi, 1994, p. 227-250.



discutie bogată în nuanțe el concluzionează că „intenta creștină în întâlnirea dintre credințe este aceea de **a le invita să regăsească aici, în naratiunea și în practica lui Iisus și a comunității Sale, ceea ce fortifică și ancorează speranța umană**, nu neapărat în forma „împlinirii aspirațiilor lor”, sau a „perfecționării celor mai înalte idealuri ale lor”, ci ca o forță uriasă ce poate unifica o întreagă serie de eforturi pentru integritate umană fără a nega sau „coloniza” istoria și exprimarea lor proprie de până acum”. Această interacțiune permite o matură critică a creștinismului în urma căreia creștinii au foarte multe de învățat. Williams afirmă că mărturia și auto-perceperea creștinilor nu pot să aibă loc în afara contextului de conversație cu acea care stau în afara bisericii – și aici dialogul inter-religios este fundamental pentru existența creștină.

Gavin D’Costa<sup>12</sup> propune cinci teze<sup>13</sup> în care examinează diferențele care prin care doctrina despre Sfânta Treime poate să ilumineze și să fundamenteze cărarea dintre pluralism și exclusivism. În prima dintre tezele sale D’Costa susține că Sfânta Treime protejează de pluralism și de exclusivism întrucât ea reconciliază într-o manieră satisfăcătoare **particularitatea lui Hristos cu universalitatea harului lui Dumnezeu**. Exclusivismul tinde să se oprească brusc la prima, iar pluralismul, în diferite moduri, o pune în evidență pe a doua, dar nu poate să o justifice și să o fundamenteze într-o manieră adecvată pe nici o revelație specială pentru că aceasta ar constitui un privilegiu ilegal. D’Costa apoi susține că **Duhul Sfânt a fost întotdeauna conceput în principala tradiție a Bisericii ca agent activ al creației și în istorie**, iar prin intermediul acțiunii Duhului Sfânt noi suntem călăuziți la o înțelegere tot mai profundă și mai intimă a lui Dumnezeu în Hristos. Dacă religiile sunt considerate ca părți ale actualei istorii a umanității, atunci această doctrină are semnificative interpretări. D’Costa dezvoltă argumentarea sa pentru a

---

<sup>12</sup> Laic catolic, a studiat la Universitatea din Birmingham și la Cambridge. Actualmente este cercetător-sef la West London Institute of Higher Education. Sruțiile sale se înscriu în aria disciplinei „Teologia Religiilor”: *Theology and Religious Pluralism*; John Hick’s *Theology of Religions: A Critical Evaluation*. Este membru al British Council of Churches Committee for Relation with People of Other Faith, și al Comitetului Romano-Catolic pentru alte Credințe (Anglia și Gales).

<sup>13</sup> Gavin D’Costa, *Cristo, Trinita’ e pluralita’ religiosa*, în *op. cit.*, p. 84-103.

demonstra că *normativitatea lui Hristos* (și aceea a unei Sfinte Treimi relationale) conduce la o formă normativă de viață modelată de o iubire crucificată, slujitoare și comunitară, care se auto-dăruiește. Această formă de viață are implicații atât structurale cât și personale. Aici, susține el, stă precaritatea și sărăcia strategiilor de eliberare propuse de pluraliști: de fapt, cum se mai poate vorbi de „Împărăție”, sau de „dreptatea” ei în interiorul creștinismului, fără referire la Hristos, la Dumnezeu și la Duhul Sfânt? Calea practică nu poate evita relația dialectică și importanta doctrinei.

Teza finală a lui D’Costa este aceea că dacă Biserica este un subiect la judecata Duhului Sfânt, și dacă Duhul Sfânt este activ în religiile lumii (într-o manieră care nu se poate specifica a priori) atunci religiile mondiale sunt vitale pentru fidelitatea creștină la propriile valori. În dezvoltarea acestui punct, D’Costa insistă asupra faptului că alteritatea necreștinului trebuie să fie protejată, creând aceea ce el numește un „spatiu narativ”. El scrie că „doctrina Duhului... furnizează spațiul narativ în care mărturiile persoanelor religiilor mondiale, cu cuvintele și cu vietilor lor, pot demasca ideologiile și practicile narative mutilate în interiorul comunităților creștine. Prin acest proces se ajunge la cunoașterea sfinteniei și opresiunii care au loc în interiorul altei tradiții și în creștinism. Nu este posibil să indicăm care poate să fie rezultatul diferitelor întâlniri, dar provocarea și promisiunile religiilor mondiale nu pot să fie ignorare de creștinii trinitari.<sup>14</sup>

Christoph Schwöbel<sup>15</sup> prezintă un studiu sistematic privitor la Sfânta Treime în teologia creștină ca mijloc de conservare a aspectelor particulare și universale ale creștinismului.<sup>16</sup> Toti trei autorii amintiți până acum reflectă de fapt această preocupare fundamentală. Schwöbel începe definind problemele născute atât din pluralism cât și din exclusivism. *Viziunea exclusivistă „pare să pună în evidentă caracteristicile*

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>15</sup> Christoph Schwöbel este profesor de Teologie sistematică la Colegiul Regal al Universității din Londra. Ultimele lui publicații privesc conceptul de Dumnezeu, eclesiologia în raport cu teologia dogmatică și etică. A scris diferite cărți în germană referitoare la teologul Martin Rade ale cărui opere le-a publicat în trei volume.

<sup>16</sup> Christoph Schwöbel, *Particolarita’, universalita’ e religioni. Per una teologia cristiana delle religioni*, în *op. cit.*, p. 104-130.

*proprii ale credinței creștine, dar simultan pune în discuție universalitatea acțiunii lui Dumnezeu pe care o proclamă*". Pe de altă parte, perspectiva pluralistă pare că „tinde să dezvolte o imagine a universalului din toate religiile care transcende religiile concrete” recunoscând particularități lor distinctive doar un penultim *status* preliminar. Schwöbel apoi susține că credința creștină se fundamentează pe unicitatea faptului că Dumnezeu s-a revelat în istoria lui Iisus Hristos, acțiune autentificată de Duhul Sfânt. Dezvoltarea teologiei trinitare a încercat să afirme că „Dumnezeu este realmente agent al reconcilierii și al mântuirii în Hristos, și Duhul dătător de viață, izvor al vieții și al adevărului în creație, este Dumnezeu egal în demnitate”. Lectia pe care Schwöbel o extrage de aici este că, în dialog, teologia creștină trebuie – dacă vrea să fie credincioasă ei înșiși – să încerce să evedentieze atât specificul ei fundamentat pe revelație, cât și pe acela al altor religii.

Totuși Schwöbel vrea să mai evedentieze universalitatea acțiunii lui Dumnezeu implicită în formulările trinitare. „Religiile trebuie să fie considerate răspunsuri umane la prezenta și acțiunea omnicomprensivă a lui Dumnezeu în istorie. El este activ în toate formele existentei create, fiind fundamentul ființei și al sensului și originea și finalitate oricărei împliniri”. Schwöbel apoi înfruntă chestiunea „absolutului” atât de capitală pentru dezbateră. Există un sens în care creștinismul nu poate să se revendice a fi „religia absolută”, deoarece „absolutul poate să fie considerat un atribut divin, care exprimă ceea ce teologia clasică numea *aseitas Dei*. Schwöbel susține că atunci când „absolutul” este revendicat pentru o ființă creată și finită, în favoarea unei institutii sau principiu, atunci „demonicul invadează viața religioasă”. În partea finală a studiului său, Schwöbel propune câteva reguli pentru dialog ce derivă din reflexiile trinitare și care au valoare doar pentru partenerul creștin al dialogului.

Hristologia creștină, la rândul ei, dă o serie de răspunsuri și formulează o serie de perspective la provocarea altor religii. M. M. Thomas<sup>17</sup> intră

<sup>17</sup> M. M. Thomas, a fost director al Institutului Creștin pentru Studiul Religiilor la Bangalore din 1962 în 1975, membru a nenumărate comisii în Consiliul Mondial al Bisericilor și președinte al Adunării Consiliului din 1975. a predat în Statele Unite la Andover Newton, Princeton și în Institutele Teologice South Methodist între 1980-1987. între publicațiile lui cele mai cunoscute amintim: *Acknowledged Christ of the Indian Renaissance; Toward a Theology of Contemporary Ecumenism* și *Risking Christ for Christ's Sake*.

în dezbatere pe baza nenumăratilor ani de experiență din India. El se fortează să formuleze o „*via media*” între ***calea agresivității coloniale*** atât de clar experimentată în contextul său indian de viață și aceea a pluralismului care se bazează pe ceea ce el numește o „stagnantă spiritualitate a-storică”, întâlnită în interiorul tradițiilor multor comunități creștine istorice ale Indiei.<sup>18</sup> Contribuția sa constă în sugerarea faptului că se pot explica în mod adecvat problemele pluralismului mediului indian dacă este luat Hristos ca bază de plecare pentru a analiza deplin pluralismul.<sup>19</sup>

El susține că, din punct de vedere istoric, ***rolul creștinismului*** chiar dacă nu fără ambiguități, ***a fost esențial și determinant pentru renasterea hinduismului***. Creștinii indieni au datoriat de a contribui la dezvoltarea noii Indii conturând o viziune a lui Hristos de Creator al unei „noi umanități”, o umanitate în care suferința, istoria și răul nu sunt ignorate ci luate în serios și transfigurate în Dumnezeu. Sub acest aspect, Thomas este de acord cu apelul lui Knitter la o bază eliberationistă a pluralismului religios, dar adaugă critică că „hristocentrismul este ceea ce pune în relație pe Dumnezeu, biserica și Împărăția, menținând intactă această relație. Thomas ia în calcul și părerile altor tradiții, atât religioase cât și seculare, și modul în care ele se deschid lui Hristos pentru a-și orienta propria formare. O credință hristocentrică s-ar putea găsi în afara bisericilor creștine, în aceia care chiar rămânând hindusi sau altceva, cred totuși în definitivitatea lui Hristos. Acesta este cazul lui O. Kandasamy, Chetty și Manilala Parekh. Viziunea creștinismului propusă de Thomas, dobândește un plus de vitalitate datorită amploarei universale invocate, fără de care creștinismul ar deveni din punct de vedere social și teologic neputincios. El ne amintește totuși că *exclusivismul, inclusivismul și pluralismul pot opera într-o poziție cu un centru hristocentric care exclude și rezistă la anumite forme ale răului incluzând și afirmând alte forme de viață care pot să nu se definească creștine, dar care totuși pretind „ochelari” hristocentrice pentru a fi recunoscute.*

<sup>18</sup> și până la un anumit punct, viziune prezentă și în volumul criticat de noi *L'unicita' cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, op. cit.

<sup>19</sup> M. M. Thomas, *Approccio umanista cristocentrico alle altre religioni nel contesto pluralista dell'India*, în op. cit., p. 131-150.

Francis Clooney<sup>20</sup>, indolog și teolog, afirmă că punctul fundamental de plecare al inițiativei pluraliste nu este nici corect, nici satisfăcător. Argumentarea lui este că **teologia creștină este biblică**: adică, **Biblia oferă structura interpretativă în cadrul căreia să ne trăim propria existență, și să înțelegem realitatea**.<sup>21</sup> În acest context întâlnirea cu textele religioase clasice precum *Tiruvaymoli* oferă ocazia pentru lectura și re-lectura Bibliei și a altor texte creștine în noul context al textelor ne-creștine”. În acest proces, suferă modificări atât lectura Bibliei cât și aceea a lui *Tiruvaymoli*. Opinia lui Clooney este că rezultatul acestei activități nu poate să fie sistematizat mai înainte de procesul real de lectură,

---

<sup>20</sup> Francis X. Clooney, este doctor în filosofie al Universității din Chicago din 1984, specialist în limbile și civilizația Asiei meridionale. A predat în Nepal pentru doi ani și a fost cercetător la Madras între 1982-1983. Actualmente este profesor asociat la Colegiul Boston și a publicat opera de referință *Thinking Rituality: Retrieving the Purva Mimsa of Jamini*, în colaborare cu Institutul indologic al Universității din Viena.

<sup>21</sup> „Într-adevăr, **Sfânta Scriptură nu poate fi neglijată în problema „religiilor”**. Distincția dintre istoria universală și cea specială a mântuirii, între prezenta providențial-mântuitoare a lui Dumnezeu și alianța Sa cu poporul său (Israel și Biserica), este realizată în cărțile Iona, Deuteronom, Isaia, și în mod special în Faptele Apostolilor, în Epistolele pauline și în prologul Evangheliei lui Ioan. Sfântul Apostol Pavel avertizează cu claritate că iudeii sunt vinovați înaintea lui Dumnezeu pentru a fi violat legea lui Moise (Romani 1, 17-32), iar neamurile păgâne erau la rândul lor învinovățite pentru a fi disprețuit cunoașterea lui Dumnezeu oferită și accesibilă prin Revelația naturală. Potrivit Scripturii, **căutarea lui Dumnezeu și relația omului cu El, constituie o dimensiune esențială, constitutivă, ontologic-umană, înscrisă în natura lui creată** „după chipul lui Dumnezeu”, independent de revelația pozitivă sau de alianța vetero-testamentară. Potrivit viziunii biblice a planului lui Dumnezeu, prin mijlocirea poporului ales, toate națiunile sunt chemate de unicul Dumnezeu pentru a forma un unic staul, un unic templu al lui Dumnezeu, un unic Trup al cărui Cap este Hristos. Spre acest sfârșit tinde în mod dinamic istoria mântuirii, Orice cercetător al Scripturii, recunoaște imediat o fenomenologie religioasă comună formelor de cultură locală, uneori, completamente umană. Idei și fapte precum *aliantă, profetie, lege divină, judecată universală, sacrificii expiatori, rugăciuni, locuri și obiecte sacre, adoratie și moralitate*, sunt comune - de exemplu - tradițiilor religioase ale Orientului. În centrul fenomenologiei religioase a Scripturii există o unică intervenție a lui Dumnezeu, în istoria lui Israel, și în evenimentul Hristos. Revelația și comunicarea lui Dumnezeu în istorie au loc prin intermediul fenomenologiei religioase umane, a formelor religioase și ale experiențelor contextuale, care se relevă ca **mijloace providențiale de auto-comunicare a lui Dumnezeu**, pregătitoare pentru primirea Evangheliei. cfr. Pietro Rossano, *Diaogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, ed. Paoline, Milano, 1993, p. 33.

și în exemplul său ilustrativ<sup>22</sup> arată multe noi perspective pe care acest proces le poate contura. Deci, unele chestiuni dilematice precum aceea dacă *Tiruvaymoli* este la fel de valid pe cât *Epistola către Galateni*, sunt înlocuite de următoarea: este diferită lectura *Epistolei către Galateni* după ce a fost citită *Tiruvaymoli*? Clooney poartă cu sine în dezbateri ***specificitatea orientalistului și al exegetului de nuanță***. Dar argumentarea lui la sfârșit conduce la o sinteză teologică. Acest proces de ermeneutică este mai bine înțeles într-o perspectivă inclusivistă deoarece el detaliază în mod suficient orientarea teologilor comparatiști: înscrierea lumii în textul biblic.

Întreaga perspectivă a lui Clooney poate să fie considerată o serioasă provocare la modul în care textele biblice sunt tratate în *L'unicita' cristiana: un mito?...*, adică într-o perspectivă răsturnată față de aceea a lui Clooney. El afirmă că această răsturnare de perspectivă generează și o lipsă de atenție riguroasă la revendicările altor texte religioase, determinând și „diminuarea limbajului ratiunii teologice și religioase în fața Misterului (lucru diferit de contemplatie)”. Indigenizarea textuală a lui Clooney are ceva în comun cu forma de indigenizare spirituală a teologului John B. Cobb asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează.

John B. Cobb<sup>23</sup> a fost angajat în dialogul creștin-budist pentru mulți ani, și el apelează la această experiență pentru a sugera o importantă alternativă la ceea ce el numește forma „esențialistă” a pluralismului autorilor volumului *L'unicita' cristiana: un mito?...* Ea comportă ***discutabila ipoteză istorică a unei esențe comune, pe care orice tradiție apoi o încarnează într-un fel sau în altul***. Cobb insistă asupra faptului că dialogul poate avansa doar dacă există convingerea că orice tradiție

---

<sup>22</sup> Francis X. Clooney, *Leggere il mondo in Cristo. Dal confronto all'inclusivismo*. În *op. cit.* p. 151-176.

<sup>23</sup> John B. Cobb jr. este titularul catedrei Ingraham la School of Theology din Claremont și al catedrei de religie Avery la Claremont Graduate School. Este director al Centrului de Studii de aici. Împreună cu Masao Abe a fost organizatorul întâlnirii teologice budisto-creștine și a fost primul președinte al Societății pentru Studii Budisto-creștine. A publicat numeroase cărți dintre care amintim: *Christ in a Pluralistic Age; Beyond Dialogue; Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*.

este unică în modul ei, și în multe cazuri, are scopuri diferite. Trebuie deci abandonată orice idee a unei unice norme sau esențe comune, potrivit căreia religiile ar putea fi analizate și judecate. Cobb apoi refuză să accepte și *relativismul conceptual*, care este adeseori prezentat ca o altă alternativă.

John B. Cobb<sup>24</sup> subliniază că dacă diferitele religii vor să înfrunte pluralismul, atunci nu trebuie să-și abandoneze propria normă; problema este înainte de toate cum norma lor poate să „se extindă prin deschiderea la gândirea normativă a altora”. El examinează pe scurt tradițiile indiene ale budismului și ale hinduismului identificând „o limitare în formele de deschidere care caracterizează tradițiile religioase indiene” pentru că acestea nu par deschise revendicărilor definitive ale tradițiilor avramice privitoare la credința în Dumnezeu. În tradițiile abraamice, din punct de vedere istoric, lucrurile merg în direcția deschiderii progresive, iar Cobb întrezărește o radicală deschidere într-o formă de hristocentrism. Această perspectivă conferă credibilitate unei viitoare orientări spre Împărăția întrupată în Hristos, față de care noi creștinii suntem receptivi.

Dar sensul prezent (opus celui de viitor) al realității împărăției în Hristos ridică și chestiunea modului (prezentei) lui Hristos astăzi în lume. Cobb afirmă că ***în manieră analogă curajoasei tentative a lui Augustin de a încorpora înțelepciunea neoplatonismului, creștinii astăzi sunt invitați să încorporeze înțelepciunea hinduismului, a budismului, etc.*** Această indigenizare este mărturie a bogăției spirituale din interiorul religiilor mondiale. Perspectiva lui Cobb este importantă întrucât sugerează că ***nu se pretinde o soluție globală la existența pluralității*** și că adeseori revendicările de adevăr, aparent în conflict între ele, pot fi înțelese corect în situația concretă a dialogului.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> John B. Cobb, *Oltre il pluralismo*, în *op. cit.*, p. 177-198.

<sup>25</sup> Prioritatea lui fundamentală este aceea de a cerceta profunzimea creștinismului pentru a descoperi sursa și potențialul unei radicale deschideri față de lume. El o găsește în Hristos. Miscarea lui spre un pluralism mai amplu decât acela oferit de câțiva autori ai volumului citat este foarte semnificativă. Multi autori ai acestei colecții de studii își unesc eforturile în recunoașterea și identificarea unui pluralism mai radical decât acela propus de *L'unicita' cristiana: un mito?...*

Wolfgang Pannenberg<sup>26</sup> evidenziază centralitatea hristologiei în dezbaterile privitoare la atitudinea creștină față de alte religii. El optează pentru opera lui John Hick care este în mod legitim considerat drept unul dintre cei mai distinsi protagoniști ai **acceptării pluralismului religios ca poziție sistematică în teologia creștină** și în filosofia religiilor. Pannenberg<sup>27</sup> examinează câteva dintre chestiunile ridicate de Hick în *The Myth of God Incarnate* și în alte succesive studii pentru că poziția lui Hick se bazează pe „precedenta demolare a doctrinei tradiționale a întrupării”. Pannenberg semnează cum poziția lui Hick, și mare parte a discuției care i-a dat apoi origine, urmează liniile aplaudate, de Harnack și de alții, al dezbaterii teologiei liberale germane. În aceasta, criticile lui Pannenberg pun în evidență modul penibil în care mare parte a teologiei anglosaxone este scrisă făcând abstracție de teologia continentului european. Se speră că prezentul volum să poată în parte servi la remedierea acestei situații.

Argumentarea propusă de Pannenberg afirmă că revendicările unicității creștinismului nu se bazează pe revendicări tardive avansate de creștini asupra persoanei lui Hristos, ci izvorăsc din **finalitatea eshatologică revendicată de Iisus însuși**. Aici el demonstrează că tentativa lui Hick, de a fundamenta propria teologie pluralistă pe egalitatea experienței religioase, nu înțelege în mod grav fundamentele revendicării creștine de unicitate. El mai insistă asupra faptului că în tradiția creștină, limbajul referitor la Dumnezeu este ancorat în tradiția creștină bimilenară, în timp ce John Hick, neglijează acest fapt. Aceasta se observă, de exemplu, în definiția „mântuirii” dată de Hick, care potrivit lui Pannenberg are puțin în comun cu noțiunea biblică de „mântuire” (care implică judecata

<sup>26</sup> Wolfgang Pannenberg, a studiat filosofia și teologia la Berlin, Göttingen, Basilea și Heidelberg. Profesor de teologie sistematică la Institutul Ecumenic din Monaco, este autor a nenumărate publicații de hristologie, antropologie creștină și de fundamentare teoretică a teologiei. Dintre nenumăratele sale publicații amintim doar câteva titluri: *Ce este omul. Crezul și credința omului contemporan; Hristologia; Antropologia în perspectivă teologică; Creștinism și societate; Epistemologia și teologia; chestiuni fundamentale de teologie sistematică; creștinism și mit; revelația ca istorie etc.*

<sup>27</sup> Wolfgang Pannenberg, *Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro. Il problema di una teologia delle religioni mondiali*, în *op. cit.*, p. 199-213.



eshatologică). Pannenberg este critic cu interpretarea strict juridică a Judecării pe care o face John Hick.<sup>28</sup>

Pannenberg își încheie studiul precum a început, susținând că o teologie inclusivistă a religiilor este mult mai potrivită într-o lume a pluralismului religios, decât poate fi o perspectivă fie pluralistă, fie exclusivistă. El pune în evidență și faptul că chestiunea mântuirii acelor care aparțin la alte religii rămâne în mod inevitabil o chestiune la care este imposibil să dăm un răspuns definitiv, fapt ce nu trebuie să-i împiedice pe creștini să profite în mod pozitiv de contactul inevitabil cu persoanele aparținătoare altor religii. Dialogul fără confuzii, în duhul speranței, este nota pe care Pannenberg vrea să o imprime societății pluraliste din punct de vedere religios.

Monika Hellwig<sup>29</sup>, intervine în dezbaterile noastre cu câteva probleme hristologice, ridicate de unii scriitori ca Stanley Samartha, Aloysius Pieris, John Hick și Gordon Kaufmann. Ea consideră<sup>30</sup> că în centrul dezbaterii stă o problemă de armonizare: e vorba de a concilia recunoașterea faptului că ***adevărul ultim-definitiv, nu poate să fie posedată în formă absolută într-un mediu condiționat din punct de vedere cultural*** (impermeabil comunicării inter-culturale, cu o anumită limbă și o anumită experiență istorică) cu ***a) conștiința la fel de puternică că revendicările unui adevăr ultim-definitiv sunt o necesară componentă a credinței***

---

<sup>28</sup> „Una dintre preocupările principale ale lui Pannenberg este analizarea modului în care propunerile lui Hick discreditează și degradează chestiunea privitoare la revendicările de adevăr emise de evanghelia creștină. Fapt pentru care una dintre concluziile lui Pannenberg este că „caracterul specific al credinței creștine, ancorată într-un trecut istoric și făcând referință la o viitoare mântuire eshatologică” este astfel că „revendicările de adevăr ale predicii creștine se ancorează în istoricitatea credinței creștine, în timp ce diferențele față de alte religii derivă de la revendicări de adevăr în conflict între ele”, cfr. Gavin D’Costa, *Due concezioni diverse di dialogo*, în *op. cit.*, p. 52.

<sup>29</sup> Monika K. Hellwig, este doctor în Teologie și licențiată în științe juridice. Predă teologia la Georgetown University din Washington. Proeminentă figură internațională, cunoscută pentru interpretările problematicilor fundamentale ale vieții creștine, este autoarea a nenumărate volume, dintre care amintim: *Catholic Faith and Contemporary Questions; The Role of the Theologian; Gladness Their Escort; Homiletic Reflections.*

<sup>30</sup> Monika Hellwig, *La cristologia in un ecumenismo piu' ampio*, în *op. cit.*, p. 214-230.

*religioase în general; b) că nu există alt mijloc de a exprima aceste revendicări decât într-un anumit mediu cultural*; hristologia se află deci la răscruce. Dacă creștinii vor să avanseze revendicări privitoare la natura definitivă, normativă și unică a lui Iisus, atât sub profil ontologic cât și formal, aceste revendicări trebuie să fie credibil fundamentate. Hellwig consideră că o astfel de strategie ar fi posibilă în cadrul unei mai ample societăți ecumenice a diferitelor religii și ideologii. De fapt, ea afirmă că „este inutil din punct de vedere ecumenic să renunți” la aceste revendicări „întrucât noi atunci nu vom avea nimic pertinent de dus la întâlnirea ecumenică”.

Hellwig explorează diferențele căi deschise creștinilor. Ea expune câteva puncte de vedere istorico-sociale, care califică religiile în baza beneficiilor lor umane și umanitare; se întreabă în mod pertinent care sunt criteriile cu care vin judecate aceste beneficii. Hellwig în concluzie optează pentru *o metodă fenomenologică* pe care ea însuși o dezvoltă, metodă care acordă o mare atenție „persoanei, vieții, lucrării și destinului final al lui Iisus din Nazaret”, și influenței pe care El a avut-o și continuă să o aibă asupra lumii. Hellwig consideră că această metodă a fost adoptată cu succes în recenta operă hristologică a lui Edward Schillebeeckx. Această perspectivă este în consens cu practica bisericii indicând interesele practice care stau la baza formulărilor doctrinare. Potrivit argumentării sale centrale, *pentru creștinism este fundamentală revendicarea funcțională* (care are implicații ontologice) potrivit căreia unicitatea lui Hristos stă și în faptul că El propune un mod unic de a trăi. Concluzia lui Hellwig este că creștinii pot să „afirme divinitatea lui Iisus și centralitatea Lui în proiectul uman ce se desfășoară în istorie și în destinul uman care transcende istoria. Aceasta, pe baza unei certitudini interioare conferite inimii de experiența acumulată de noi, făcând o provocare prietenoasă tuturor aceluia care susțin altceva, fără a nega potențialul rol mântuitor al altor proeminente figuri religioase. Studiul său indică că chestiunile ridicate de alte religii sunt intim legate chestiunilor privitoare de justificarea revendicărilor creștine într-o lume de ideologii, filosofii și moduri de viață în competiție între ele.

J. A. DiNoia<sup>31</sup> prezintă o detaliată reflexie filosofică<sup>32</sup> din care rezultă faptul că el împărtășește intențiile fundamentale ale pluraliștilor afirmând că mântuirea este posibilă și în afara granițelor comunității creștine. Totuși, argumentarea lui este că ceea ce este propus drept teologie pluralistă a religiilor (de autori precum Hick, Gilekey și Samartha) *sufocă în mod inconstient recunoașterea adevăratului pluralism între religiile lumii*. În loc să identifice perspectiva din care să se poate recunoaște adevăratul pluralism și deci situația care facilitează dialogul și dezbateră, acești autori sunt pândiți de pericolul de a prezenta un sistem care relativizează revendicările normative și universaliste și minimalizează varietatea scopurilor definitive propuse și recomandate de cea mai mare parte a religiilor, existând pericolul de a califica drept agnostice multe doctrine religioase.

DiNoia își fundamentează teza pe un model de religie care se fortează a lua în serios unitatea de doctrină și practică și modul în care scopurile propuse pretind de la credincioși un mod special de viață și atitudini care îi pregătesc la o adecvată gustare a acestor scopuri, fie aici, fie în viitor. Fapt pentru care, „se poate observa că orice comunitate religioasă recomandă un scop amplu al vieții și un mod de viață corespunzător, capabil să ducă la îndeplinirea lui”. El observă că această „*asemănare*” *de structură este transferată într-o „asemănare” de obiective în teologia pluralistă*. Pentru a susține această manevră, toate predicățile referitoare la acest obiectiv trebuie să fie relativizate (și calificate ca „parțiale”) pierzându-și astfel forța de sugestie. Fapt pentru care, „Realul” propus de Hick sau „Misterul” propus de Samartha ca scop al religiilor, devine tot mai vag, precum și atitudinile cerute pentru a intra în raport cu el. Sub acest aspect, *aceste teologii pluraliste „modifică în loc să includă, realmente, specificul altor expresii religioase”*. Un exemplu sugestiv în această direcție este „afirmația religioasă potrivit căreia

<sup>31</sup> J. A. DiNoia este profesor asociat de teologie sistematică și de filosofia religiei la Dominican House of Studies din Washington. Este redactor șef al publicației The Thomist. Este doctor în filosofie al Universității din Yale. A publicat în *Theological Studies* și *Religious Studies*. Este interesat de problematica diversității religiilor în perspectivă creștină.

<sup>32</sup> J. A. DiNoia, *Teologia pluralista delle religioni. Pluralista o non pluralista?* în *op. cit.*, p. 231-253.

„Misterul” stă dincolo de Nirvana, Dumnezeu, Brahman etc.”. Deci, ceea ce este prezentat drept o „interpretare” a ceea ce sunt alte comunități religioase constituie, de fapt, o propunere religioasă alternativă și independentă de înțelegerea respectivelor religii. Această perspectivă deci este incapabilă de a înfrunța conflicte sau contradicțiile existente și, lucru mai important, cu modul în care respectivele comunități religioase ar vrea să se prezinte. DiNoia afirmă că există necesitatea unei viziuni mai ample, care să explice unicitatea și particularitatea creștinismului și a altor religii.

Lesslie Newbiggin<sup>33</sup> propune o teză interesantă, susținând că ***poziția pluralistă este și un indicator al crizei culturii***. El identifică în linii mari rădăcinile socio-istorice și intelectuale ale poziției unor pluraliști, relevând profundele amprente seculare care stau la baza supozițiilor lor. Toate acestea sunt plasate în contextul „epocii Ratiunii”, în care religia este tot mai mult considerată ca aparținând sferei opțiunii private a omului, devenind o chestiune „de gust”. Arbitrarul deciziei, public recunoscut, era ratiunea, iar religia a ajuns tolerabilă numai în limitele ratiunii. Totuși, după perioada modernă stigmatizată de două războaie mondiale, încrederea în ratiune s-a prăbușit, aceasta intrând într-o criză culturală. Newbiggin este convins că doar Hristos este capabil să furnizeze orientarea dreaptă în această situație de criză. El consideră poziția pluralistă o formă de capitulare în fața crizei.<sup>34</sup>

Ofensiva lui critică împotriva lui Gordon D. Kaufman, John Hick și Langdon Gilkey se bazează pe faptul că, din punct de vedere epistemologic, ei ***urmează linia kantiană în care subiectul cunoașterii devine unicul centru de atenție***, neglijând, iar la final, ***eliminând, obiectul cunoașterii, în cazul nostru, Dumnezeu***. În această manieră vin vehiculate chestiuni privitoare la adevăr și la criteriul cu care adevărul și realitatea pot fi descoperite. Newbiggin în schimb vrea să pună în centrul

<sup>33</sup> Lesslie Newbiggin a fost misionar activ între anii 1936-1974 în India, și profesor la *International Missionary Council* și la *Consiliul Mondial al Bisericilor*. Din 1947 a devenit episcop și din 1974 profesor de teologie. Între publicațiile recente menționăm *Foolishness to the Greeks* și *The Gospel in a Pluralist Society*.

<sup>34</sup> Pentru a demonstra aceasta, identifică cu atenție și critică o serie de premise epistemologice ale câtorva dintre colaboratorii volumului *L'unicita' cristiana: un mito?* Cfr. Lesslie Newbiggin, *Una religione per la piazza del mercato*, în *op. cit.*, p. 254-273.

oricărei acțiuni crucifixul, care poate pune în dubiu (precum K. Barth) orice pretentie de exprimare exhaustivă a adevărului lui Dumnezeu într-un anumit sistem intelectual sau de încarnare a perfecteii justitiei a lui Dumnezeu într-o anumit sistem politic (crucea: asceză a logicii).

Tentativa lui Newbiggin de a înfrunta dificile probleme epistemologice indică că problemele teologiei religiilor depind enorm de formularea teologiilor sistematice și fundamentale. Ea demonstrează de asemenea de la ce bază îngustă și problematică unii autori care vorbesc de „mitul unicității lui Hristos” își demarează critica lor. Multe dintre întrebările lui epistemologice sunt împărtășite și de Jurgen Moltmann.

Jurgen Moltmann<sup>35</sup> înfruntă două chestiuni esențiale<sup>36</sup>: prima este dacă astăzi dialogul este unicul raport posibil și rațional între religii; a doua este dacă ideologia pluralismului constituie o bază rațională pentru dialog. La amândouă întrebările el dă un răspuns negativ. Mai întâi indică din punct de vedere istoric formele multiple de raporturi inter-religioase și pluralitatea modurilor de a dialoga existente. Critică în mod special dezvoltarea subiectivistă din lumea modernă, care privatizează religiile și consideră implicarea în lumea religioasă o chestiune de gust. Citându-l pe Herbert Marcuse, Moltmann relevă că „el este tolerant în a permite orice lucru ca posibilitate subiectivă, dar represiv față de realitatea obiectivă a religiilor”. Ca Newbiggin, Moltmann avertizează ironic că această formă de pluralism „actionează în mod destul de surprinzător, avansând tocmai aceeasi pretentie la totalitate prezentată odinioară, în imperiul roman”, de religia creștină. E clar că dialogului nu îi este rezervat nici un spațiu real în interiorul acestei forme de pluralism.

---

<sup>35</sup> Jurgen Moltmann, născut la Hamburg, este membru al Bisericii Reformate din Germania. A studiat la Universitatea din Gotingen unde s-a licențiat în diferite specializări devenind profesor de teologie. Actualmente este profesor de teologie sistematică la Universitatea din Tübingen. Este presedintele Societății de Teologie Evanghelică. A publicat nenumărate cărți, dintre care amintim: *Teologia speranței*; *Dumnezeul Crucificat*; *Cine este omul? Biserica în forța Duhului*; *Dumnezeu în creație*; *Experimentul speranță*; *Viitorul creației*; *Limbajul eliberării*; *Sfânta Treime și Împărăția lui Dumnezeu*; *Catastrofa atomică: Dumnezeu unde este? Diaconia. Slujirea creștină în perspectiva Împărăției lui Dumnezeu etc.*

<sup>36</sup> Jurgen Moltmann, *La „Teologia pluralista” e utile per il dialogo fra le religioni?* în *op. cit.*, p. 274-284.

Moltmann apoi profită de experiența lui de dialog în mediul creștin-marxist, susținând că din experiența lui rezultă că, „**în dialog nu se pierde propria identitate, ci se dobândește una mai profundă, grație unei superioare înțelegeri a propriului specific**”. Prin dialog, omul nu „se vede prin imaginea iluzorie a propriilor ochi, ci învață a se vedea cu ochiul critic al altora”. Este foarte semnificativ faptul că Moltmann relevă cum „teoria meta-dialogică” eludează problemele spinoase în loc să le înfrunte. El încheie acest subiect afirmând că dialogul este oportun și imperios necesar când există o comună amenințare a vieții. Această secțiune este importantă pentru că pune în evidență o problemă comună împărtășită de religii și de ne-religii, aceea a ecologiei și a amenințării nucleare. În a treia parte Moltmann identifică și analizează două tipuri dominante de pluralism. Primul este acela al „anticii poziții liberale a relativizării istorico-critice a tuturor religiilor și a oricărei pretenții de adevăr”. Al doilea, sugerat de scrierile lui Knitter, este al unei ontologii pluraliste caracterizate de „universul pluriform și misterul divin politeist”. Primul a fost deja considerat problematic, al doilea, susține Moltmann, pune chestiunea într-un mod care este inacceptabil majorității participanților la dialog. Moltmann încheie cu un apel pasionat afirmând că condițiile pentru dialog (adică o amenințarea globală pentru umanitate) sunt prezente, și creștinii care revendică unicitatea lui Hristos trebuie să fie în primul rând în întâlnirile inter-religioase.

Paul Griffiths<sup>37</sup> apără unicitatea doctrinei creștine împotriva a ceea ce el califică „perspectiva exclusiv functionalistă” a pluraliștilor.<sup>38</sup> El își împarte propria argumentare în trei părți. În primul rând demonstrează cum John Hick, în calitate de exponent tipic al pluraliștilor, consideră

<sup>37</sup> Paul J. Griffiths, s-a născut la Londra și a predat teologia la Trinity College de la Oxford. Tot la Oxford a studiat sanscrita și filosofia indiană. În Statele Unite a primit titlul de doctor în filosofie și în studii budiste la Universitățile din Wisconsin și Madison. Predă actualmente la Divinity School a Universității din Chicago. Cercetările lui se situează în domeniul problematicei conceptuale a propriei tradiții religioase, în contextul angajării în dialog cu alte religii. Recent a publicat la New York volumul *Christianity through Non-Christian Eyes*.

<sup>38</sup> Paul J. Griffiths, *Difesa dell'unicita' della dottrina cristiana*, în *op. cit.*, p. 285-309.

doctrinile drept functionale, si aceasta doar din perspectiva compatibilității lor cu ipoteza sa pluralistă. Manevra lui Hick califică cea mai mare parte a doctrinelor „irelevante din punct de vedere sotiric”, si sârăcite de continutul lor religios, un rezultat ce duce la o „viziune în mod ireparabil sârăcită de doctrină religioasă”. Concluzionează că, implicit, **„câteva doctrine-cheie ale principalelor comunități crestine religioase sunt în mod clar false”, si o face fără a se confrunta cu ele în termenii care le sunt lor proprii**, fără să discute meritele lor cognitive sau responsabilitatea epistemică a celor care le profesează”.

În a doua parte Griffiths expune ceea ce el consideră a fi cele mai importante cinci dimensiuni ale doctrinei religioase, ilustrând propria teză cu exemple atât budiste cât si crestine. El își recunoaste dependenta față de operele lui Wiliam Christian si într-o măsură mai mică ale lui George Lindbeck. Doctrinile religioase functionează ca norme guvernante ale vietii comunității care le profesează. Ele exclud ceea ce este inacceptabil pentru comunitate, resping erezia, si definesc din punct de vedere conceptual si practic, legile comunității. Ele plasmază si sunt plasmate de experientele spirituale ale comunității care le profesează. Doctrinile religioase, apoi, functionează ca instrumente pentru formarea membrilor comunității religioase, astfel că doctrina este parte integrantă a evanghelizării si a catehezei. În sfârșit, doctrinele revendică conceptia despre natură si despre persoanele umane si despre lume în care ele trăiesc; contin recomandări referitoare la tipurile de actiune de dorit.

Griffiths încheie afirmând că orice perspectivă asupra raportului dintre religii care anulează aceste dimensiuni trădează integritatea religiilor si pluralismul falimentează în aceste criterii. Pentru a abandona o asemenea viziune a unicității doctrinei (crestine si budiste), s-ar cere o critică mult mai substantială decât aceea a unui bine-intentionat pragmatism care înlocuieste o formă de imperialism cu o alta. **Valoarea studiului lui Griffiths stă în clarificarea naturii doctrinei**, atât în creștinism cât si în budism si în demonstrarea faptului că doctrinele trebuiesc să fie luate în considerare foarte serios de către aceia care sunt interesati de raportul dintre religii. Preocupările sale se regăsesc în multe alte studii, în special cele ale lui DiNoia si Cobb.

Contributia lui John Milbank<sup>39</sup> la dezbaterea noastră contine o puternică critică a pretensei evoluții convergente a religiilor spre un punct comun de întâlnire etică și politică, postulat de numerosi pluralisti (definit „puntea etico-practică”). Milbank își structurează critica în trei părți<sup>40</sup>: în primul rând el identifică *patru discutabile ipoteze subînțelese de majoritatea studiilor pluralistilor, care consideră că religia este o categorie genuină (1), că dialogul conferă un mod special, privilegiat de acces la adevăr (2), că unicitatea în ultimă analiză este doar o chestiune de atașament cultural (3), și că imperialismul constă în aroganta universalizării particularului (4)*. Toate aceste ipoteze concordă în a sugera, pe urma iluminismului, că *ratiunea etică și practică sunt normele universale cele mai apropiate*”. Milbank are mari suspiciuni privitor la această afirmație și caută să o conteste. El susține că emfaza pusă pe justiție și pe eliberare, universal acceptată, „este o prezentare într-un anumit sens ideologică a acestei circumstanțe a modernității”, că „determină cercetătorii să neglijeze faptul evident că religiile s-au diferențiat în practica politică și socială la fel de mult ca în alte sectoare”. Un aparent consens privitor la justiție și libertate este răspândit în elita intelectuală liberală occidentală. Noi trebuie să apelăm la o „atentă lectură a textelor „moarte” pre-existente infuziei occidentale în religiile orientale, pentru a recupera diferențele adeseori înăbusite de acest aparent acord universal.

În cea de-a treia parte a studiului său Milbank susține că cauzele nobile și pozitive ale „socialismului, feminismului, anti-rasismului și ecologismului” sunt în realitate confiscate când sunt atașate pluralismului „deoarece discursul pluralismului exercită o influență retorică într-o direcție liberală care își face proprie proprietatea națiunii-stat de inspirație occidentală și a economiei capitaliste inspirată de occident”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> John Milbank, este teolog și filosof, profesor la Department of Religious Studies la Universitatea din Lancaster. A studiat la Universitățile din Oxford, Cambridge și Birmingham. Între publicațiile sale amintim cărțile: *Theology and Social Theory*, *Vico and Philosophy*.

<sup>40</sup> John Milbank, *La fine del dialogo*, în *op. cit.*, p. 310-336.

<sup>41</sup> Sub acest aspect studiul lui Milbank are multe în comun cu acela a lui Kenneth Surin. Totuși, Milbank, în a patra și ultima sa parte, lansează supozitia că idealuri nobile



Studiul lui Kenneth Surin<sup>42</sup> pune în dubiu termenii în care a avut loc dezbateră privitoare la alte religii. El sugerează o radicală re-fundamentare a agendei unei teologii a religiilor, luând în discuție nu doar pluralismul unor autori precum John Hick și Cantwell Smith, dar și tradiționalele categorii de „inclusivism” și „exclusivism” propuse de teologi precum Karl Rahner și Hendrik Kraemer. Surin afirmă că toate *pozițiile sunt profund problematice în ceea ce privește convingerea lor că raportul dintre religii este o chestiune de „a înțelege bine teorii și doctrine”*. În plus de aceasta, axarea pe o identitate prezentă în teologiile pluraliste precum acelea ale lui Hick și Smith și de asemenea, într-o măsură diferită în inclusivismul lui Rahner, *trădează natura ideologică a acestor teologii*. Aceste perspective sunt criticate pentru carenta lor de a nu lua în considerare interacțiunile și complexitatea configurațiilor culturale și politice care condiționează aceste moduri de a face teologie.

Surin propune în mod constructiv un model alternativ de discurs care ia în considerare tocmai acei factori sistematic emarginați din modelele de discurs dominante implicite categoriilor de pluralism, inclusivism și exclusivism. El se inspiră din analiza lingvistică și culturală a lui V. N. Voloshinov, pentru a propune și indica *noile puncte focale* care rezultă din această perspectivă alternativă, precum *contextualitatea de semnificat și raportul inevitabil dialogic implicit oricărei expresii lingvistice*. De la această perspectivă istorică și politică, Surin este capabil să pună în lumină distonanța care există între religii, neglijată în teologiile religiei. În partea finală a studiului<sup>43</sup> Surin încearcă să descopere *genealogia actualelor modele dominante* interesându-se să identifice, „potrivit unei genealogii” de tip foucaultian, „fortele istorice și politice” precum *justiția, pacea și reconcilierea*, „pot să fie formulate și propuse lumii doar dintr-o poziție creștină (sau poate ebraică)”. Aici argumentarea este împotriva studiului lui Panikkar și implicit înfruntă și câteva din problemele ridicate de Surin. Se bazează pe lectura controversată dar importantă a hinduismului. Analiza lui Milbank pune serios în dubiu multe ipoteze de tip liberal care se regăsesc la unii pluraliști, demonstrând în același timp un profund interes pentru unele valori incontestabile precum *justiția, pacea și reconcilierea*.

<sup>42</sup> Kenneth Surin a studiat filosofia și teologia în Anglia și Galles. Predă actualmente teologia și literatura la Duke University din Durham în Carolina de Nord.

<sup>43</sup> Kenneth Surin, *Una politica della parola. Pluralismo religioso nell'era dell'hamburger*, în *op. cit.*, p. 337-365.

care au determinat aceste modele si să evidentieze motivele pentru care *modelele dominante nu doar că nu sunt adecvate, dar de fapt rătăcesc adevăratele scopuri*".

*Studiul lui Surin pretinde o schimbare radicală de paradigmă care evidentiază faptul că „ultimul cuvânt” nu a fost încă spus în dezbaterea privitoare la creștinism și la religiile mondiale, existând multe căi creativ-inovative și din punct de vedere social sensibile, pe care teologia creștină poate evolua în contactul cu celelalte religii ale lumii.*

Iată deci aici trecute în revistă diferite poziții ale unor specialiști de referință la nivel mondial în teologia creștină a religiilor. Ele pot constitui *surse de reflexie teologică și pentru teologii ortodocși contemporani*, care deocamdată, datorită contextului socio-cultural și religios diferit din Estul European față de cel occidental, au meditat mai puțin asupra sfidărilor pe care răspândirea a diferite religii ne-creștine le fac teologilor creștini din spațiile geografice corespunzătoare prin tradiție creștinismului.

## DIN SFINTII PĂRINTI

### Sfântul Nectarie al Eghinei

#### Despre pacea sufletului \*

*Sfântul Nectarie al Eghinei este de departe cel mai popular Sfânt în Bisericile de limbă greacă și, în măsura în care începe să fie cunoscut este iubit, și în restul ortodoxiei. Marea sa popularitate se datorează pe de o parte apropierii sale cronologice față de noi († 1920), iar pe de altă parte numeroaselor minuni pe care le săvârșeste de la adormirea sa întru Domnul și până astăzi în toate colturile lumii unde este chemat cu credință. Acest fapt i-au atras numele de „taumaturgul”. Născut în 1846, studiază teologia la Atena și, după ce se călugărește în insula Hios ajunge în scurt timp ierarh la Patriarhia din Alexandria. În urma calomniilor și a intrigilor ce s-au ținut împotriva sa, așa cum se întâmplă în cazul tuturor oamenilor lui Dumnezeu, este scos din scaun și pleacă în Grecia unde ajunge director al Scolii Teologice Rozareion din Atena. Aici formează multe generații de viitori preoți și redactează o serie de lucrări teologice întemeindu-se pe izvoarele patristice. Din 1904 începe în insula Eghina construcția Mănăstirii de maici Sfânta Treime al cărei Părinte duhovnicesc a rămas până la adormirea sa. Începând cu 1905 și până în 1908 a purtat o corespondență pe teme duhovnicesci cu maicile din această sinodie, corespondență grupată*

\* Haghiou Nectarion, Episkopou Pentapoleos, 35 Poimantikes Epistoles, Tesalonic, 2000, pp. 108-113

și publicată într-un volum de învățatul monah athonit Teoclit Dionisiatul, care face și o introducere în teologia duhovnicească a Sfântului Nectarie. Privite în ansamblul lor aceste Epistole se constituie ca un manual practic de introducere în viața călugărească pe care Sfântul Nectarie o dorește trăită la cotele exigentelor patristice. Dintre temele acestor Epistole amintim fina și patristica analiză a adevăratei chemări la călugărie, rânduiala postului, a ascultării, învățăturii despre rugăciunea minții și despre viața liturgică, povătuiri privind felurile înfățișări ale patimilor și lupta nevăzută cu gândurile celui rău, etc. Toate acestea constituie elemente indispensabile unui monahism viguros și autentic. Cunoasterea lor îl duce pe creștinul intrat în viața călugărească de la statura de novice la aceea de bărbat desăvârșit după „măsura vârstei deplinătății lui Hristos”. Neglijarea lor, trecerea lor pe plan secund în favoarea unui monahism de tip social, cu pretinse slujiri misionare, orientat eminent spre lumea aceasta, fără perspectiva luptei duhovnicești pentru „gustarea puterilor veacului ce va să fie” (Evr. 6, 5) fac din monahism o jalnică puiată a ceea ce Sfântul Isaac Sirul numeste „mândria Bisericii”. Prin asimilarea și condensarea Tradiției patristice trezvitoare Epistolele Sfântului Nectarie sunt astfel deosebit de actuale și de însemnate pentru cei care au „urechi de auzit”. Importanța lor este dublată de faptul că sunt scrise de un trăitor al vieții monahale și deci poartă pecetea experienței personale, spre deosebire de numeroase scrieri academice care, deși erudite, rămân totuși rod al studiului din bibliotecă. Asemeni Sfintilor Părinti din vechime, Sfântul Nectarie uneste sfîntenia cu erudiția arătându-ne că și în zilele noastre, „la care a ajuns sfârșitul veacurilor” (1 Cor. 10, 11), calea de teologhisire ortodoxă e accesibilă și rămâne aceeași precum ne-au arătat-o Sfintii Părinti. Din colecția de Epistole amintită prezentăm mai jos, în traducere, Epistola a 23-a.

Pacea este, după cum mi se pare mie, apa odihnei despre care scrie psalmistul. Este însă darul lui Dumnezeu făcut celor ce se împacă cu El și împlinesc dumnezeiestile Lui rânduiești.

Domnul nostru Iisus Hristos, vorbind înainte de Patimi dumnezeiestilor Săi ucenici si Apostoli, a dat lor pacea Sa zicând: „pace las vouă. Pacea Mea o dau vouă” (In. 14, 27). Asadar pacea ucenicilor Domnului este un dar al lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este numit în Sfintele Scripturi Dumnezeul păcii (2 Cor. 13, 11). Dumnezeiescul Iacov, fratele Domnului, în Epistola sa sobornicească spune că „roada dreptății se seamănă întru pace de cei ce lucrează pacea” (3, 18).

Din cele spuse suntem învățați că Dumnezeul păcii încununează pe ucenicii Săi cu pacea Lui si că roada dreptății, altfel spus lucrul Evangheliei sau cuvântul lui Dumnezeu se seamănă întru pace, adică pentru fiii păcii sau pentru fiii păcii chemati la mântuire. Frumoase sunt picioarele lor ca ale unora ce binevestesc cele bune. Pacea, ca dar al lui Dumnezeu, rămâne în ucenicii Domnului. Pacea, ca dar dumnezeiesc, este lumină si se împărtășeste celor luminati. Pacea ca lumină alungă întunericul, fiindcă nu este nici o împărtășire între lumină si întuneric. Păcatul este întuneric, si deci pacea alungă păcatul, ca întuneric. Prin urmare păcătoșul niciodată nu are pace. Concluzia celor spuse este mai presus de orice discutie, dar se pune întrebarea: toate patimile ce se află în noi sunt păcate ce alungă pacea lui Dumnezeu dăruită celor luminati cu lumina cunostintei de Dumnezeu? Răspunzând la această întrebare spunem:

Nu toate patimile aflătoare în noi, cei ce ne-am luminat, sunt păcate. Fiindcă cele înnăscute, sufletesti si trupești, ca unele sădite de Dumnezeu sunt ireprosabile. Căci Dumnezeu a făcut toate bune foarte. <sup>41</sup> Patimile au fost date cu un scop si un tel rational. Ele lucrând potrivit legii dumnezeiesti si potrivit ratiunii existentei lor si urmărind atingerea telului rânduit, se prefac în puteri morale, neavând nimic pătimas si stricăcios, si de aceea petrec împreună cu pacea. Iar pacea nu părăsește sufletele care au aceste patimi deoarece ele vietuiesc potrivit legii dumnezeiesti. Nelucrând, însă, aceste patimi potrivit scopului si telului lor rational pentru care au fost date, ci pentru o împlinire iratională, ele aduc în om stricăciunea si împătımirea, iar functionarea lor se consideră păcat, si cel ce provoacă lucrarea acestora în acest fel, orice ar face, păcătuiesc înaintea lui Dumnezeu.

Dar în afara patimilor sădite în suflet pentru lucrarea virtutii si pentru desăvârșirea noastră, se află în noi printr-un fel de mostenire si alte patimi sufletesti, pe care nu le-a sădit în noi Dumnezeu. Acestea reprezintă în

noi legea păcatului care se arată în noi ca și înclinatie spre rău. Această înclinatie tinde să stăpânească vointa noastră și să dirijeze ea potrivit cu voile ei. Această înclinatie tinde să domine vointa noastră și s-o conducă potrivit cu poftele ei. Această înclinatie pretinde să ne chivernisească ea și cere stăpânirea peste puterile sufletești și trupești și încearcă să le schimbe în patimi înrobite, în patimi păcătoase, în patimi demonice. Când această înclinatie ne stăpânește, atunci pacea este alungată, iar cel robit de patimile acestei înclinatii, ca un rob al păcatului, nu are nici o pace.

Patimile din noi, analizate deja, sunt robite păcatului? Dacă legea păcatului subjugă libertatea noastră adică a vrea și a face pururea conform legii lui Dumnezeu, și conduce puterile noastre sufletești și duhovnicești spre scopul ei și spre un sfârșit irational, dacă subjugă libertatea noastră morală și vointa liberă, atunci patimile sunt robite păcatului și pace nu există întru noi. Dacă legea lui Dumnezeu din noi, legea binelui se opune și luptă pentru supunerea legii păcatului și dezlegarea legăturii înclinatiei spre păcat și pentru întărirea libertății noastre morale, atunci când simțim că luptăm pentru libertatea noastră morală, atunci pacea lui Dumnezeu umple inimile noastre. Patimile legii păcatului sunt nimicite puțin câte puțin și sunt alungate iar lupta cea mare aproape că încetează iar pacea împărătește. Trebuie însă să priveghem și să avem trezvie fiindcă legea păcatului priveghează în noi, iar diavolul o aprinde ca un foc.

Concluzia e să vă înțeleptiți și să luptați împotriva legii păcatului, să nu faceți în voi patimile tărăboi și răzmerită. Pacea nu e înlăturată de patimi, ci de caracterul acestora pe care-l capătă ele din înfrângere sau din luptă. Dacă învingi în luptă, răscularea patimilor se face pricină de nouă bucurie și pace; dacă ești învinsă, să nu fie, atunci se naste întristarea și tulburarea, dar dacă după o luptă puternică, legea păcatului continuă să persiste, și dacă luptătorul reia lupta și stăruie în ea, atunci învinge și pacea revine.

Acestea le-am scris ca răspuns Amaliei.

Vă binecuvintez și mă rog lui Dumnezeu pentru voi.

Părintele vostru după duh,

✠ Nectarie al Pentapolisului.

## PAGINI DUHOVNICEȘTI

† Daniil Partosanu  
Episcop-vicar

### Contemplatii

Acsa către tatăl ei Caleb: „Dă-mi binecuvântare, tu mi-ai dat pământul de la miazăzi, dă-mi și izvoarele de apă. ʳi i-a dat Caleb după dorința ei izvoarele cele de sus și izvoarele cele de jos” (*Judecători 1, 15*). Izvoarele cele de sus sunt energiile necreate ale harului Duhului Sfânt, iar izvoarele cele de jos sunt lacrimile rugăciunii de pocăință.

\*

Femeia samarineancă: „Doamne dă-mi această apă...” (*Ioan 4, 15*); iudeii: „Doamne dă-ne totdeauna această pâine...” (*Ioan 6, 34*).

\*

Războiul nevăzut: „Cei ce lucrau la zid și cei ce cărau, cu o mână lucrau iar cu cealaltă tineau lancia” (*Neemia 4, 17*) – „Sabia Duhului care este Cuvântul lui Dumnezeu” (*Efeseni 6, 17*).

\*

Viata creștinilor pe pământ – o continuă „prieegie în piei de oaie și în piei de capră” (*Evrei 11, 37*): în piei de oaie din perspectiva Duhului, iar în piei de capră din perspectiva lumii.

\*

Pietrele vărute cu var pe care s-a scris Legea (*Deuteronom 27, 2-3*) – prefigurări ale Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții.

\*

Samson – orbul din Gaza (*Judecători* 16, 25-31), Bartimeu – orbul de la Ierihon (*Luca* 18, 35) si Zaheu – vamesul din Ierihon, „căutau să vadă cine este Iisus” (*Luca* 19, 3).

\*

„Ziceti dudului (lui Zaheu): deznădăcinează-te – din Ierihon – si sădeste-te în marea” îndurării si iubirii lui Dumnezeu! (*Luca* 17, 6; 19, 4).

\*

„Cele ce sunt cu neputință la oameni – trecerea prin Marea Rosie, despărțirea Iordanului, oprirea soarelui pe cer, Nasterea din Fecioară, umblarea pe mare, vindecarea orbului din nastere, Învierea Mântuitorului, trecerea prin usile încuiate – sunt cu putință la Dumnezeu (*Luca* 18, 27).

\*

Precum jertfa lui Isaac (*Facere* 22, 1-14) este o prefigurare a Mântuitorului Iisus Hristos, tot asa si jertfa fiicei lui Ieftae (*Judecători* 11, 34-40) este o prefigurare a Maicii Domnului.

\*

Temeiuri evanghelice pentru prea-înalta smerită cugetare: bârna din ochi (*Matei* 7, 3), lipsa hainei de nuntă (*Matei* 22, 11), smochinul neroditor (*Marcu* 11, 13) si candela stinsă a fecioarelor neînțelepte (*Matei* 25, 8).

\*

Valaam, fiul lui Beor – modelul teologului: „Omul cu ochii deschisi, cel ce aude cuvintele lui Dumnezeu, cel ce vede vedenia Celui Atotputernic, cel ce cade cu fata la pământ si ai cărui ochi sunt deschisi” (*Numeri* 24, 4).

\*

„Luati aminte la păsările cerului” Sfintei Scripturi (*Matei* 6, 26): corbul si porumbelul lui Noe (*Facere* 8, 7-11), corbii sfântului Ilie (*III Regi* 17, 6), vulturul din cartea Iezechiel (17, 3) si din *Apocalipsă* (8, 13) si porumbelul Sfântului Duh de la Iordan (*Luca* 3, 22).

\*

Stări si constatări ale unui crestin: „Iarba mării s-a încolăcit împrejurul capului meu” (Rugăciunea proorocului *Iona* cap. 2, 6).

\*

Cereri în Pateric: Avva Antonie spune că: „Un an am săvârșit rugându-mă lui Dumnezeu să-mi descopere locul dreptilor si al păcătoșilor”



(Antonie 2); Avva Pamvo „a petrecut trei ani rugându-se lui Dumnezeu si zicând: să nu mă slăvesti pe pământ” (Pamvo 1); Avva Sisoe în ceasul mortii zicea: „Iată îngerii au venit să mă ia si mă rog să fiu lăsat să mă pocăiesc puțin” (Sisoe 14).

\*

Necunoscuta taină a tainelor celor <sup>a</sup>apte Tunete din Apocalipsă: „Iar când (îngerul) a strigat, cele <sup>a</sup>apte Tunete au slobozit glasurile lor. <sup>a</sup>i când au vorbit cele <sup>a</sup>apte Tunete, voiam să scriu, dar am auzit o voce care zicea din cer: pecetluieste cele ce au spus cele <sup>a</sup>apte Tunete si nu le scrie” (*Apocalipsă* 10, 3-4).

\*

Gând de Pasti: „Doamne, rămâi cu noi...” (*Luca* 24, 29) – „Iată, Eu sunt cu voi...” (*Matei* 28, 20).

\*

Cererea nepotrivită a fiilor lui Zevedeu (*Marcu* 10, 38) si cererea plăcută lui Dumnezeu, a lui Solomon (*III Regi* 3, 10).

\*

„S-au uitat înapoi” ca si femeia lui Lot (*Facere* 19, 26): cel ce si-a cumpărat tarină, cel ce si-a cumpărat cinci perechi de boi, cel ce si-a luat femeie – refuzând chemarea la Cină (*Luca* 14, 18-20) si tânărul bogat (*Luca* 18, 23).

\*

O conexiune posibilă: Fiul risipitor se întoarce acasă la Tatăl său, venind din tinutul Gherghesenilor, după ce turma de porci i s-a aruncat în mare...

\*

„Unde sunt doi sau trei adunati în numele Meu, acolo sunt si Eu în mijlocul lor” (*Matei* 18, 20). **Doi**: Luca si Cleopa în Emaus (*Luca* 24, 30), Pavel si Sila în temnita din Filipi (*Faptele Apostolilor* 16, 25), Petru si Ioan la templul din Ierusalim (*Faptele Apostolilor* 3, 1), sfintii Apostoli Petru si Pavel în sinaxarul si sărbătoarea zilei de 29 iunie; **Trei**: Petru, Iacob si Ioan pe Tabor (*Matei* 17, 1) si ca „Stâlpi ai Bisericii” (*Galateni* 2, 9), Petru, Silvan si Timotei (*I Tesaloniceni* 1, 1), Sfintii Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul si Ioan Gură de Aur în 30 ianuarie.

\*

Prin vindecarea fiicei îndrăcite a femeii Cananiene (*Matei 15, 22*) Mântuitorul Iisus Hristos ridică și blestemul ancestral al lui Canaan, nepotul lui Noe (*Facere 9, 25*), din neamul căruia era și mama și fiica.

\*

Cincizecime și Eshatologie: „Asa grăiește Domnul Dumnezeu: Duhule, vino din cele patru vânturi și suflă peste morții acestia și vor învia” (*Premia Sâmbetei Mari, Iezechiel 7, 39*).

\*

Statură – Saul și Zaheu: „Atunci au alergat și l-au luat de acolo și el (Saul) a stat în mijlocul poporului și poporul îi venea numai până la umeri” (*I Regi 10, 23*); „<sup>a</sup>i (Zaheu) căuta să vadă cine este Iisus, dar nu putea de multime pentru că era mic de statură” (*Luca 19, 3*). Sfântul Apostol Pavel: „Până vom ajunge totți la... statura – apostolică, patristică și filocalică – a bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (*Efesenii 4, 13*).

\*

Locuri și moduri ale teologisirii (neopatrstice): Noe de la fereastra corabiei, Avraam de sub stejarul Mamvri, Lot din Sodoma, Iacob de la Betel, Moise de pe Sinai, Iov de pe grămada de gunoi, Ilie din gura pesterii de la Horeb, Iona din pânțelele chitului și de la coliba de la răsărit de Ninive, proorocul Daniel din groapa cu lei din Babilon și de pe malul fluviului Ulai din țara Elamului, Iezechiel de pe malurile râului Kebar, Isaia din templu, Avacum din turnul de veghe, sfântul Apostol Pavel în timpul celor trei ani din Arabia și sfântul Ioan Evanghelistul din exil în insula Patmos.

\*

Dumnezeu i-a vorbit lui Moise din mijlocul tunetelor și fulgerelor de pe Sinai (*Exod 9, 16*), lui Iov „din mijlocul furtunii” (*Iov 38, 1*) iar lui Ilie, din „adierea blândă și linistită” (*III Regi 9, 12*) a duhului isihast și filocalic.

\*

Imperative: A privi, a vedea și a contempla lumea și creația cu uimirea cu care a văzut-o Adam întâia dată și a fi creștin astăzi într-o lume care, deși seamănă tot mai mult cu un ținut al Gherghesenilor, este totuși plină de „ruguri aprinse”!

\*

Săracul Lazăr cel plin de bube din pilda Mântuitorului, poate fi socotit un „Iov” al Noului Testament.

\*

Cincizecimea din Cezareea: Scopul, rolul si efectul predicii si propovăduirii crestine în Biserică este Pogorârea Sfântului Duh peste ascultători ca si peste sutasul Corneliu din Cezareea, dimpreună cu toată casa lui, în timpul predicii sfântului Apostol Petru: „Iar pe când Petru vorbea aceste cuvinte, Duhul Sfânt a căzut peste toti cei care ascultau cuvântul” (*Faptele Apostolilor* 10, 44). „<sup>a</sup>i când am început eu să vorbesc – mărturiseste sfântul Petru Bisericii din Ierusalim – Duhul Sfânt a căzut peste ei, ca si peste noi la început” – la Cincizecimea din Ierusalim (*Faptele Apostolilor* 11, 15).

\*

Reflectii la pilda Semănătorului: Semănătorul a semănat sământa trecând pe **Drum**: Drumul spre Emaus – Luca si Cleopa; Drumul Damascului – Saul din Tars; Drumul spre Gaza – arhidiaconul Filip si famenul reginei Etiopiei. Semănătorul a semănat sământa de pe **Stâncă**: Stâncă de la Horeb – Moise si Ilie si Golgota – cuvintele de pe Cruce; Semănătorul a semănat dintre **Spini** – revelatia Rugului aprins din Sinai.

\*

Steaua lui Iacob si steaua Nasterii (*Numeri* 24, 17; *Matei* 2, 2 si 9) – Fulgerul Parusiei si semnul Fiului Omului (*Matei* 24, 27 si 30): „Îl văd – semnul Fiului Omului – dar acum încă nu este; îl privesc (contemplu), dar nu de aproape; un fulger iese de la Răsărit si se arată până la Apus...”

\*

Strigăt: Strigătul poporului lui Israel dimprejurul zidurilor Ierihonului (*Iosua* 6, 19-20) si, peste veacuri, strigătul orbului Bartimeu de la poarta Ierihonului: „Iisuse, Fiul lui David miluieste-mă!” (*Luca* 18, 39).

\*

Desi dărămat si aflat în ruină, umbra ancestrală a Turnului Babel se întinde peste timp si veacuri, peste spatii si locuri până la noi...

\*

Atunci se vor uni crestinii cu adevărat, când vor fi gata să-si spele picioarele unii altora pregătindu-se pentru Cina cea de Taină de pe Urmă, la care Domnul va veni pe norii cerului ca la propria-I nuntă vesnică, a Fiului de Împărat.

\*

Zis-a un părinte întru inima sa: „Făcutu-m-am aramă răsunătoare si chimval zângănitör” (cf. *I Corinteni* 13, 1), de aceea Elihu ne sfătuiește: „Taci si te voi învăta înțelepciunea” (*Iov* 33, 33).

\*

„Cercetati Scripturile!” (*Ioan* 5, 39). Biblia se deschide cu relatările lui Moise despre pomul vietii (*Facere* 2, 9) si se încheie cu descoperirea sfântului Ioan Evanghelistul despre acelasi pom al vietii (*Apocalipsă* 22, 2). La umbra si în lumina acestuia se descopere Revelatia divină, se dezvăluie istoria Bisericii si se desfășoară istoria umană.

\*

Prezenta lui Dumnezeu în sfintele Altare ale Bisericilor: „Văzut-am pe Domnul stând lângă Altar” (*Amos* 9, 1).

\*

„Cel ce era si Cel ce este” se revelează si ca „Cel ce vine” (*Apocalipsă* 4, 8; 11, 7). Hristos „e lumina diminetii când răsare soarele, e ca dimineata fără nori, ca razele după ploaie ce fac să răsară iarba pe pământ” – învierea spirituală si învierea de apoi (*II Regi* 22, 4).

\*

Ahiman, <sup>a</sup>esai si Talman, cei trei uriasi, fii ai lui Enac „din neamul uriasilor” (*Facere* 6, 4; *Numeri* 13, 23 si 29 si 34), la care se adaugă si Goliat filisteanul din Gat (*I Regi* cap. 17) reprezintă, simbolizează si prefigurează din perspectiva filocalică a războiului nevăzut, pe uriasii patimilor sufletului care după sfântul Marcu Ascetul sunt nestiinta, uitarea si trândăvia (vezi Filocalia vol. I si Patericul egiptean, Avva Antonie 2).

\*

Două atitudini în fata „muntilor”: prin credință „Mută-te de aici, dincolo!” sau „Ridică-te si te aruncă în mare!” (*Matei* 17, 20; 21, 21); sau prin disperare si spaimă: „Atunci vor grăi către munti: Acoperiti-ne! iar dealurilor: Cădeti peste noi!” (*Osea* 10, 8; *Luca* 23, 30). Vezi si *Apocalipsă* 6, 16-17: „Strigând muntilor si stâncilor cădeti peste noi si ne ascundeti pe noi de Fata Celui ce sade pe tron si de mânia Mielului, căci a venit ziua cea mare a mâniei lor si cine are putere ca să stea pe loc?”

\*

Fiecare Sfântă si Dumnezeiască Liturghie ar trebui să o slujim, să o privim si să o trăim ca si cum ar fi prima si singura Liturghie pe pământ!

\*

Iluminare: „Atunci când El tinea strălucitoare deasupra capului meu candela Sa si luminat de ea, eu străluceam prin întuneric” (*Iov 29, 3*).

\*

Paza mintii, trezvia inimii si priveghere: „Să stii bine că esti înconjurat de curse si că mergi pe margine de ziduri de cetate” (*Întelepciunea lui Isus fiul lui Sirah 9, 13*).

\*

Oameni ai tăcerii în Sfânta Evanghelie: Dreptul Iosif, Lazăr din Betania, Simon de la Cirena, Iosif din Arimateia.

\*

Toti norii cerului pot si trebuie contemplati ca „înaintemergători” ai Norului plin de slavă, lumină si strălucire, pe care Mântuitorul nostru Iisus Hristos va veni în ziua Parusiei. „Norii sunt căruța Ta si te porti pe aripile vânturilor” (*Psalmul 103, 3*) si „Norii sunt pulberea de sub picioarele Lui” (*Naum 1, 3*).

\*

Trepte ale Revelatiei biblice:

- Către Isaac: „Eu sunt Dumnezeuul tatălui tău Avraam” (*Facere 26, 24*);

- Către Iacob: „Eu sunt Dumnezeuul lui Avraam si al lui Isaac” (*Facere 28, 13*);

- Către Moise: „Eu sunt Dumnezeuul lui Avraam, Isaac si Iacob” (*Exod 3, 6*).

\*

Patru asigurări în Apocalipsă: „Vin curând: tine ce ai ca nimeni să nu ia cununa ta” (*Apocalipsă 3, 11*); „i iată vin curând. Fericit cel ce păzește cuvintele proorocei acestei cărți” (*Apocalipsă 22, 7*); „Iată, vin curând si plata Mea este cu Mine, ca să dau fiecăruia, după cum este fața lui” (*Apocalipsă 22, 12*); „Cel ce mărturiseste acestea zice: Da, vin curând! Amin! Vino, Doamne Iisuse” (*Apocalipsă 22, 20*).

\*

Binecuvântare: Dumnezeu binecuvintează casa lui Laban din Mesopotamia prin venirea si slujirea patriarhului (*Facere 30, 27-30*); casa lui Putifar din Egipt prin prezenta lui Iosif (*Facere 39, 5*) si casa lui Obed-Edom din Gat prin aducerea chivotului sfânt al Domnului (*II Regi 6, 11-12*).

\*

Fântâna lui Iacob de la Sihar (*Ioan* 4, 6) este capătul de jos al Scării lui Iacob de la Betel (*Facere* 28, 12-13). Acolo i se descoperă Dumnezeu patriarhului, aici se arată Hristos ca Mesia femeii samarince.

\*

Apropiindu-ne de Biserică pentru a sluji sau a participa la Sfânta Liturghie, cuvine-se să avem în minte și în inimă cuvintele lui Moise rostite urcând pe Sinai: „Sunt îngrozit și mă cutremur” (*Evrei* 12, 21). Iar, iesind cu pace din Biserică, să cugetăm zicându-ne: „Astăzi am văzut lucruri minunate” (*Luca* 5, 26). „Care? – Cele cu privire la Iisus Hristos Euharistic!” (cf. *Luca* 24, 19).

\*

Smerenia sfinților și a îngerilor: sfântul Apostol Petru către sutasul Corneliu, care, întâmpinându-l în casa lui din Cezareea, i s-a închinat căzând la picioarele lui: „Ridică-te. <sup>a</sup>i eu sunt om”. Îngerul Domnului către sfântul Ioan Evanghelistul care, căzând de asemenea la picioarele lui, i se închină: „Vezi să nu faci aceasta! Eu sunt împreună-slujitor cu tine și cu frații tăi, care au mărturia lui Iisus. Lui Dumnezeu închină-te!” (*Apocalipsă* 19, 10; 22, 9)

\*

Cinci trepte spirituale: pocăința, metanoia sau „schimbarea minții”, „înnoirea minții” (*Romani* 12, 2), „răpirea minții” (*Faptele Apostolilor* 10, 10), „desăvârșirea minții” (*Întelepiciunea lui Solomon* 6, 11) și „a avea mintea lui Hristos” (*I Corinteni* 2, 16).

\*

Lupta cu gândurile sau războiul nevăzut cu „fiicele Moabului” (*Numeri* 25, 6-8) și cu „fiii Babilonului” (*Psalom* 136, 9): „<sup>a</sup>i năvăleau păsările răpitoare asupra trupurilor, iar Avraam le alunga... Iar după ce a asfîntit soarele și s-a făcut întuneric, iată un fum ca dintr-un cuptor și pară de foc au trecut peste bucățile acelea” (*Facere* 15, 11 și 17).

\*

Îndemn pentru Schimbarea la Fată – Debora către Barac: „Domnul Dumnezeu lui Israel îți poruncește: Du-te și te suie pe Muntele Tabor” (*Judecători* 4, 6).

\*

Isihasm evanghelic: „Veniti singuri la o parte, într-un loc pustiu si odihniti-vă puțin” (*Marcu 6, 31*).

\*

Nedumerire: Pe Cel prin Care s-a creat lumea si se lucrează Providenta, iudeii Îl întrebă: „Ce lucrezi Tu?” (*Ioan 6, 30*), iar Pilat: „Ce ai făcut?” (*Ioan 18, 35*).

\*

Teologia este „stiinta sfintilor” (*Pilde 31, 1*) si „cunostinta mântuirii” (*Luca 1, 77*). „A sti puterea Ta este rădăcina nemuririi” (*Întelepciunea lui Solomon 15, 3*).

\*

Pogorârea Duhului Sfânt la Ierusalim la Cincizecime (*Faptele Apostolilor* cap. 2) si pogorârea Noului Ierusalim „din cer de la Dumnezeu” în Eshaton (*Apocalipsă 21, 2 si 10*).

\*

Trei trepte ale cresterii duhovnicesti în plida cu sâmbanta: „Pământul rodeste singur: întâi un fir verde, apoi spic, după aceea grâu deplin în spic” (*Marcu 4, 28*).

59. Smerenia regilor: smerenia lui David (*II Regi 12, 12 si 16; 16, 10*), smerenia lui Roboam (*II Cronici 12, 6-8*) si smerenia lui Ahab (*III Regi 21, 27-29*).

\*

60. Iisus Hristos Mântuitorul este „Sfântul Sfintilor” (*Daniel 9, 24*); crestinii sunt „sfintii celui Preaînalt” (*Daniel 7, 21-22, 27*), iar Sfintele Taine sunt „Sfintele sfintilor” (vezi Sfânta Liturghie).

\*

61. Crestinii primari si „Biserica din casa lor”: Aquila si Priscila din Roma si „Biserica din casa lor” (*Romani 16, 5*); Nimfa din Laodiceea si „Biserica din casa lui” (*Coloseni 4, 15*); Filimon, Apfila si Arhip si „Biserica din casa ta” – Colose (*Filimon 1, 1-2*). „Vă îmbrățisează mult, în Domnul, Aquila si Priscila, împreună cu Biserica din casa lor” (*I Corinteni 16, 19*).

\*

62. Dorul si dorinta supremă a sfântului Apostol Pavel si a oricărui crestin: „Doresc să mă despart de trup si să fiu împreună cu Hristos, si aceasta e cu mult mai bine” (*Filipeni 1, 23*).

\*

63. O înștiințare apostolică și o certitudine profetică: „Căci toți care voiesc să trăiască cucernic în Hristos Iisus, vor fi prigoniti. Iar oamenii răi și amăgitori vor merge spre tot mai rău, rătăcind pe alții și fiind ei însisi rătăciti” (*II Timotei* 3, 12-13).

\*

64. De trei ori spune Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu despre Sine în Apocalipsă: „Eu sunt Alfa și Omega, începutul și sfârșitul, Cel dintâi și Cel de pe urmă” (*Apocalipsă* 1, 8; 21, 26; 22, 13).

\*

65. Trei despărțiri de ape mari în Sfânta Scriptură: despărțirea Mării Rosii de către Moise și trecerea fiilor lui Israel prin mare „ca pe uscat” (*Iesire* 14, 29; 15, 19); despărțirea Iordanului de către Iosua, după patruzeci de ani și trecerea poporului ales de asemenea „ca pe uscat” (*Iosua* 3, 16) și despărțirea de secarea Eufratului prin vărsarea potirului celui de-al șaptelea înger din Apocalipsă „ca să fie gătită calea împăraților de la Răsăritul Soarelui” mai înainte Armagedon (*Apocalipsă* 16, 12).

\*

Toate ostenele vieții creștinești și călugărești au scopul final de a ne pregăti să învățăm și să cântăm pe vecii vecilor, dimpreună cu cei 144.000 de sfinți aleși care stau împreună cu Mielul lui Dumnezeu pe Muntele Sionului, acea „cântare nouă doxologică, auzită și venită din cer” (*Apocalipsă* 14, 1-5).

\*

„Au ajuns până la cer”: păcatele Sodomei și Gomorei (*Facere* 18, 20-21) și răutatea Ninivei (*Iona* 1, 2) și păcatele Babilonului celui mare – adică ale lumii acesteia (*Apocalipsă* 18, 5).

\*

Pe om îl privim ca făptură, îl vedem ca persoană și-l contemplăm ca și chip al lui Dumnezeu, chemat spre asemănarea cu El prin îndumnezeire.

\*

„Ridicarea ochilor la cer” (cf. *Psalm* 120, 1), prin credință, rugăciune și smerenie este condiția fundamentală a echilibrului sufletesc uman: „și după trecerea acestui tip, cu Nabucodonosor am ridicat ochii mei la cer și



mintea mi-a venit din nou (la loc, v.33) si am binecuvântat pe Cel Preaînalt si Celui vesnic viu, I-am adus laudă si preamărire, că puterea Lui este putere vesnică, iar împărăția Lui din neam în neam” (*Daniel 4, 31*).

\*

Cei trei bărbați alesi ai Vechiului Testament: Noe, Daniel si Iov (*Iezechiel 14, 14*).

\*

„Omul cel vechi (*Efeseni 4, 22*), omul firesc si pământesc sau omul păcatului se poate asemăna picioarelor chipului din visul lui Nabucodonosor: „O parte de fier si o parte de lut” (*Daniel 2, 33*), „parte tare, parte subred” (2, 42) deoarece „fierul nu se poate amesteca la un loc cu lutul” (2, 43).

\*

Vezi: „tara cea minunată” sau „tara strălucirii” (*Daniel 8, 9; 11, 16 si 41*) si „tara Havila” (*Facere 2, 11*).

\*

Postul de trei zile: postul Esterei (*Estera 4, 16*), postul ninivitenilor (*Iona 3, 5-10*) si postul sfântului Apostol Pavel din Damasc (*Faptele Apostolilor 9, 9*).

\*

Viata creștină se desfășoară pe „marea vietii” între „Limanuri Bune” si „Euroclidon” – vântul puternic dinspre miazănoapte-răsărit (*Faptele Apostolilor 27, 8, 14*). „Dar trebuie să ajungem pe o insulă”, sau „trebuie să dăm peste un ostrov”, după cum spune sfântul Apostol Pavel în corabie pe Mediterana (*Faptele Apostolilor 27, 26*). Ostrovul sfântului Pavel era Malta (*Faptele Apostolilor 28, 1*), ostrovul sfântului Ioan Evanghelistul a fost Patmosul (*Apocalipsă 1, 9*), „ostrovul” proorocului Iona a fost Ninive, iar ostrovul lui Noe a fost Araratul.

\*

Nu ne apartine decât ceea ce luăm cu noi după moarte. Tot binele se răsplătește si tot răul se plătește, aici si-n vesnicie.

\*

Cuvântul lui Dumnezeu către Sanherib, regele Asiriei rostit prin Isaia proorocul: „De sezi, de intri, ori de iesi, Eu toate le stiu si obrăznicia ta față de Mine” (*IV Regi 19, 27*).

\*

Contemplatie naturală si supranaturală – Cuvântul lui Dumnezeu prin Elihu către Iov: „Iov, ia aminte de aceste lucruri, stai locului si te uită la minunile lui Dumnezeu” (*Iov* 37, 14), întregit de cuvintele sfântului Antonie cel Mare: „În orice loc vei sedea să nu te misti degrabă” (Patericul egiptean, Antonie 5).

\*

Întrebare: „Care drum duce la palatul luminii?” – Învierii lui Hristos – (*Iov* 38, 19): calea Crucii, drumul spre Emaus si drumul Damascului.

\*

„Plinirea vremii” la Întrupare (*Galateni* 4, 4) se deăvârsește prin „Luarea vremii” la Sfânta Liturghie.

\*

„Iată fiule, Hristos stă nevăzut...” de-a dreapta Tatălui, în cer si pe pământ, pe masa Sfintelor Altare, în Potir, Evanghelie si Chivot, pe orice Sfântă Cruce si-n orice Sfântă Icoană, în Biserică si în afară de Biserică, pretutindenea în orice loc si în orice timp, mereu si neîncetat, în toate si peste toate, „Hristos stă nevăzut” (cf. Molitfelnic, Taina Spovedaniei).

# DIDACTICA

Lector univ. drd. Anton ILICA

## EDUCAȚIA 2000+ -ȘCOALA DE VARĂ - SINAIA 2001-

*Centrul Educatia 2000+*, membru al Fundatiei Soros Open Network, a organizat la Sinaia, asa numitele „*coli de vară*”, după modelul fostelor scoli de la Vălenii de Munte, din perioada interbelică. CEDU (Centrul Educatia 2000+) a lansat un concurs prin MEC pentru 26 de locuri pentru următoarele cinci „clase”: „Didactica limbii si literaturii române”, „Didactica istoriei”, „Didactica matematicii si stiintelor”, „Didactica pentru didacticieni” si „Didactici transdisciplinare”. În urma selectiei, din Arad, au fost „admiși” în clasa I, prof. **Mirela Muresan**, prof. **Maria Fotescu** (de la Colegiul National „Moise Nicoară”) si lect. univ. drd. **Anton Ilica**. Locul de desfășurare a fost la Sinaia, la Hotelul *Holliday Inn*, iar programul a fost dens, variat si extrem de eficient.

Presedintele executiv al CEDU 2000+, dr. **Alexandru Crisan** (cunoscut pentru promovarea modelului de Curriculum-ului national pentru învățământul primar si gimnazial, mentiona că „colile de vară constituie „o modalitate de a încuraja reflectia pe marginea ameliorării didacticii actuale, cheie a oricărei reforme de succes; o manifestare de a reconsidera practici si proceduri, deseori sofisticate. „școala de vară constituie o invitatie adresată dascălului de a fi el însusi, de a fi dinamic si eliberat de complexele inhibante ale profesiei”.

La Sinaia, în elegantele saloane ale hotelului, profesorii din țară (învățământ liceal, gimnazial si universitar) au fost o săptămână „elevi”.

Continutul științific al „scolii” a fost asigurat de formatori din Ministerul Educației și Cercetării (prof. univ. dr. **EMIL PĂUN**, director general, prof. univ. dr. **IOAN NEACU**, director general, conf. univ. dr. **ADRIAN STOICA**, director SNEE), din universitari (lector dr. **LIVIU PAPADIMA**, lector dr. **ROMIȚĂ B. IUCU**), din Institutul de Științe ale Educației (**SOFIA DOBRA**, **FLORENTINA SÂNMIHĂIAN**, **ELEONORA RĂDULESCU**, **CĂTĂLINA ULRICH**, **LIGIA SARIVAN**, **VERA ELEK**), precum și de dr. **ALEXANDRU CRIȘAN** (președintele executiv CEDU 2000+) și **OTILIA PĂCURARI** (directorul școlii de Vară).

Proiectul școlii de Vară este conceput pe durata a trei ani, având „ca misiune facilitarea reflecției asupra domeniului didacticii din punct de vedere al teoreticienilor și al practicienilor care aduc reforma la nivelul clasei”.

Care ar fi, în esență, menirea acestei „instituii didactice”? Nu este vorba de o alternativă la reforma învățământului din România, ci un sprijin efectiv prin promovarea unei noi didactici disciplinare, abordarea învățării centrate pe elev și îmbunătățirea climatului de învățare, învățare prin cooperare, stimularea inteligențelor multiple, managementul educațional, forme moderne de evaluare interactivă etc.

În acest context, **ALEXANDRU CRIȘAN** a angajat cursanți într-o prelegere interactivă despre *Politici educaționale*. După clarificarea conceptului, s-a trecut la evaluarea situației actuale (criterii de analiză, stabilirea metodelor de investigare, culegerea, analiza și interpretarea datelor), la planificarea elaborării și interpretarea politicilor educaționale. Dezbaterile au indicat atât punctele tari cât și cele slabe, sugerând decidenților formule și modele de îndreptare a elementelor care nu converg spre o coerentă a traseului educațional.

*Proiectarea în contextul*, seminar interactiv coordonat pe baza unui temeinic suport de curs de **ELEONORA RĂDULESCU**, a fost axat pe concepția asupra viitorului educațional. Investigarea erorilor în „imaginarea viitorului” (pasivitatea în raport cu viitorul, refuzul de a identifica alternative, dependența de trecut, prelungirea imaginării viitorului în funcție de prezent, refuzul identificării de oportunități ș.a.), „elevii” au fost stimulați să gândească în mod critic („gândirea critică”) concepția lui

Godet privind contextul schimbării și demersul proiector al unei noi mentalități asupra viitorului educației. A rezultat ideea că viitorul trebuie proiectat pe baza unui demers logic, temeinic algoritmic. Proiectul de inovatie, schimbare și dezvoltare, se bazează pe:

- definirea cadrului general (de proiectare);
- definirea obiectivelor;
- precizarea resurselor necesare;
- stabilirea acțiunilor care vor conduce efectiv de realizarea obiectivelor;
- ierarhizarea priorităților;
- precizarea metodelor de evaluare a demersului. (conform Training Trust, 1992)

Dezbaterile pe echipe au evidențiat barierele care împiedică implementarea unui proiect (utilizând fișele de lectură din J. Adams și C. Carnoll), și anume: bariere perceptivă, cognitive, personale (habitudini, conformism, tendințe autoritare, dogmatism, exces critic), bariere de mediu, culturale. Altă echipă de învățare a evidențiat rolul creativității în determinarea unei atitudini pozitive față de viitorul educațional („creativitatea = capacitatea individului de a genera elemente noi, originale, calitativ diferite și ameliorate”). Accesul direct la **Internet** și vizualizarea studiilor a determinat consultarea a 17 articole și familiarizarea cu 32 de titluri specifice modului de proiectare.

**LIGIA SARIVAN**, „diriginta mea”, a clasei *Didactica pentru didacticieni*, a supus dezbaterii teoria inteligențelor multiple. Ideile le voi expune în cele ce urmează. O nouă perspectivă în teoriile învățării, care a făcut valuri în didactica actuală este sugerată de viziunea lui Howard Gardner (***Multiple Intelligences. The Theory in Practice***, (1993)). Teoria **inteligentelor multiple** a devenit model pentru diferite curricule școlare, dar în spațiul românesc a rămas (deocamdată) o simplă opțiune teoretică. Teoria lui Howard Gardner porneste de la o nouă definiție dată inteligenței și anume „capacitatea de rezolvare a problemelor sau de a adapta produsele care sunt evaluate într-unul sau mai multe medii culturale” (apud Iucu, 2001, p. 153). El stabilește o listă cu șapte inteligente (față de două tipuri recunoscute – matematică și verbală):

- **logico-matematică** (capacitatea de a rationa deductiv si de a gândi logic);
- **lingvistică** (abilitatea de a utiliza efectiv limbajul spre a deveni informatie);
- **spatială** (capacitatea de a crea imagini mintale, de a vizualiza);
- **muzicală** (capacitatea de antrenare a functiilor auditive);
- **corporal-inestezică** (vizează abilitatea mintală de a coordona gesturile);
- **naturalistă** (capacitatea de a valorifica reprezentările din mediul înconjurător);
- **personale (interpersonală si intrapersonală)** (capacitatea de a constientiza propriile trăiri si de a relationa cu altii).

Cele sapte inteligente operează complementar si coordonat, alcătuind împreună „intelectul multiplu”.

Din punct de vedere didactic, asumarea teoriei multiple presupune un model interdisciplinar al învățării. Bunăoară, când se învată despre poovestea **Caprei cu trei iezi** a lui Ion Creangă, se învată lectura, se cântă, se desenează, se observă animale, se socoteste, se activează stări sufletesti etc.

Oamenii dispun de grade diferite de dezvoltare a inteligențelor. Diferentierea de dezvoltare privind abilitățile si talentele acestora permite cooperarea si individualizarea. Fiecare individ dispune de „un profil de inteligentă”, în care acestea pot fi ierarhizate si valorizate prioritar. Acest profil nu se stabileste prin aplicarea unui test (de tip IQ) ci prin manifestările indivizilor. Observând elevii, de pildă, ne dăm seama „care le sunt activitățile cele mai comode, ce coduri de exprimare folosesc cu precădere si care sunt acelea pe care le evită (Sarivan, 2000). Valorificarea teoriei prin generarea unui model de învățare ar determina o optiune privind eficienta învățării, „exploatarea” tuturor disponibilităților indivizilor si angajarea facultăților abilitate spre rezolvarea problemelor prin transfer / cooperare de inteligente.

O altă provocare a fost angajată de **Învățarea prin cooperare** propusă de **CĂTĂLINA ULRICH**. Tema avea menirea de a determina o schimbare a practicilor educationale, în sensul „democratic si cooperativ,

care să stimuleze participarea elevilor și ameliorarea rezultatelor școlare”. Se porneste de la ideea că „nu numai relațiile complementare generează o motivație adecvată prin învățare”.

Mult timp, școala – deși instituție publică – a promovat spiritul de competiție, încurajând individualismul și egoismul intelectual. Realizarea de clasamente formale (notări, calificări), de echitări (foarte bun, slab, mediu), individualizarea învățării (clase pe sexe, pe etnie, învățământ special, clase de elită) etc. au determinat mentalitatea că numai competiția creează motivație pentru performanță. Inclusiv în rândul intelectualilor s-a proliferat această mentalitate de competiție care alimentează individualizarea performanțelor.

O alternativă educațională poate constitui învățarea (sau angajarea activității intelectuale) prin cooperare. Încă din școală – unde se formează primele deprinderi de muncă intelectuală – cooperarea în învățare poate constitui nu numai sursă de performanțe intelectuale mai bune, ci și sursă de responsabilitate individuală (asistată colegial), deprinderi interpersonale, interacțiuni și competențe sociale pozitive.

Se promovează unul din cei patru piloni ai educației (pomeniți de Comisia internațională a educației pentru secolul al XXI-lea, prin J. Delors) : *a învăța să trăiești alături de ceilalți* (pe care MIRELA MIHĂILESCU (*Educația 2000+*) o integrează într-o interrelație: „*cum să învățăm să facem învățând să cunoaștem* și *cum să învățăm să fim învățați să trăim împreună*? Grăție activității (de învățare) prin cooperare, persoanele deprind competențe și mentalități de viață în comunitate (familie, instituții, loc de activitate, grup social, național, etnic și intergrup), precum și convingerea că, prin cooperare, se obține mai mult decât o sumă a produselor individuale ale activității părților.

A învăța să conviețuiești, desfășurând împreună activități, constituie o provocare actuală a muncii intelectuale. Munca intelectuală prin cooperare generează proiecte/produse incomparabil mai performante decât prin activitatea intelectuală independentă. Cooperarea presupune constituirea grupului. Aceste grupuri pot fi *formale* (constituite pe bază de norme, identități etc. definite în prealabil) și *informale* (constituite prin inițiative spontane, individuale). Un grup / microgrup funcționează pe

baza activării unor roluri, a unei rețele de comunicare tolerante și reciproce. Într-o clasă, pot exista grupuri optimale (4-5 elevi), constituite pe bază de interese comune, cu nivel tensional scăzut și cu un nivel de coeziune pozitiv.

O formă particulară a grupului este *echipa*. Grupul / microgrupul devine echipă dacă există interacțiuni permanente, o atmosferă pozitivă, roluri asumate și acceptate, relații personale trainice, mobilizare continuă și o coeziune exemplară.

În fine, membrii grupului sau echipei atenuează elementele care le definesc identitatea. Acestea se realizează mai bine prin cooperare, prin crearea condițiilor de specializare coordonată de un obiectiv.

În această viziune, activitatea intelectuală capătă noi dimensiuni stilistice. Stilul de muncă intelectuală se bazează pe achizițiile de activitate independentă, dar se valorifică în mod concertat și pozitiv în munca în echipă, ale cărei produse sunt incomparabil superioare. Faptul că marile invenții intelectuale actuale sunt consecința activității în echipă a oamenilor de știință confirmă superioritatea unei asemenea învățături de a coopera și aduna inteligentele cu înțelepciune într-o echipă productivă.

Directorul<sup>a</sup> colii de Vară, Centrul Educația 2000+, prof. dr. **OTILIA PĂCURARI** (originară din Arad) a stimulat „o rețea de discuții” despre învățarea activă: definirea învățării, învățare și predare, motivația, emergența învățării („a face din știință o enigmă și de a cultiva enigme cu bună știință”), gândirea critică, jocul de rol, metoda cubului, organizarea situațiilor problematice de învățare dinamică.

**ROMIȚĂ B. IUCU** (autorul volumului *Instruirea școlară*, Polirom, 2001) a organizat unitatea de curs despre *Managementul și gestiunea clasei*.

Prof. univ. dr. **IOAN NEAC<sup>a</sup> U**, director general în MEC, pe baza unor „recuperări informaționale despre dezvoltarea psihică” de pe Internet, a coordonat „elevii din clasa I” (alcătuit în bună parte din cadre didactice universitare) spre a învăța „să citească” tabloul dominantelor psihice și „să alcătuiască” profilul psihocomportamental al indivizilor (elevi, studenți, adulți).



*Strategiile în domeniul evaluării elevilor* au fost prezentate de **ADRIAN STOICA**, directorul serviciului National de evaluare si examinare (SNEE) de pe lângă MEC.

În fine, vom puncta alte câteva elemente:

- prin prezenta d-lui prof. univ. dr. **EMIL PĂUN**, director general în MEC, multe din problemele didacticii „au intrat” în atenția operațională a decidenților;

- existența unor „clase” paralele a permis „elevilor” să activeze și în alte grupuri tematice: interdisciplinaritate, gândire critică, lectura textelor;

- activitățile formale au fost „întretinute” de accesul la Internet, participarea cu programe PC (Power Point, Word, Page Maker, Quark Press), participarea la „cafenelele școlii”, la serii de filme didactice, precum și la recuperare (piscină, saună, jacuzzi, gimnastică, lectură, divertisment).

Evaluarea finală, care va determina „promovarea” în clasa a II-a, se realizează prin prezentarea de către „elevi” a unui portofoliu/proiect până la începutul anului 2002.

Cursurile, grație căroră „profesorii se scolesc vara”, reprezintă o excelentă formă de promovare în învățământ a metodelor moderne de învățare. „Elevii” din clasa I au fost cadre didactice de la Universitatea „Babes-Bolyai” Cluj-Napoca (Adriana Barna, Musata Bocos, Maria Eliza Dulamă, Florentina Ciomos), Universitatea din București (Steliana Toma, Violeta Trif), Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași (Gianina Masari, Alois Gherghut), Universitatea din Timisoara (Lia Blaj), Universitatea „Ovidius” din Constanța, Universitatea din Oradea (Valentin Blândul), Universitatea din Alba Iulia (Elisabeta Voiculescu, Lucia Popa), Universitatea din Ploiești s.a. A fost nu numai o întâlnire cu „didactica pentru didacticieni”, ci un superb mesaj de cooperare, prietenie și relaționare instituțională de tip universitar.

# NOTE, COMENTARIIL, VOCI ÎN ACTUALITATE

Ilarion Alfeiev

## Ateism si ortodoxie în Rusia modernă <sup>1</sup>

În cuvântul de față îmi propun să evidentiez istoria ateismului în Rusia de-a lungul ultimilor o sută de ani. Voi începe prin câteva consideratii referitoare la natura ateismului din Rusia de dinaintea Revolutiei (1917 n.t.), apoi voi spune câte ceva despre dezvoltarea ateismului în perioada comunistă, iar în cele din urmă voi încheia cu câteva observatii privitoare la natura ateismului în Rusia post-comunistă.

Mi-ar place să încep cu câteva întrebări: Cum a fost posibil ca tara cunoscută drept „Sfânta Rusie”, cu o atât de lungă istorie crestină ortodoxă, să fie transformată într-un timp atât de scurt, de către bolsevici, în cel mai ateu stat din lume? Cum a fost posibil ca acelasi popor care a învățat religia în scoli până la Revolutie, să distrugă cu propriile mâini bisericii si să ardă sfintele icoane în anii '20? Care este explicatia faptului că Biserica Ortodoxă care a fost atât de puternică în Imperiul tarist, a fost redusă la tăcere aproape totală de către cei care cu putin timp înainte îi erau membri?

Ar trebui să precizez dintru început faptul că nu pot interpreta cele întâmplate în Rusia anului 1917, drept acapararea puterii de către un mic grup de ticăloși ca simplu accident. Mai degrabă as vedea în Revolutia

---

<sup>1</sup> *Atheism and orthodoxy in modern Russia*, text găsit pe site-ul [www.3saints.com](http://www.3saints.com). Articolul pe care îl prezentăm în traducere românească, apartine părintelui Ilarion Alfeiev si a fost sustinut în cadrul unei conferinte ortodoxe în Vezelay (Franta), 5-7 mai 2001. Mentionăm faptul că părintele Alfeiev conduce sectia „Relatii intercrestine” din cadrul departamentului pentru relatii externe al Bisericii Ortodoxe Ruse

rusă ultimul rezultat a ceea ce s-a întâmplat în societatea prerevolucionară și în Biserică care erau nedespărțite. As zice chiar că Revoluția rusă a fost vlăstarul monarhiei ruse și al societății. Rădăcinile ateismului post-revolucionar pot fi căutate în societatea rusă pre-revolucionară și în Biserică.

S-a spus că Rusia a fost botezată, dar nu iluminată. Într-adevăr, în ceea ce privește secolul al-XIX-lea iluminismul a fost adesea în conflict cu religia. Masele analfabete aveau credințele lor tradiționale, în timp ce din ce în ce mai mulți oameni educați, chiar proveniți din spațiul religios, respingeau credința și deveneau atei. Chernyshevsky și Dobroliubov sunt exemple clasice: ambii proveneau din familii preotesti și au devenit atei după ce au studiat în seminariile teologice. Pentru oameni ca Dostoievski, religia era ceva ce trebuia redescoperit, după ce a fost pierdut prin educație. Tolstoi, pe de altă parte, a dobândit un anume fel de credință în Dumnezeu, dar străină de Biserica Ortodoxă. Dacă privim perioada pre-revolucionară vedem clar că există o prăpastie între Biserică și lumea educată.

În ajunul Revoluției a devenit din ce în ce mai evident că ateismul invadase marea masă a poporului. Berdiaev a scris despre acea „*babuska*”, ce trebuia să fie credincioasă, că nu mai era de mult o realitate, ci un mit. Ea a devenit nihilistă și atee. As vrea să citez ceva din acest mare filosof rus, din ceea ce a scris în 1917, cu câteva luni înaintea Revoluției din octombrie: „Poporul rus s-a considerat dintotdeauna creștin. Multi gânditori slavofili au crezut că poporul rus a trăit după credința ortodoxă, singura care detine adevărul absolut. Dostoievski a predicat că națiunea rusă este un sol al lui Dumnezeu. Revoluția izbucnise și descoperise un mare gol spiritual în popor. Această sărăcie spirituală este rezultatul sclaviei care a durat prea mult, al paraliziei care a amortit Biserica și al degradării morale a ierarhiei bisericesti. Sacru a fost de mult exterminat din sufletul poporului, pregătind atitudinea critică față de sacru, atitudine ce nu a fost dezvoltată în toată urâtenia ei.”

Berdiaev condamnă regimul țarist și Biserica Ortodoxă pentru ceea ce s-a întâmplat în 1917. Lăsând deoparte cele trecute, să ne concentrăm asupra rolului Bisericii în perioada pre-revolucionară. Pe de o parte exista Biserica-stat, puternică și influentă, intervenind în toate domeniile vieții și ale societății. Încă mai trăiau sfinți ca Ioan de Kronstadt și viața spirituală

era încă înfloritoare cel puțin în câteva mănăstiri. Pe de altă parte, Biserica a fost guvernată de autorități civile, sau chiar de figuri ciudate ca Rasputin.

Îmi amintesc că am citit o carte scrisă de părintele Georgy Shavelsky, protopresbiter al armatei sub tarul Nicolae al II-lea. El însuși membru marcant al Sfântului Sinod, a mărturisit faptul că acesta era străin de viața poporului, fapt pentru care a făcut foarte puțin pentru a preveni răspândirea ateismului în popor. Pentru a arăta cât de mică a rămas evlavia tradițională a poporului față de Dumnezeu, Shavelsky citează următorul exemplu: când, printr-un decret imperial, participarea la Sfânta Liturghie nu a mai fost obligatorie pentru soldatii rusi, acestia au continuat frecventarea bisericii doar în procent de 10%.

O altă mărturie asemănătoare este a mitropolitului Veniamin Fedchencov devenit episcop al Armatei Albe după Revoluție. El scrie că nici un student de la Academia Teologică din Sankt Petersburg unde a studiat, nu a fost să-l vadă pe părintele Ioan de Kronstadt, iar unii studenți erau ateii. Este descrisă de asemenea, atmosfera de răceală spirituală din sânul Bisericii, precum și lipsa spiritului profetic. El susține că nu a fost de mirare ca să răsară din popor oameni ca și Rasputin împotriva indiferenței religioase generalizate. El a apărut ca o figură harismatică ce a fost mai întâi acceptată ca atare de către autoritatea bisericească ce i-a dirijat pașii spre palatul imperial.

Cea de a treia mărturie pe care as dori să o aduc este de o manieră mai personală: este vorba despre părintele Serghie Bulgakov. Fiu de preot ortodox, după studii la seminar teologic, devine ateu, urmând pașii lui Chernyshevsky și Dobroliubov. În autobiografia sa se întrebă cum de a fost posibil și răspunde: „s-a întâmplat cumva aproape brusc, imperceptibil, și a fost luat de bun când poezia copilăriei mele a fost înlocuită de proza seminarului... Când am început să mă îndoiesc, întrebările mele nu au fost multumite de apologiile seci pe care le-am găsit chiar scandaloase. Revolta mea a fost întârită de rugăciunile obligatorii și lungile acatiste care nu mă multumeau”. Părintele Bulgakov a renunțat ușor la credință, fără luptă; nici chiar originea sa, nici educația sa în teologie nu l-a ajutat să reziste tentației ateismului și nihilismului.

Tabloul ce reiese din aceste memorii scrise de cei care au trăit în perioada prerévolutionară este cel al unui profund declin spiritual. Desi

Ortodoxia a fost menținută ca și credință oficială de către monarhie, societatea și Biserica au fost contaminate de necredință, nihilism, ateism. Chiar și seminaristii, viitori preoți, oscilau între religie și ateism. Mulți creștini, dacă nu majoritatea, nu credeau deloc și aceștia au fost cei care s-au întors împotriva Bisericii de îndată ce apartenența la Biserică nu a mai fost încurajată. Biserica a pierdut repede marea majoritate a membrilor ei, rămânând o mică turmă gata să moară pentru Hristos. „Am ce să-ți împărlă cu cei credincioși: au fost fie executați, fie persecutați, doar puțini supraviețuind. După cel de al II-lea război mondial s-a întrezărit o îmbunătățire a situației Bisericii, dar niciodată nu și-a recâștigat vechea poziție de dinaintea Revoluției.

Ce fel de ateism a fost impus poporului rus sub regimul sovietic? Nu a fost de fapt o necredință, ci mai degrabă o puternică credință în inexistența lui Dumnezeu, într-un viitor fericit în această viață, în infailibilitatea partidului comunist și ideologia materialistă. „Divină” figură a lui Lenin (pentru un timp împreună cu Stalin, apoi singură) domina peste tot, în toate locurile publice, în toate încăperile din clădirile oficiale, de la grădinițe, la universități, magazine sau spitale. Lenin era Dumnezeu, unicul partid era Biserica, liderii lui erau „soborul sfinților”, lucrările lui Lenin erau Biblia etc. Poporului rus nu i-a fost propus ateismul, ci o pseudo-religie, religia lui Antihrist. Astfel, Berdiaev a avut dreptate când a vorbit despre caracterul religios al socialismului și ateismului rus. În ce măsură a fost această ideologie acceptată de popor sau câți au acceptat ideologia și în ce procentaj au fost capabili să reziste? În anii '20 - '30, ateismul rus a trăit perioada sa de apogeu: era activ, agresiv „implicat” în masele de oameni. La sfârșitul anilor '60 a pierdut aproape tot vechiul entuziasm: a fost luat de bun de către majoritate, însă nu a fost urmat cu fanatism și zel pentru multă vreme. Calitativ, ateismul a atins apogeul în anii '30, dar cantitativ, cred, s-a manifestat în anii '60 - '70. În '30 încă mai existau bătrâni care în secret păstrau credința moștenită din timpurile țariste. Dar la sfârșitul anilor '70 acele *babuska* au murit și au fost înlocuite de cele care fuseseră educate după Revoluție, în timpul regimului ateist.

Pot dovedi ceea ce am afirmat despre calitatea ateismului cu exemple din propria mea familie. Bunicii mei s-au născut înainte de Revoluție, dar au fost educați după: nici unul dintre ei nu a fost credincios. Chiar în anii

'80, când aproape toti tinerii din familia mea, unul după altul, au mers la Biserică și au fost botezați, bunicii au rămas pe dinafară. Una dintre bunici mi-a spus la acea vreme: „Mă simt ca și Robinson Crusoe pe insula sa nelocuită: lumea din jurul meu merge la Biserică, iar eu nu”. A fost membră a partidului comunist mai bine de cincizeci de ani și presupun că în anii '20 probabil era o atee militantă. La sfârșitul anilor '80, când mi-am amintit de ea. Nu simtea nimic împotriva credinței și nimic pentru credință. Ateismul ei a devenit într-un total pasiv, a fost acceptat ca atare.

Părintii mei au crescut în societatea atee a anilor '40 – '50 și niciodată nu au militat împotriva ei, deși în tinerețea lor, ei au respins ideologia sovietică și au căutat adevărul în afara ei. Dar, în societatea care trebuiau să supraviețuiască, aveau o frică permanentă de faptul că necredința lor în ideologia comunistă putea fi descoperită și pedepsită. Mama mea a trecut la creștinism pe la mijlocul anilor '70, dar nu a putut să practice credința în mod liber. A-ți mărturisi credința însemna a fi exclus din societatea ateistă și probabil a-ți pierde slujba. De fapt, eu am fost botezat în secret, într-o casă particulară, și nu în biserică.

Am crescut în perioada anilor '70 – '80, care era cu siguranță cea a declinului ateismului rus. Totuși, era încă periculos să fii creștin mărturisitor; de exemplu, as fi fost exmatriculat din școală, una muzicală, de elită, dacă s-ar fi știut că frecventez biserica. Pe parcursul celor 11 ani de studii nu am știut pe nimeni să fie creștin practicant. Se considera că toti erau ateii. În același timp, mulți dintre colegii mei nu aderau la ideologia oficială, având vederi liberale, dar erau departe de Biserică. Era foarte dificil să crezi deschis în Dumnezeu, dar era cel puțin posibil să-ți manifesti deschis necredința în ideologie. Atmosfera din școala mea a fost chiar tolerantă, deși la nivelele oficiale, ideologia comunistă era încă menținută. Astfel, deși am crescut sub un regim ateist, nu am simțit o asemenea presiune încât să nu pot rezista, mai degrabă simteam deci un minunat sentiment de libertate decât frică. De aceea, nu sunt surprins că cei mai mulți din generația mea au ieșit pe străzile Moscovei în august 1999 pentru a-și lua adio de la regimul comunist. Nu le-a fost frică pentru că au crescut în perioada declinului ideologiei comuniste.

Unul din principalele motive ale falimentului ideologiei ateiste a fost simplul fapt că nu s-a mai crezut în ea. Când astăzi, ateismul și-a pierdut

caracterul religios, el a devenit sec; i-a pierdut puterea cu mult timp înainte de a fi abandonat oficial. Pe scurt, care este starea ateismului si a religiei astăzi, după căderea sistemului sovietic?

Cred că, desi numărul creștinilor a crescut imens în ultimii ani, Rusia nu este nici pe departe o țară creștină. A fi botezat, a fi ortodox, a devenit o modă. Nu as fi surprins dacă majoritatea celor întrebați dacă sunt sau nu ortodocși ar da un răspuns pozitiv. Aceasta nu înseamnă că toți merg la biserică ci că majoritatea si-au asumat o nouă imagine pentru a tine pasul cu „renasterea spirituală”. Îmi amintesc că am întrebat odată o adolescentă care împreună cu mama sa veniseră să primească Botezul:

- Crezi în Dumnezeu?
- Nu, a răspuns ea.
- Atunci, de ce vrei să fi botezată?
- Păi, toată lumea se botează în ziua de azi.

Acest caz, unul din multele, ilustrează faptul că mulți privesc religia în mod superficial, uneori chiar fără să creadă în Dumnezeu. Rămânând în sufletele lor ateï, au devenit ortodocși de fatadă. Cel mai recent sondaj de opinie arată că desi există un mic număr de ateï convinși, creștinii practicanți sunt departe de a fi o majoritate. Cei mai mulți ar spune că ei „cred în ceva”, recunosc existența supranaturalului, dar admit că credința religioasă nu ocupă un rol important în viața lor. Mai există si paradoxul că nu toți care se pretind ortodocși cred în Dumnezeu, unii dintre ei fac parte din organizații ortodoxe fără a practica religia.

A vorbi de renasterea spirituală a Rusiei contemporane a devenit o banalitate. Lumea înțelege variat ceea ce presupune. Cert este că există o renastere exterioară: au fost redeschise multe biserici, mănăstiri, școli teologice, clădirile au fost restaurate. Dar este prea devreme a vorbi despre restaurarea si revigorarea sufletului rus. Nu se percepe nici o îmbunătățire morală în Rusia contemporană, ci dimpotrivă, trebuie să admitem că standardele morale au decăzut față de cum erau sub regimul comunist. Aceasta nu indică de fapt, inexistența unei înnoiri a vieții creștine si neasumarea normelor creștine? Nu este izbitor faptul că mult așteptata pocăință, metanoia, schimbarea mentalității în bine, nu a avut loc în Rusia.

Unii atribuie această scădere bruscă a standardelor morale influenței occidentale. Pornografia, prostituția si toate formele de imoralitate au

venit din Occident. Acesta este felul nostru de a fi: condamnarea tuturor în afară de noi. Așa cum Berdiaev spunea în 1918: „Oricât de amar ar fi... spiritualitatea religioasă este din ce în ce mai slabă”. Această afirmație este adevărată în cazul în care cultura religioasă nu este înțeleasă ca o apartenență la vreo organizație de dreapta, ortodoxă, ci ca o trăire după regulile moralei creștine.

Când a început Perestroika, mulți au crezut că Biserica își va asuma rolul de conducător în renasterea spirituală a națiunii, ceea ce nu s-a întâmplat. Biserica a reînviat doar prin reconstrucția mănăstirilor, lucrare într-adevăr dificilă, care însă nu răspunde nevoilor religioase și morale ale poporului. Conducătorii Bisericii și-au câștigat accesul la autoritățile civile, dar nu au fost capabili, cu mici excepții, să-și câștige calea către oamenii din afara Bisericii. Biserica ortodoxă este încă închisă în sine, preocupată de probleme interne mai mult decât de nevoile spirituale ale societății moderne. S-a adevărat că sectele neoprotestante au luat inițiativa de iluminare a fostilor atei și nu este surprinzător faptul că datorită metodelor lor „misionare” câștigă simpatia tot mai multor oameni.

Ateismul rus va muri, poate, într-o zi, dar aceasta se va întâmpla când țara nu va fi doar botezată, ci atunci când va fi iluminată și va renaste spiritual. Biserica ortodoxă va avea un rol important în această renaștere spirituală iar aceasta se va întâmpla atunci când va deveni Biserică națională și nu Biserică a statului. Pentru ca acest lucru să se întâmple, Biserica trebuie să iasă din adăpostul ei, trebuie să învețe să vorbească limba poporului, să facă față cerințelor societății și să le răspundă adecvat.

La momentul de față, Biserica se luptă să-și găsească o nouă identitate în Rusia post-comunistă. Există două pericole majore. Primul ar fi reîntoarcerea la starea prerevoluționară când Biserica-Stat a devenit din ce în ce mai puțin națională. În acest caz, Biserica va fi din nou respinsă de majoritatea națiunii, așa cum s-a întâmplat în 1917. Cei șaptezeci de ani de persecuție comunistă a fost o experiență de purgatoriu, din care Biserica ar fi trebuit să iasă reînnoită în întregime. Greseala cea mai periculoasă ar fi să nu se tragă învățături de pe urma experienței din 1917 și să se revină la starea prerevoluționară, cum doresc unii dintre membrii clerului.



Al doilea pericol ar fi cel al Ortodoxiei militante, corespondentul post-ateist al ateismului militant. Vreau să spun, o Ortodoxie care luptă împotriva evreilor, a masonilor, împotriva democrației, a culturii occidentale. Acest tip de ortodoxie este predicat chiar din unii membrii importanți ai ierarhiei și are mulți susținători în Biserică. Dacă acest tip de Ortodoxie va câștiga sprijinul statului, vor forța ateismul rus să se retragă temporar în catacombe. Ateismul rus nu va fi înfrânt decât atunci când transfigurarea sufletului și nevoia de a trăi conform Evangheliei va deveni singurul mesaj al Bisericii ortodoxe ruse.

(Traducere din limba engleză de **Carmen Rosu**)

## DIN LUMEA CREȘTINĂ

### Viata aspră a refugiaților afgani din Pakistan

În apropierea graniței afgane, în lagărul de refugiați Jalozai din nord-vestul Pakistanului, se află la ora actuală aproximativ 80.000 de refugiați. Putini dintre ei dispun de corturi și pături; aprovizionarea cu alimente este insuficientă și întregul lagăr este deservit doar de patru medici care întâmpină mari dificultăți în procurarea medicamentelor. Refugiaților le merge foarte greu. „Ne este foarte greu, dar cel puțin aici avem ceva de mâncare, acasă nu am avut nimic” – declară Fatima care a venit în lagăr în luna ianuarie. De atunci Fatima poartă aceeași îmbrăcăminte. Copiii ei s-au rănit la picioare datorită drumului lung prin desert. Când au ajuns în lagăr, au primit ceva de mâncare și încălțăminte nouă, dar acestea au fost insuficiente. Ca toți copiii care se află aici, ei sunt subnutriți și predispuși la diferite boli.

De 20 de ani oamenii suferă în Afganistan datorită războiului și a regimurilor dictatoriale. Sute de mii de afgani duc de ani de zile un război dur pentru supraviețuire. Din acest motiv ei sunt constrânsi de mult timp să caute refugiu în aceste lagăre.

Lagărul din Jalozai este unul din cele nouă lagăre de refugiați din Pakistan.

(Zenit.org – 7 octombrie 2001 )

### Biserica Ortodoxă Rusă invită Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora la reconciliere

Sâmbătă, la reședința patriarhală din Moscova, a fost convocată o sesiune a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, sub conducerea patriarhului Alexei II al Moscovei. Sinodul a chemat Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora (ROCOR) la anularea schismei pentru a purcede la

unire. Actul principal al Sfântului Sinod, redactat la Moscova a fost trimis ca o epistolă frățească membrilor sinodului episcopilor Bisericii ortodoxe ruse din diaspora, care se vor întruni în 23 octombrie 2001, urmând să fie ales un nou conducător, în contextul retragerii mitropolitului Vitalie, în vârstă de 92 de ani. În scrisoarea amintită se arată faptul că „toate cauzele care au determinat separarea noastră de voi au dispărut... Doctrina socială a Bisericii ortodoxe ruse, adoptată anul trecut, a introdus clarificări în relațiile dintre stat și Biserică”. Sinodul de la Moscova presupune înființarea unei comisii care să aibă în atenție chestiunea unirii celor două Biserici. „Este acum, timpul pentru noi toți, să înțelegem că separarea noastră nu este decât expresia inerției și păcătoseniei umane.” Diaconul Nikolai Savchenko, secretarul conducerii Bisericii a ROCOR din Sankt Petersburg, a răspuns că „singurul lucru care împiedică unirea noastră îl constituie ecumenismul și serghianismul”...

([www.3saints.com](http://www.3saints.com). - 7 octombrie 2001 )

## **Miscare pentru unificarea Bisericii Ortodoxe din America**

Planul de a crea o Biserică Ortodoxă unificată, cuprinzând mai multe grupuri etnice ortodoxe din Statele Unite, a fost încurajat de anunțul că cea mai mare organizație laică ortodoxă intenționează să strângă un milion de dolari pentru fuziune. Există 7 jurisdicții ortodoxe în Statele Unite: greacă, română, bulgară, ucraineană, antiohiană, sârbă și rusă, fiecare având propria ierarhie bisericească. Organizația creștinilor laici ortodocși, cu sediul la Chicago, dorește să schimbe acest lucru. Luptând cu opoziția, ea caută să creeze o singură Biserică Ortodoxă în America de Nord. Distincțiile în Biserică Ortodoxă, bazate pe diviziunile etnice, care durează din secolul trecut, constituie o opreliște în perpetuarea credinței ortodoxe în America, - consideră unii membri OCL. Ei cred că e timpul potrivit pentru o Biserică unificată. „Ortodoxia a fost în America de 200 de ani, de când a apărut în Alaska, și am avut o prezentă puternică de 100 de ani” a afirmat Peter Marudas, purtătorul de cuvânt al organizației laice.

În Statele Unite fiecare jurisdicție ortodoxă are o ierarhie diferită, adeseori în contrast cu celelalte. Unele se află sub jurisdicția Bisericii din Constantinopol cum ar fi Biserica Ortodoxă Greacă din America și Biserica Ortodoxă Ucraineană din SUA. Altele, ca Biserica Ortodoxă din America, ale cărei rădăcini se află în tradiția rusă, își hotărăsc și confirmă proprii episcopi.

Alice Kopan, președintele grupării, a afirmat că formarea unei Biserici Ortodoxe unite va constitui un moment din „evoluția” Ortodoxiei în SUA. „Unii dintre ierarhi vor tolera acest fapt, dar nu își vor exprima deschis părerea.” Oficialii Arhiepiscopiei ortodoxe grecești din Chicago au refuzat să comenteze campania pentru o biserică unificată. OCL promovează crearea unui singur corp ortodox în America de Nord de 14 ani. În 1994 episcopii ortodocși răsăriteni din America de Nord au acceptat să coopereze pentru „o biserică unită administrativ”. Dar patriarhul ecumenic s-a opus puternic, considerând-o o mișcare a Bisericilor din America de Nord de a fugi. Când episcopii s-au întâlnit pentru a doua oară în acest an, problema aceasta nu a intrat în discuție.

Campania pentru o Ortodoxie unită în Statele Unite a fost încurajată vara trecută, când delegații clerici și mireni, prezenți la congresul Arhiepiscopiei ortodoxe antiohiene din America de Nord au aprobat într-un număr copleșitor o rezoluție prin care se cere Patriarhului Ignatie IV de Antiohia autonomia în alegerile propriilor episcopi. „Mișcarea pentru construirea unei Biserici Ortodoxe unificate, cu guvernare proprie a început deja”, a afirmat Marudas, adăugând că grupul său a strâns deja 110000 de dolari din milionul de care au nevoie.

„Este unul din acele lucruri care în teorie merg foarte bine și oamenii sunt încântați de el”, consideră John Klentos, profesor de studii ortodoxe la Institutul Ortodox din Berkeley, California. „În mare parte”, a continuat el, „oamenii se simt confortabil în bisericile etnice, așa cum sunt ele. Din punct de vedere teologic, fiecare ierarhie va mărturisi probabil că avem nevoie de o singură Biserică Ortodoxă în SUA. Asta din punct de vedere teologic. Dar, pastoral și practic, sunt probleme serioase cum să faci lucrurile să meargă efectiv”. Kopan insistă că o Biserică unificată va păstra oamenii în tradiția ortodoxă mai mult timp. „Credem cu adevărat că Biserica este destul de matură să se miste și nu să aștepte altă generație.

E prea riscant. Vom pierde o nouă generație. Dacă dorim să reținem credincioșii, va trebui să revitalizăm toate nivelele clerului pentru a veni în întâmpinarea nevoilor spirituale ale poporului”, a conșcis Kopan.

([www.3saints.com](http://www.3saints.com). - 23 octombrie 2001 )

### **Teologii ortodocși și catolici discută pe tema Sfântului Duh**

Teologii ortodocși și catolici au continuat discuțiile cu privire la Sfântul Duh la întrunirea din 11 – 13 octombrie de la Washington. Cea de a 61-a întrunire a Consultanței nord americane a teologilor ortodocși și catolici a fost a șasea sesiune a grupului de când au început studiarea relației Sfântului Duh cu Tatăl și Fiul – așa – numitul „filioque”. Ea este una din cele mai spinoase teme doctrinare teologice care divide Biserica Răsăriteană și Apuseană de aproape 1000 de ani. Inițiată în anul 1965, Consultanța este cel mai vechi grup de dialog oficial catolic – ortodox din lume, ea fiind înființată cu 15 ani înaintea dialogului teologic internațional.

([www.3saints.com](http://www.3saints.com). - 24 octombrie 2001 )

### **Protestul creștinilor români în ceea ce privește parcul „Dracula”**

Clericii din România s-au alăturat demonstrațiilor împotriva planurilor guvernului de a construi un parc „Dracula”. Aproximativ 200 de protestatari din Sighisoara au numit propunerea ca fiind păcătoasă și au avertizat oficialitățile că vor plăti pentru asta la Judecata de Apoi. Ei susțin că orașul riscă să devină un punct de atracție pentru satanisti și o piață de droguri și prostituție. O declarație a protestatarilor sună astfel: „Orașul creștin Sighisoara nu poate accepta și tolera o „țară Dracula”. Numele de Dracula nu lasă nici o îndoială cu privire la ceea ce se va întâmpla aici. Parcul va deveni împărăția diavolului.” Preotul orașului, Hans Bruno Fröhlich a declarat cotidianului „National”: „Am văzut deja persoane palide, îmbrăcate în niste haine ciudate negre. Un grup din Germania chiar m-a abordat, spunându-mi că doresc să practice un ritual păgân incluzând sărituri prin foc și invocarea lui Lucifer chiar în curtea parohială.”

Un alt preot a afirmat: „Dacă parcul va fi construit, mă tem că vampirismul și sugerea sângelui va deveni un joc de societate.” Protestatarii pretind că parcul va distruge mediul natural protejat, incluzând o pădure de stejari seculari.

([www.3saints.com](http://www.3saints.com). - 24 octombrie 2001 )

## **Rusia restrânge activitatea sectelor religioase străine**

Guvernul rus dorește să restrângă activitatea sectelor religioase străine și a extremiștilor religioși, se arată într-un raport al unei agenții de știri rusească.

Adjunctul prim ministrului, Valentina Matviyenko a afirmat că li se va ordona ministerelor de externe și de justiție să facă recomandări pentru amendamente legislative care să restrângă controlul asupra activiștilor religioși străini care se află în Rusia, au precizat agențiile de știri ITAR-Tass și Interfax. „Câteodată astfel de persoane vin în Rusia pentru un an și nimeni nu știe sigur ce fac ei de fapt în țara noastră”, a afirmat Matviyenko, citată de Interfax. Ea a afirmat în continuare că legislația nu va îi va afecta pe reprezentanții organizațiilor religioase legitime, ci îi va opri pe unii să mai folosească religia ca paravan pentru activitățile extremiste. De asemenea, poliția și autoritățile vor fi rugate să sporească vigilența asupra activiștilor străini, se arată într-un reportaj ITAR-Tass.

Multe organizații religioase, inclusiv cele străine, au protestat împotriva restricțiilor legale din Rusia cu privire la religie, care, spun ei, limitează libertățile religioase în Rusia. Legea, susținută de Biserica Ortodoxă Rusă, cere grupurilor religioase să fie înregistrate de către autoritățile rusești. Unele grupuri nu și-au putut înregistra enoriașii oficial, iar reprezentanților acestora li s-au refuzat vizele, a declarat Associated Press.

([Zenit.org](http://Zenit.org) – 24 octombrie 2001 )

## **Sărbătorirea a 10 ani de la numirea Sanctității Sale Bartolomeu I ca patriarh**

Într-o splendidă ceremonie care a avut loc luni la Centrul cultural american al Arhiepiscopiei Grecești din America, s-au sărbătorit cei 10 ani de la alegerea Sanctității Sale Bartolomeu I ca patriarh. În discursul său de felicitare, consulul general al Greciei în New York, Dimitris Platis, a arătat întreaga solidaritate, sprijinul și ajutorul guvernului Greciei.

([www.3saints.com](http://www.3saints.com). - 25 octombrie 2001)

## **Patriarhul ortodox rus răspunde acuzațiilor aduse de Biserica Ortodoxă Rusă din afara Rusiei**

În data de 5 noiembrie 2001, după întâlnirea cu ambasadorul Statelor Unite în Rusia, Alexander Vershow, întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Ruse, patriarhul Alexei al II-lea a răspuns întrebărilor ziaristilor în ceea ce privește reacția Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse din afara Rusiei (ROCOR), la scrisoarea frățească a patriarhului Moscovei și a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse.

*Reporter: Prea Fericite Părinte Patriarh, cum comentați răspunsul ROCOR?*

**Patriarhul Alexei al II-lea:** Am crezut că vor avea o reacție mai blândă la scrisoarea noastră frățească. Aparent, acest lucru reflectă schisma din Biserica din afara Rusiei: pe de o parte există unii oponenți clari ai oricărui contact cu Biserica mamă iar pe de altă parte, există un grup mare de ierarhi care susțin inițierea unui dialog în vederea unei posibile unificări. Sperăm că va prevala opinia majorității ierarhilor cu gândire sănătoasă din Biserica din afară, ierarhi care consideră că e necesar să se reîntoarcă în sânul Bisericii mame. Astăzi nu mai există nici o bază pentru continuarea existenței lor în afara Bisericii mame. Odată cu trecerea timpului, Biserica din afara Rusiei își va pierde treptat identitatea pentru că noua generație de episcopi și clerici nu sunt de naționalitate rusă ci aparțin țărilor în care politica rusească e în mâinile membrilor ROCOR. Va mai trece un deceniu și Biserica din afara Rusiei

va fi rusă doar cu numele. Timpul nu așteaptă, e necesar să se unească cu Biserica mamă.

*Reporter: Prea Fericite Părinte Patriarh, în scrisoarea ROCOR-ului Biserica Ortodoxă Rusă a fost acuzată în mod repetat de serghianism și ecumenism. Ce puteți spune despre acest fapt?*

**Patriarhul Alexei:** Cu privire la acuzațiile împotriva așa numitului serghianism, așa afirma că era necesar să trăiești aici, în țara mamă pentru a înțelege că acesta constituie azi doar o acuzație artificială și un pretext prin care se încearcă împiedicarea reunificării. În principal este vorba de scrisoarea mitropolitului Serghie din 1927 prin care a intenționat la acea vreme să arate autorităților care, vă reamintesc, au întemnitat și au împuscat clerici și credincioși, că Biserica nu era o organizație contrarevoluționară. În scrisoarea respectivă se arată următoarele: „vrem să fim ortodocși și să considerăm Uniunea Sovietică drept țara mamă, ale cărei bucurii și tristeti sunt și ale noastre”. Acestea sunt cuvintele des criticate. Ce fel de bucurie puteam avea într-un stat ateu? Dar scrisoarea nu vorbește despre un stat ateu; vorbește despre țara mamă, deși în 1927 acest concept a fost aproape uitat. Aceasta a fost prima mișcare inteligentă prin care mitropolitul Serghie a încercat să salveze Biserica și clerul. Prin afirmatia conform căreia membrii Bisericii doresc să fie considerați parte a Bisericii mame și vor să-i împărtășească bucuriile și necazurile, el a încercat să arate celor care persecută Biserica și o distrug că noi, fiii Bisericii dorim să fim cetățeni loiali, astfel ca legătura oamenilor cu Biserica să nu-i pună în afara legii. Asadar, este o acuzație depășită.

În ceea ce privește acuzația de ecumenism, astăzi nu există nici măcar o Biserică (inclusiv Biserica din afara Rusiei) care să poată trăi izolată. Trăim în această lume și ar trebui și chiar vom colabora cu oameni ai altor confesiuni și credințe religioase. Mai ales, în zilele acestea, când terorismul cuprinde întreaga lume, toți trebuie să ne unim eforturile în lupta împotriva răului. Doresc să subliniez că în cadrul organizațiilor creștine internaționale, Biserica Ortodoxă Rusă s-a declarat întotdeauna pentru Ortodoxie. Prezenta ei a ajutat reprezentanții confesiunilor apusene să înțeleagă poziția Ortodoxiei. Întotdeauna vom fi martori ai Ortodoxiei și ai aderării noastre la sfânta Biserică Ortodoxă.

**(www. 3saints.com. - 13 noiembrie 2001)**

Rubrică realizată de  
**Simona terei**



## RECENZII

**P. Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul: personalitatea – opera – învățătura ascetică si mistică*, trad. Maria-Cornelia si diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, 480 p.**

Această carte este una din cele ai recente desfătări în același timp cărturărești si duhovnicești oferite nouă de prestigioasa Editură Deisis. Așa cum ne-a obisnuit în ultimii ani, multe din cărțile pe care ni le oferă această editură constituie repere pentru configurarea unei constiinte ortodoxe cât mai plene în contextul derivei axiologice generale si al relativismului care tinde să-si facă loc chiar si în mediul bisericesc si teologic.

Autorul acestei admirabile monografii, este cunoscut deja cititorului român din studiul introductiv publicat în preambulul *Autobiografiei unui stareț*, tipărită la aceeași editură, studiu care-l dovedeste un bun cunoscător al veacului XVIII, al miscării filocalice, al paisianismului, dar si un prieten al românilor si al Ortodoxiei. Nu poate decât să ne bucure faptul că sfintii nostri sunt centre de interes pentru cercetători din afara Ortodoxiei, devenind astfel, prin intermediul celor care îi studiază cu sinceritate, adevărați misionari si săvârșitori tainici ai unui ecumenism lăuntric, lipsit de conotațiile obositoare ale prăfuitei politici bisericești, ecumenism ale cărui roade se vor vedea, cu siguranță, mai târziu. Pe de altă parte, continuă să fie un semn de întrebare si chiar o muștrare pentru noi ortodocsii faptul că cele mai temeinice si mai ample studii închinat Sfintilor Părinti sunt, în majoritate aproape totală, scrise de autori neortodocși, apuseni.

Dincolo de aspectul stiintific impecabil evident, importanta cărții rezultă din prezentarea sistematică a importantelor solutii pe care Sfântul Nicodim le oferă unor probleme ale vietii bisericești similare celor de

astăzi. Atmosfera eclesială a epocii Sfântului Nicodim este, în destule puncte, asemănătoare celei contemporane. Biografia și teologia Sfântului Nicodim capătă în acest context o dimensiune exemplară, în sensul că soluțiile și principiile sale se cer rapid împrăștiate și puse în practică.

Sfântul Nicodim Aghioritul, canonizat în 1955 și prăznuit la 14 iulie, este binecunoscut românilor, iubit și pretuit pentru scrierile sale practice legate de viața duhovnicească traduse, ce-i drept destul de deficitar, în limba română. Trebuie însă să semnalăm cu tristete și indignare absența acestuia din Mineiele, Sinaxarele și calendarele românești care, în ciuda unor mențiuni nebisericesti gen „Ziua Națională” sau „Ziua Eroilor”, trec cu vederea evenimente liturgice de talia pomenirii Sfântului Nicodim precum și a altor mari sfinți ai Bisericii Sobornicești (ca Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Siluan Athonitul, Sfântul Nicolae Cabasila, Sfântul Nectarie al Eghinei, s.a.).

Partea întâi a lucrării analizează coordonatele biografice ale Sfântului Nicodim, începând cu mediul istoric și cu anii săi de formare, și sfârșind cu petrecerea sa la Athos alături de considerații asupra personalității sale duhovnicești și a raporturilor cu occidentul latin. Prezentarea Părintelui Elia Citterio bucură cititorul atât cu bogăția și precizia informațiilor cât și cu tonul cald, de apropiere duhovnicească, față de subiectul tratat. Multe pagini în care ni se înfățișează viața de asceză a Sfântului Nicodim au valoare de manual duhovnicesc pentru petrecerea în isihie. Această primă parte conține de asemenea prețioase informații legate de mișcarea colivarilor, mișcare insuficient pusă în lumină și puțin cunoscută la noi românii. În plus, contextul bisericesc în care s-a născut această mișcare se suprapune în multe puncte peste cel contemporan, în sensul că inovațiile în domeniul liturgic, obiceiurile și „tradițiile” deveniseră normă și tradiție prin forța obiceiului. În același timp, Sfânta Tradiție, normativă, patristică, cu conotațiile ei liturgice și practice, căzuse în desuetudine. „Inovațiile deveniseră Tradiție, iar Tradiție devenise inovație!”, scrie traducătorul acestui volum, Părintele Ioan I. Ică jr, în studiul său introductiv („Strategii de promovare a Tradiției patristice în epoca modernă: cazul Greciei secolului XVIII”, p. 9). Or, mișcarea colivarilor viza tocmai „recuperarea originilor, a miezului identității eclesiale ortodoxe. Adversara lor directă

era, asadar, ignoranta traditiei spirituale autentic ortodoxe degenerata în ritualist si formalism clerical, în obscurantism monahal si rationalism teologic de tip «iluminist» pe fondul laxismului moral generalizat si al cresterii indiferentismului religios în masele populare» (*ibidem*, p. 10). În acest trist context, a cărui descriere ne este din păcate în multe familiară nouă românilor astăzi, apare si activează Sfântul Nicodim Aghioritul, reorientând teologic monahismul si teologia spre fundamentele patristice, lucru care va duce la o renastere duhovnicească ortodoxă.

Elementele dogmatice ale acestei întreprinderi realizate de Sfântul Nicodim sunt schitate de Părintele Elia Citterio în a doua parte a monografiei sale, axată în principal asupra învățaturii duhovnicesti a Sfântului Nicodim. Această a doua parte cuprinde pretioase precizări legate de antropologia filocalică pe care se întemeiază Sfântul Nicodim în observatiile sale, antropologie ce constituie temelia cunoasterii lui Dumnezeu. Metoda acestei cunoasteri este analizată apoi separat, precum si importanta si felurile ascezei ca itinerar indispensabil pentru curățirea lăuntrică de patimi si dobândirea unei autentice cunoasteri a lui Dumnezeu.

Ultimul mare capitol, „Rugăciunea si Sfintele Taine”, pune înainte o problemă acută si nevralgică încă. Pe de-o parte, este tratată problema oportunității folosirii rugăciunii lui Iisus de către tot omul, iar pe de altă parte, problema frecvenței împărtășirii euharistice. Primei probleme i se răspunde că, fiind modul cel mai usor si mai rapid de rugăciune, ea este recomandată tuturor creștinilor, nu numai monahilor. Desigur că acestia din urmă au o situație privilegiată în ceea ce privește posibilitățile de practicare a ei. În problema împărtășirii euharistice, Sfântul Nicodim se face purtătorul de cuvânt al celor ce susțineau împărtășirea deasă sau, după expresia lui, „neconținută”. În situația în care până si multi monahi athoniti se împărtășeau doar o dată în cele patru mari posturi sau chiar o singură dată pe an, atitudinea vehementă a Sfântului Nicodim este de la sine înțeleasă. Termenii între care situează Sfântul Nicodim chestiunea sunt cei ai păzirii poruncilor si ai efortului de îndreptare a vietii prin pocăință, lucruri care ne îngăduie să ne apropiem de Euharistie. Frecvența împărtășirii e în raport cu acestea, adică cu mărturisirea, zdrobirea si străpungerea inimii, împlinirea epitiimiilor, postul, privegherea, trezvia față

de gândurile pătimase. Toate acestea au ca efect direct sporirea intensității pocăinței, ceea ce duce la „cuvinta” pregătirii, premisă și temelie a rodirii Euharistiei înseși. Viata duhovnicească tradițională ortodoxă este prin urmare de neconceput în afara acestor termeni și ai împărtășirii cât mai dese cu Dumnezeiestile Taine.

Volumul este în mod fericit însoțit de câteva anexe: conferințele „Problema traducerilor lui Nicodim Aghioritul” și „Sfântul Nicodim Aghioritul – dascăl al vieții duhovnicești și far al Bisericii”, la care sunt adăugate de către editor, în traducere, „Viata Sfântului Nicodim de Eftimie Ieromonahul”, precum și „Prologurile” Sfântului Nicodim la scrierile duhovnicești, și alte câteva texte scurte.

De mare importanță pentru întregirea imaginii a personalității Sfântului Nicodim și a efectelor operei sale peste veac ni se pare inițiativa editorului de a include în volum și textele de bază ale unei polemici recente, iscate între cărturarul grec Christos Yannaras, socotit de teologii ortodocși drept „începător de erezie”, și comunitatea monahală a Sfântului Munte, care a luat atitudine oficială în 1993 împotriva tezelor eronate ale acestuia cu privire la Sfântul Nicodim Aghioritul. Avem aici încă un exemplu asupra modului în care Sfântul Nicodim desparte adevărul de minciună, lumina de întuneric, realitatea vieții duhovnicești de închipuire și polarizează în jurul său forțele perene ale teologiei și ale trăirii ortodoxe.

Cazul Sfântului Nicodim Aghioritul și a înnoirii duhovnicești și teologice aduse de el dovedește încă o dată, dacă mai era nevoie, că fără întoarcerea la Sfinții Părinți, fără aprofundarea lor și împrăștierea modului lor de teologhisire, de trăire și de vietuire bisericească, Ortodoxia rămâne vestejită, contemplându-și doar gloriile de odinioară într-un discurs sec și triumfalist, lipsit de forta convingerii atât pentru neortodocși, cât chiar și pentru fiii ei. Abia infuzia patristică în duhovnicie și teologie e în măsură să dea Ortodoxiei de azi credibilitate atât în fața neortodocsilor, cât și în fața propriilor ei ochi.

Lectura prezentei cărți va fi, prin urmare, benefică nu numai în planul acumulării de informație, ci și în cel al formării teologice și al împrăștierei unui punct de vedere ortodox autentic în probleme care vizează viața bisericească de totdeauna. Cartea se recomandă de aceea nu numai

„publicului larg”, ci mai cu seamă celor ce se îndeletnicesc cu teologia si pãstorirea Bisericii si nu mai putin monahilor, care, toti, vor putea gãsi aici rãspunsuri patristice pertinente si precise la multe din neclaritãtile care bãntuie trãirea Ortodoxiei în Biserica de azi.

**Ieromonah Lector Agapie Corbu**

**Pr. Prof. Ion Buga, Golgotã si Parusie, Ed. Sf.  
Gheorghe Vechi, Bucuresti, 2001, 288 p.**

Preotul profesor Ion Buga, recent caracterizat într-una din cele mai prestigioase reviste ortodoxe - noua si percutanta *Ideea crestinã* - drept „singurul nostru cãrturar care reuseste sã rãmânã si un autentic teolog”, este cunoscut în teologia contemporanã prin câteva cãrti în care departe de a se reduce la manipularea de cunostinte teologice, cum adesea se întâmplã în breaslã, scrie cu duh, asemenea profetilor de odinioarã. Zicem aceasta într-un cât, din scrierile sfintiei sale, gãsim rãspunsuri vii la probleme actuale, dar ca sã revenim, gãsim mai degrabã provocãri pentru propria noastrã constiintã si nu rãspunsuri contrafãcute si cu pretentie de „*ex chatedr-ism*”. Titlurile pãrintelui sunt diverse si modul de abordare a lucrurilor este profund teologic, cu avantajul de a fi puse în paginã de condeiul unui liric cu har.

De la infrapaginalul excurs în filosofia anticã greacã, *În zorii gândirii umane*, regãsit în paralel cu traducerea la *Despre viata lui Moise*, trecând prin *Minipatrologia* (recent amplificatã în *Unde a fost Biserica?*), *Pastorala, Introducerea la secolul XXI, Teologia enclavelor, Teologia Cinei de tainã*, si – pentru a nu mai continua – sfãrsind cu *Golgotã si Parusie*, de care vrem sã ne ocupãm aici, pãrintele reuseste sã capteze paginã cu paginã toatã atentia cititorului onest, sincer si fãrã prejudecãti (sã nu uitãm cã originea cuvântului prejudecatã e gr. προλιαισις). Vigoarea scrisurii pãrintelui Buga este coplesitoare, de aceea bulverseazã, deranjeazã adesea. Despre autor se pot spune mai multe, cãci intuim în scrisul pãrintelui acea laturã chatarticã devenind scris-mãrturisire si e usor de intuit cã pãrintele Buga se scrie (pe sine) si nu doar scrie, dar

vom încerca să trecem la consideratiile asupra cărții *Golgotă și Parusie*.

Motto-ul cărții este deosebit de elocvent, descriind situația de fapt care a dus la alcătuirea acestei cărți de către părintele scriitor: „*On fait toujours silence sur l' essentiel, qui est insupportable*” (Jean Guilton).

Încă din *Argument*, cartea se recunoaște drept incomodă, dar întru totul personală, drept pentru care va crea : „...*prieteni pentru eternitate sau eterne inamicii...*”, constituindu-se în același timp într-o spovedanie a unui păcătos dintr-un secol păcătos.

Cartea este alternantă: întâlnim, când profunde cugetări și meditații teologice, când realități „dureroase” ale vremii noastre, elementul de coeziune, credem, este durerea și implicarea totală cu care părintele scrie. Parcurgând cartea, nu poți să nu observi că este asemenea unui tipăt din străfundurile ființei celui ce o scrie. Departe de a plictisi, se citește pe nerăsuflăte, departe de a fi ușor de citit nu obosește deloc. Este o carte vulcanică, precum gândirea părintelui este la fel de vulcanică. Sugestiv este și subtitlul „*Jurnal eshatologic*”, cartea fiind într-adevăr un jurnal.

Aspectele tratate în carte sunt diverse, dar toate sunt privite dintr-o perspectivă eclesiologică – eshatologică (și să nu uităm că în actualitate acestea două constituie frământarea primordială a celor ce teologhiesc).

De asemenea părintele este critic cu multe atitudini ale unor oameni din Biserică, dar critica este, în general, una constructivă. Ea este arzătoare pentru cei care conduc destinele Bisericii și ale învățământului teologic și nu se ridică la rigorile cerute. Critica se adresează și oamenilor vremii acesteia, care se multumesc să trăiască în indiferență.

În ansamblul cărții îl găsim pe părintele scriitor drept diagnostician al veacului în care scrie, intuind bolile acestor vremi, boli care macină societatea și din păcate afectează și Biserica.

Aceasta este în mare linia urmărită de părintele Buga în carte, dar, fiind și jurnal, problemele dezbătute sunt probleme existențiale, de viață și de moarte. Vom încerca să amintim câteva din conținuturile cărții: scurte meditații exegetice la texte din Scriptură sau la evenimente din viața Bisericii; „tâlcuiri” pe seama unor atitudini civice ale „mai marilor lumii”; tratări cu mare echilibru a problemelor naționalismului și românismului

sau a unor chestiuni politice; adevărate apoftegme, de care va trebui să se țină cont pe viitor; analize asupra unor trăiri personale ale autorului, etc.

Ceea ce se vede de la cea mai simplă lecturare este faptul că părintele urăște păcatul, iubindu-i în același timp pe păcătoși. Personal, considerăm că multe pasaje din carte vor constitui revelații pentru cititori.

Cartea nu are pretentia de a fi una de teologie, dar tocmai prin acest fapt arată că teologia, departe de a fi o abstractiune – cum mulți lasă să se înțeleagă - este viață, acțiune, atitudine fermă.

Considerând că sunt de prisos prea multe vorbe despre „*Golgotă și Parusie*”, credem că esența a ceea ce am spus despre carte ar fi: profunzime, debordantă, incisivitate, originalitate, cuvinte care pot intra și în conturarea fizionomiei teologice a autorului.

Invităm la citirea cu sinceritate care va aduce atât folos sufletesc, cât și desfătare intelectuală.

Smerit, încheiem cu câteva vorbe ale părintelui scriitor: „*Este imposibil să vorbești și să nu fi mândru. Tăcerea e un loc mai ferit. Există, desigur, și tăceri care „pleznesc” de mândrie dar cel mai puțin, rănesc pe o arie mult mai restrânsă. Oricum, Tăcerea este un TOPOS.*”

**Cristian Băbutău**

### **Will Durant, "Civilizatii istorisite", Editura Prietenii Cărtii, Bucuresti 2001, 600 p.**

Socot că primele cuvinte în prezentarea unei cărți trebuie să-i aparțină tot autorului, care printr-o îmbinare de frământări și eforturi a reușit să-si transforme ideile într-o realitate complexă și palpabilă, gata să răspundă multor întrebări ce bântuie intelectul.

Să dau, deci, curs în această introducere scriitorului, care la început de secol XX întârea un adevăr inexorabil, și anume: „Civilizația este un fluviu cu zăgazuri. Apa este câteodată umplută cu sângele popoarelor care se omoară, se jefuiesc, se zdrobesc și fac toate celelalte lucruri pe

care istoricii le consemnează de obicei, în timp ce zăgazurile neînregistrate sub perioadele în care popoarele clădesc case, își cresc copii, cântă cântece, scriu poezii și chiar cioplesc satul. Istoria civilizației este povestea a ceea ce se întâmplă la zăgazuri. Istoricii sunt pesimisti tocmai pentru că nu bagă de seamă zăgazurile fluviului”.

Despre Will Durant, ar fi multe lucruri de spus însă voi încerca să rezum momentele cele mai importante ale evoluției sale intelectuale și academice. S-a născut în North Adams, în Massachusetts, unde își începe și educația, pentru ca mai târziu să ajungă reporter ucenic la *New York Journal*. În 1911, este numit profesor la *Ferre Modern School*, o școală care promovează educația liber aleasă. Începând cu 1912, după susținerea licenței la *Columbia University*, își începe periplul prin lume în căutarea relicvelor unor popoare și civilizații, cărora fluxul și refluxul istoriei le-a grăbit decadența tot atât de ușor pe cât le-a înlesnit drumul spre înflorire și prosperitate.

*Civilizații istorisite* este o lucrare clasică de referință despre istoria lumii, recunoscută de specialiști ca cea mai completă istorie universală scrisă vreodată.

Munca, strădania și dorința de a lăsa ceva în dar posterității s-au îmbinat într-un studiu colosal. *New York Times* consideră lucrarea drept „o splendidă panoramă a culturii mostenite, în cuvinte și imagini, pe care și neinițiatii o pot înțelege pe deplin”. Structurând-o în 35 de volume, Will Durant ne poartă din Orientul antic populat de supercivilizații până în Europa Reformei, de la Renastere și până la epoca lui Voltaire, refăcând trecutul atât de detaliat încât răsfoind paginile fiecărui volum, nu numai că te întâmpină un continut extrem de complex, dar în același timp esti readus pentru o clipă în atmosfera acelor vremuri, de mult apuse.

Din rațiune de spațiu o să mă opresc doar asupra primului volum al impresionantei colecții, intitulat „Mostenirea noastră orientală”, prin care Will Durant își deschide seria studiilor; volumul încorporează o descriere cuprinzătoare a Orientului. Astfel, ne vom întâlni pe rând cu: egiptenii și monumentele arhitecturale, medicina, arta îmbălsămării; babilonienii, marii maestri ai fizionomiei și fizicii; iudeii, ce și-au consemnat cultura în Vechiul Testament și persii – cei care au întemeiat și au condus cel mai mare și



puternic imperiu cunoscut în istorie înainte de cel al Romei.

Faptul că orele pe care cititorii le vor petrece în compania acestor volume, parcurgând pas cu pas itinerarul pe care civilizația l-a tresat de-a lungul secolelor de la perioada întunecată a originilor și până la epoca modernă, vor fi de înaltă spiritualitate, nu poate fi tăgăduit.

Fiecare pagină, le revelează un adevăr la fel de vechi ca și universul și anume că, viața fiecăruia dintre noi nu este doar rodul întâmplării, ci se hrănește prin rădăcini adânci din însăși esența creației omenirii, care și-a înțeles rostul pe pământ și a dăinuit cu trudă și răbdare, CIVILIZAȚIA.

Tocmai aceste rădăcini ne invită autorul să le descoperim, pentru a ne convinge încă o dată de magnifica operă pe care Omul a clădit-o întru bucuria contemplației sale și a meditației despre condiția sa atât de aparte de celelalte ființe.

Lurarea „CIVILIZAȚII ISTORISITE” are darul de a ne îmbogăți nu numai spiritual ci și informational, tocmai pentru că omul complex al zilelor noastre are nevoie de o lucrare complexă; iar cea de față nu este altceva decât glasul civilizațiilor, răzbătând de dincolo de negurile uitării până la noi, generațiile secolului XXI, care desigur ne delectăm cu luxul modernismului, tânjim neconținut după trecut.

**Lia Vlad**

**Pr.Prof.Dr. John Breck, *Darul sacru la vietii*, Editura Patmos, Bucuresti, 2001, p. 300**

Anul editorial 2001 s-a deschis pentru editura Patmos (Cluj-Napoca) cu o carte ce se dorea a fi așteptată în lumea ortodoxă. *Darul sacru al vietii*, scrisă de părintele John Breck, profesor la Institutul Sfântul Serghie din Paris, vine să dea un răspuns bazat pe argumente biblice și patristice, provocărilor genetice prin care lumea de astăzi este blversată și care ridică întrebări.

Înainte de a devora conținutul acestei cărți, să dăm câteva repre biografice ale autorului. Părintele John Breck s-a născut într-o familie de protestanți din Statele Unite. În 1965 vine împreună cu familia sa în Europa,

la Heidelberg, pentru a-si completa studiile. Păsesete pentru prima dată într-o biserică ortodoxă la Institutul Saint-Serge; fără să înțeleagă slujba, deoarece se oficia în slavonă, mărturiseste că aici simte că a ajuns acasă. Paralel cu doctoratul făcut la Heidelberg, părintele a studiat și învățătura Bisericii Ortodoxe; se stabilește în Franța cu gândul de a trece la Ortodoxie, ceea ce s-a întâmplat la sfârșitul anului 1973. Peste aproape patru ani, este hirotonit întru preot.

După trei ani pe care i-a petrecut la un Seminar din Alaska, a predat vreme de 12 ani la Institutul Sfântul Vladimir din New York. În prezent este profesor de Bioetică și Hermeneutică patristică la Institutul Saint-Serge din Paris.

Cititorii români au făcut deja cunoștință cu părintele John Breck prin cartea *Puterea cuvântului*, apărută în 1999 la Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Tot din 1999, a fost invitat în fiecare an în România, unde a ținut cursuri de Bioetică la Cluj, Sibiu, Alba Iulia și Timisoara.

„Cuvântul înainte” al ediției românești a cărții tratate, este semnat de către Prea Sfântul dr. Irineu Pop Bistriteanu, episcop vicar al Arhiepiscopiei Clujului, fiind și cel care a tradus-o din limba engleză. În câteva pagini, traducătorul sintetizează tratarea problemelor din domeniul Bioeticii într-o așa manieră, încât să-l determine pe cititor să lase totul la o parte și să citească cartea. La sfârșitul „cuvântului”, Prea Sfântia sa, în calitate de păstor al Bisericii îndeamnă ca *Darul sacru al vieții* să fie citită atât de către preoți și medici, cât și de părinți; totuși trebuie „să pretuiască viața ca pe un dar dumnezeiesc. Fie ca Hristos **Viata** noastră (cf. Ioan 1,4; 14,6), să ne ajute pe fiecare a lucra, cât ne stă în putință la îmbunătățirea existenței umane și a valorilor ei esențiale” (p. 10).

Părintele John Breck scrie în „Prefată” ce se abordează cartea sfintiei sale: „probleme referitoare la semnificația sexualității și la moralitatea diferitelor forme de comportament sexual; (...) o apreciere morală, din perspectivă ortodoxă, privind unele proceduri ca avortul, fecundarea *in vitro* și ingineria genetică (inclusiv clonarea umană)” (p. 11); despre sinuciderea asistată, eutanasiile. Trei apendice tratează despre avort, sinucidere și prezintă unele considerații pastorale cu privire la înmormântare

si incinerare. Tot în „Prefată”, părintele multumeste sprijinatorilor săi si studentilor de la Insitutele teologice unde a predat si dedică această carte fiilor săi, Paul si Michael.

Iterpretarea ortodoxă a dilemelor Bioeticii poate i făcută doar plecând de la afirmarea că viata este un dar sacru dat de Dumnezeu. Iar „a vorbi despre sfintenia sau sacralitatea vietii umane înseamnă a vorbi despre persoană” (p. 18). Persoană este doar acela care „reflectă în sine comuniunea celor trei Persoane ale Sfintei Treimi” si suntem persoane „doar atâta vreme cât întrupăm si transmitem celorlalti frumusetea, adevărul si iubirea care unesc cele trei Persoane – Tatăl, Fiul si Duhul Sfânt – într-o vesnică tri-unitate” (pp. 18-19). Tratănd din punct de vedere dogmatic, părintele accentuează importanta „koinoniei”, a comuniunii, ceea ce presupune „să recunoastem si să acceptăm responsabilitatea noastră față de ceilalti, pentru a le oferi ajutorul, călăuzirea si interventia de care au nevoie” (p. 73). Dumnezeu se implică în fiecare criză zilnică umană fiindcă Hristos este Capul Trupului, al Bisericii. Noi nu trebuie să facem altceva decât „să ne încredintăm în mâinile pline de milă ale lui Dumnezeu atât pe noi, cât si pe ceilalti implicati” (cap. „Fundamentele teologice ale eticii crestine ortodoxe”, p. 74).

Al doilea capitol, intitulat „Sexualitate, căsătorie si responsabilitate” are ca unul dintre moto-uri un citat al Sfântului Ioan Gură de Aur: „Ori de câte ori dai un sfat sotiei tale, întotdeauna să începi prin a-i spune ce mult o iubesti”. Acest capitol nu vine decât să „sudeze” în mod ortodox legătura dintre sot si sotie. Tratează despre relatiile sexuale pre-maritale, extra- si intra-conjugale, precum si deviatii ale comportamentului (pornografia, masturbarea, homosexualismul). Accentul în a păstra calea de mijloc trebuie să cadă pe asceză în viata credintei. Însă, „obiectivul nu este doar prevenirea păcatelor sexuale, ci angajarea în războiul duhovnicesc care duce la viata transfigurată” (p. 133). Pentru ferirea de deviere să ne aducem aminte de cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Slăviti pe Dumnezeu în trupul vostru” (I Corinteni 6, 20). Capitolul se încheie cu o „notă despre homosexualitate si SIDA”, îndemnând la „iertare, dragoste si rugăciune neîntreruptă pentru milioanele de oameni care au suferit deja efectele devastatoare (ale SIDA, n.n.) si pentru multimea de victime ce încă vor

veni” (p. 161).

„Procrearea si începutul vietii” prezintă păreriile câtorva oameni de știință dar si o evaluare ortodoxă ca răspunsuri la întrebarea *Când începe viata omului?*. Acest capitol face trecerea la chestiunile cele mai interesante care sunt tratate aici si care sunt cuprinse în capitolul patru: „Afirmând sacralitatea vietii”. Este vorba despre avort, fertilizarea *in vitro*, ingineria genetică. Ultimul capitol („Un Paste binecuvântat”) lămureste care trebuie să fie atitudinea fiecăruia față de un muribund – eutanasiere sau asumarea a Crucii? Intentionat nu am dat detalii despre ultimele două capitole, tocmai pentru a nu dezvălui modul de lămurire al problemelor cu care se confruntă omenirea precum si din dorinta de a-l „forta” pe cititor de a citi cartea si de a primi el însusi, personal, răspuns la acestea.

M-am întâlnit zilele trecute cu directorul editurii Patmos, domnul Vasile Manea în Bucuresti, umblând pentru a face cunoscută cartea *Darul sacru al vietii*, a Părintelui John Breck, tuturor membrilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, adunati atunci într-o sedință de lucru. Domnia sa crede că ea, cartea, va avea un rol important în luarea de atitudine a Bisericii Ortodoxe, vis-à-vis de provocarile Bioeticii si are dreptate. Studiile Părintelui John Breck constituie un reper în teologia ortodoxă în ceea ce priveste adoptarea unei păreri unanime de către Biserica Ortodoxă, iar cei ce o citesc ajung să conștientizeze sacralitatea vietii umane, a iesii inundate de har si de lumină, a vietii-comuniune.

**Terchet Narcis**