

TEOLOGIA

anul IX, nr. 3, 2005

**Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.**

## **NOTĂ CĂTRE AUTORI**

*Autorii sunt rugati 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: Călin Lucaci

Coperta I: Arhiva Mitropoliei din Karlovit (Sremsky Karlovci)

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee  
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

**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 IX, NR. 3, 2005  
ARAD**

## **COMITETUL DE REDACȚIE**

### **PREșEDINTE DE ONOARE:**

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

### **PREșEDINTE DE REDACȚIE:**

Pr. prof. univ. dr. CONSTANTIN RUS, Decanul Facultății de Teologie

### **REDACTOR COORDONATOR:**

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN

### **MEMBRI:**

Prof. univ. dr. JOHN H. ERICKSON, Seminarul Teologie Ortodox „St. Vladimir” din New York, (USA)

Prof. univ. dr. GEORGIOS METALLINOS, Universitatea din Atena (Grecia)

Prof. univ. dr. DANILO CECCARELLI, Institutul Pontifical din Roma (Italia)

Prof. univ. dr. ERNST CHR. SUTTNER, Universitatea din Viena (Austria)

Prof. univ. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia)

Lect. univ. drd. CAIUS CUTARU

Asist. univ. drd. CRISTINEL IOJA

Asist. univ. drd. LUCIAN FARCAșIU

Asist. univ. drd. FILIP ALBU

### **SECRETAR DE REDACȚIE:**

Pr. conf. univ. dr. MIHAI ȘĂȘĂUJAN

**Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:**  
SIMONA TEREI

### **Tehnoredactare:**

CĂLIN CHENDEA

# CUPRINS

## EDITORIAL

**Al doilea Congres al Teologiei Ortodoxe Române ..... 7**

## STUDII

Maximilian Pal

**Importanța izvoarelor juridice în Biserica Ortodoxă  
Română ..... 10**

Ioan C. Tesu

**Elemente de ascetică ortodoxă: etapele păcatului ..... 32**

Ioan Tulcan

**Ființa și originea religiei ca temă apologetică în opera  
teologică a lui Ilarion V. Felea ..... 56**

Alin Albu

**Mitropolitul Andrei Șaguna și școala transilvăneană.  
Dimensiunea națională a demersului cultural sașunian .... 69**

Nicu - Ioan Breda

**Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfinților Trei  
Ierarhi ..... 83**

Mircea Cricovean

**Învățătura despre Sfânta Euharistie  
în omiliile hrisostomice ..... 93**

Lucian Farcasiu

**Teologia iconografică a Praznicului Schimbării la Fată a lui  
Hristos ..... 104**

Filip-George Albu

**Principii ale propovăduirii apostolice ..... 118**

Constanta Cristescu	
<b>Enescu si muzica românească de traditie bizantină .....</b>	<b>134</b>
Cristinel Ioja	
<b>Provocarea imaginii. Omul modern si criza evidentelor</b>	<b>158</b>
Pr. Adrian Murg	
<b>Jubileul ca fundal al predicii Mântuitorului Iisus Hristos în Nazaret (Lc 4, 16-30) .....</b>	<b>178</b>
Mihai Săsăujan	
<b>Teodor Botis: contributi istoriografice .....</b>	<b>211</b>
Marius tepelea	
<b>Schită a istoriei arianismului .....</b>	<b>237</b>

## RECENZII

<b>“ANDREI ȘAGUNA – CORESPONDENȚA I / 1”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005 (Pr. Mihai Săsăujan) .....</b>	<b>247</b>
<b>Dorin Dobrinu (editor) – Proba Infernului. Personalul de cult în sistemul carceral din România potrivit documentelor Securității, 1959-1962, Editura Scriptorium, Bucuresti, 2004, 155 pag. (Pr. Mihai Săsăujan) .....</b>	<b>251</b>
<b>Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Traditie si înnoire în slujirea liturgică, vol. 3, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, 346 p. (Lucian Farcasiu) .....</b>	<b>254</b>
<b>Pr. prof. dr. Vasile Gordon, <i>Introducere în Catehetica Ortodoxă</i>, Editura OïōBá, Bucuresti, 2004, 239 p. (Diac. Asist. drd. Filip ALBU) .....</b>	<b>259</b>

## **Al doilea Congres al Teologiei Ortodoxe Române**

În viața învățământului teologic universitar din România, a avut loc, cu puțin timp în urmă, un eveniment deosebit de important: cel de-al doilea congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română (25-28 septembrie a.c. la Mănăstirea Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus). Totodată, manifestarea aceasta are implicații majore și în viața noastră bisericească, deoarece Biserica nu poate fi despărțită în nici un chip de Teologie. Dimpotrivă, aceasta (Teologia) reprezintă o funcție esențială și o misiune fundamentală în viața Bisericii. Prin Teologie, Biserica își aprofundează continuu tezaurul inepuizabil al învățăturii creștine, articulându-l pe acesta în contextul fiecărei epoci, punându-l la dispoziția credincioșilor ei.

Este îmbucurător faptul că acest congres a dobândit o ritmicitate cu care se desfășoară (din doi în doi ani), aducând în dezbatere probleme stringente, care confruntă învățământul teologic superior, privit în contextul mai larg al învățământului din România.

ținerea acestui congres a fost stabilită la Mănăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus, având ca temă generală: *Facultatea de Teologie în viața și misiunea Bisericii*. A fost organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei ăguna” din Sibiu, cu sprijinul Arhiepiscopiei Sibiului, al Mănăstirii Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus și cu susținerea financiară a Secretariatului de Stat pentru Culte.

La aceste lucrări ale Congresului au participat membrii comisiei teologice și liturgice a Sfântului Sinod, prezidată de Înalt

**Preasfintitul Daniel, Mitropolitul Moldovei si Bucovinei si 70 de cadre didactice, reprezentând cele 11 Facultăți de Teologie si cele 4 Departamente de Teologie Ortodoxă, care își desfășoară activitatea în universități din România.**

**S-au abordat, cu acest prilej, două aspecte fundamentale ale învățământului teologic de la noi:**

**1. Misiunea învățământului teologic universitar si relatia sa cu autoritatea bisericească;**

**2. Optimizarea activității didactice universitare pentru a corespunde exigentelor misionare actuale ale Bisericii si reformelor structurale din învățământul universitar.**

**Pornind de la aceste două coordonate fundamentale, s-a analizat activitatea didactică teologică prin prisma a patru directii:**

**1. Misiunea prin formarea pastorală;**

**2. Misiunea prin activitatea didactică religioasă;**

**3. Misiunea prin promovarea eticii crestine;**

**4. Misiunea prin promovarea artei sacre.**

**Congresul precizează că „învățământul este functie si slujire a Bisericii”, fiind ancorat în lucrarea ei misionară sub îndrumarea Sfântului Sinod. Prin teologia ei, Biserica dă mărturie asupra faptului că este o Biserică vie, capabilă să fie constientă de tezaurul ei de cugetare si viață creștină. În același timp, prin teologie, Biserica surprinde în reflectările ei profunde, conexiunile existente între umanitate si adevărurile fundamentale ale Evangheliei lui Iisus Hristos. Reflectarea Bisericii asupra ei însăși si a legăturilor ei cu lumea este o necesitate a fiecărui timp. Prin această lucrare, Biserica dovedeste că este mereu identică cu ea însăși, dar, totodată, că ea dispune de capacitatea si instrumentele necesare pentru a face față provocărilor crescânde ce se ridică la adresa ei din partea lumii.**

**Această lucrare de maximă importanță pentru Biserică o împlineste teologia sau altfel spus învățământul teologic, ca învățământ pus în slujba vieții si misiunii Bisericii în contemporaneitate.**

**Învățământul teologic trebuie perfectionat în permanentă, pentru a corespunde tot mai bine exigentelor vieții bisericești. El trebuie să fie străin de anumite metehne care macină societatea**



noastră, de aceea este necesară instituirea și funcționarea unei comisii pentru deontologie universitară.

De asemenea, este necesară armonizarea planurilor de învățământ și a programelor analitice, astfel încât învățământul să răspundă, pe de o parte, nevoilor misionare ale Bisericii iar, pe de altă parte, reglementărilor europene ale procesului Bologna.

S-a evidențiat și faptul că profesorul de teologie are o misiune deosebit de complexă și de dificilă pentru a-și împlini menirea. El trebuie să fie animat de o necontenită dorință de autodepășire profesională, dar și de o cunoaștere directă a nevoilor Bisericii astăzi printr-o mai directă implicare în slujirea bisericească. Restructurărilor profunde din învățământul românesc în general și cel teologic în special trebuie să determine și la o racordare a acestuia la necesitățile reale ale Bisericii și societății din vremea noastră.

De mare importanță pentru orice învățământ este dimensiunea sa creatoare, de cercetare științifică. Exigentele care se pun în fața acestui învățământ sunt din ce în ce mai mari, axându-se pe cercetarea de excelență, prin granturi de cercetare. Cum se traduce această exigentă la realitățile teologice și bisericești? Ce înseamnă o cercetare de excelență în viziunea Bisericii noastre astăzi? Ar fi de un real interes și folos pentru Biserică și teologie de a se realiza un parteneriat eficient între Biserică și teologie în contextul realizării de granturi de cercetare. Eparhiile ar trebui să-și prezinte nevoile cele mai presante din acest punct de vedere, să solicite teologilor proiecte de cercetare care-i sunt necesar Bisericii în lucrarea ei pastorală, misionară și culturală susținându-le atât moral cât și financiar.

Toti cei prezenți acolo și-au manifestat dorința de a duce mai departe învățământul nostru teologic, de a-l perfecționa continuu, pentru ca să poată sluji cât mai eficient Biserica și lumea de astăzi.

Pr. Ioan TULCAN

## STUDII

Maximilian Pal

### **Importanta izvoarelor juridice în Biserica Ortodoxă Română**

#### *Sintesi*

*Ogni riflessione scientifica ha una sua origine e una sua storia comunque legate alla storia del suo autore. Questa riflessione scientifica ha radici lontane, in uno di quei diuturni incontri romani che chi scrive aveva la fortuna di frequentare la Biblioteca Pio IX della Pontificia Università Lateranense che aveva il dono di assorbire intera persona facendola dimenticare il tempo e anche dai dialoghi sinceri e costruttivi con i professori del diritto preoccupati di promuovere il vero sapere giuridico.*

*Lo studio sulle fonti del diritto che stanno alla base dell'organizzazione giuridica delle Chiese Orientali di tradizione bizantina non è cosa facile per uno che sembra estraneo e rischia tuttora di presentare uno studio incompleto però anche è vero che una conoscenza più profonda delle fonti giuridiche di una Chiesa ci dà la possibilità di un dialogo e riflessione più costruttiva per un vero dialogo con le Chiese Cristiane d'Oriente e in nostro caso con la Chiesa Ortodossa Romana.*

*Le fonti di diritto sono fondamentali perché in esse si riflette in pieno diritto il modo di agire della gerarchia e della stessa Chiesa nel evolversi dei secoli. In modo particolare lo studio tratta delle fonti fondamentali, integranti e ausiliari. Da un altro verso non*

*mancano nel nostro studio le fonti del diritto privato della Chiesa Ortodossa Romena e gli statuti dopo la proclamazione e riconoscimento della propria indipendenza dal patriarcato di Costantinopole.*

### *0. Introdudere*

Fiecare reflectie stiintifică își are originea și istoria sa care este strâns legată de istoria autorului. Această reflectie stiintifică își găsește ecou în zilele de studiu intens din timpul doctoratului făcut în Biblioteca Pius al IX-lea al Universității Pontificale din Lateran (Roma), care pentru cel care intră în ea este absorbit într-un tot de bogăția culturală pe care o găsește acolo făcându-l să uite de notiunea de timp dar și în dialogul sincer și constructiv cu profesorii de drept din cadrul universității preocupați să promoveze *il vero sapere giuridico*.

Bisericile Ortodoxe desigur constituie expresia veridică a creștinismului, care în forma sa doctrinară se bazează pe învățătura Apostolilor și a Tradiției, desigur în forma lor internă mențin acea comuniune intrinsecă și extrinsecă<sup>1</sup>, totuși în forma lor externă se limitează la o porțiune teritorială specifică Bisericilor Orientale fără să excludă însă comuniunea de credință specifică Orientului Creștin. Acest principiu a fost observat încă din primele secole, chiar de primele comunități creștine. Dincolo de această comuniune cristică și pnevmatologică un rol important în menținerea comuniunii l-au avut în istorie izvoarele juridice, care au contribuit în mod fundamental la cristalizarea și menținerea unității accidentale a Bisericii Ortodoxe din România fără ca ea să-și piardă din vedere unitatea esențială. Asadar, am considerat că de o mai mare importanță pentru studiul de față sunt izvoarele juridice ale Bisericii Ortodoxe Române atât cele generale cât și cele particulare care au fost în uz de-a lungul timpului. Prin izvoare generale înțelegem colecțiile nomocanoanelor și deciziile canonic-sinodale, de care biserica s-a folosit până la fondarea autocefaliilor; izvoarele particulare, în schimb, sunt legile, statutele și regulamentele promulgate în fiecare autocefalie până în zilele noastre.

În primul rând vom analiza numai acele mijloace de informare, care

<sup>1</sup> Al. Stan, M. W. Stan, *Statutele Bisericilor Ortodoxe Nord-Dunărene și Nord-Pontice*, Ed. Bildner, București și Târgoviste, 2005, p. 3 și urm.

ne sunt cunoscute studiind problema valorii lor după instituirea autocefaliilor, în ceea ce privește izvoarele particulare, însă, le vom cerceta pe cele existente și cunoscute de autorii specialiști în materie, pentru ca apoi să analizăm principiile fundamentale care au stat la baza organizării Bisericii Ortodoxe Române.

### 1. Izvoare generale

Izvoarele generale, care au dobândit putere de lege în cadrul Bisericilor Răsăritene până la organizarea autocefaliilor, sunt împărțite de specialiști în: 1) izvoare *fundamentale*, care completează Sfânta Scriptură, Tradiția și cele 85 de canoane ale apostolilor<sup>2</sup>, cele șase concilii ecumenice<sup>3</sup>, cele 11 concilii ale topicelor<sup>4</sup>, și cele treisprezece ale Sfinților Părinți<sup>5</sup>; 2) izvoare *integrante*, care completează deciziile canoanelor, epistolele și decretele sinodului și ale patriarhului de Constantinopol după al șaptelea și ultimul, conform disidentilor, conciliu ecumenic date și primite de către bisericile particulare care considerau ca mamă biserica constantinopolitană<sup>6</sup>; 3) izvoare *auxiliare*, cele care completează opera principalilor canonisti, adică răspunsurile, deciziile canonice, tratatele și comentariile; cât și legile civile, promulgate de împărații bizantini, cu privire la problemele bisericesti.<sup>7</sup>

Începând cu veacul al VI-lea, în Orient, s-au făcut colecții ale izvoarelor generale, care, datorită materiei, au îmbrăcat un caracter deosebit; unele dintre aceste colecții conținând numai canoane, de pildă: *Colectia trulană*, *Colectia lui Țețfan din Efes, LX de titluri*, *L titluri ale lui Ioan Scolasticul*<sup>8</sup>; altele dimpotrivă conțin numai legi civile-

2 C. Dron, *Canoanele, text și interpretare*, I *Canoanele apostolice*, București, 1933-1935; N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe*, Arad, 1930, vol I, partea I, p 9-22.

3 *Idem.*, *op. cit.* vol II; N. Milas, *op. cit.* p 22-40; *Ibidem* vol I, partea II.

4 Expertii în drept canonic sunt de păreri diferite cu privire la numărul conciliilor (topycorum); cf C. Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, București 1928, p. 43 sq; cf D. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, vol II, p. 127 sq; cf N. Milas, *op. cit.* vol I; p I, p. 48 sq., vol II, p.II.

5 C. Dron, *op. cit.* p. 57 sq; cf N. Milas, *op. cit.* vol I; p. I, p. 48 sq. vol II, p.II.

6 N. Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, Arad, 1926, p. 31-33.

7 *Ibidem*, p. 33-36.

8 *Ibidem*, p. 54-55; cf R. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, tom I, *Historia fontium et scientiae iuris canonici*, Romae, 1943, p. 64-70.

9 *Ibidem*, p. 55-56.

ecleziastice: *Colectia celor 87 de capitole, XXV de capitole, Tripartita*<sup>9</sup>; altele, în sfârșit, contin atât canoane cât și legi civile ecleziastice și se numesc *Nomocanones*: *Nomocanonul L de titluri*; *XIV titluri* sau ale lui Fotie<sup>10</sup>. În secolul al XII-lea apar comentariile, dintre care cele mai însemnate sunt: *Comment. Alexii Aristeni in Synopsis Stephani Ephesini*, *comment. Ioannis Zonaras et Theodori Balsamon in nomocanonem XIV titulorum*; apoi *Syntagma alphabeticum Mathaei Blastares*, *Epitome divinatorum canonum et Hexabiblos Constantini Harmenopulos*, lucrarea foarte complexă a lui Manuel Malaxos, *Nomocanon Cotelerii*, *Pidalion et Syntagma canonum Rhalii et Potli*.<sup>11</sup>

Noi nu vom trata despre istoria colectiilor și a nomocanoanelor; este suficient să observăm că ele au fost în uz la toate popoarele slave, fie în limba originală greacă, fie în traduceri, ca de exemplu: *Cormaciaia Kniga*, *Kniga Pravil*.<sup>12</sup>

În Biserica Ortodoxă Romană, până la jumătatea secolului al XVII-lea, nomocanoanele circulau în original, adică în limba paleo-slavonă<sup>13</sup>; fără îndoială, însă, în uz au fost și nomocanoanele scrise în limba greacă, mai ales în mănăstiri, atunci când influența elenă prelua asupra celei slavone. Datorită faptului că astfel de colecții erau înțelese numai de greci și de slavi, principii români au considerat că, sunt necesare traduceri în limba română pentru învățătura clerului și a poporului. Traducerile, în ordine cronologică, sunt următoarele:

1) Prima traducere în limba română a acestor colecții a fost făcută în Moldova de către logofătul Eustratiu, în anul 1632, cu titlul *Pravila aleasă, scoasă și întocmită și dintru multe sfinte scripture cercată și găsită* (Codex depromptus ex pluribus sanctis scripturis). Deci, Eustratiu, a extras materialul din mai multe colecții și comentarii, mai ales din operele Zonaras,

---

10 R. Kurtscheid, *op. cit.* p. 70-75; cf N. Milas, *op. cit.* vol I, p. I, p. 66-82; A. Coussa, *Epitome praelectionum de iure eccl. Orientali*, vol., p. 90-92; cf N. Popovici, l. c.

11 *Ibidem*, p. 75-80; cf A. Coussa, *op. cit.* p. 92; N. Popovici, *op. cit.* p. 61-65; N. Milas, *op. cit.* p 150-153; 117-126.

12 N. Milas, *op. cit.* p. 82-117; cf N. Popovici, *op. cit.* p. 65-67.

13 C. Popovici, *Fântânile și codicii dreptului bisericesc ortodox*, Cernăuți, 1886.

Blastares, Balsamon si Harmenopulos; însă nu direct, ci asa cum erau în nomocanoanele Valaxios, adăugând anumite comentarii ale cuvintelor si expresiilor<sup>14</sup>. Traducerea nu a fost niciodată tipărită<sup>15</sup>.

2) O altă traducere a canoanelor îngrijită si tipărită de către Michele Moxalio, în mănăstirea Govora din Valahia în anul 1640, este *Pravila mică* (Parvus Codex Iuris)<sup>16</sup>. Moxaliu a avut în mâini nomocanonul lui Coteleriu<sup>17</sup>. Traducerea a fost în uz atât în Valahia cât si în Transilvania; însă exemplarele Transilvaniei au două prefete si aprobări; una a mitropolitului Albei Iulia, cealaltă a mitropolitului Valahiei, care era exarh patriarhal pentru Transilvania<sup>18</sup>.

3) În Moldova în anul 1646, la porunca principelui Vasile Lupu a fost tipărit codexul cu titlul *Carte românească de învățatură care contine pravilele împărătești si alte judecări* (Liber romenus continens leges imperiales et iudiciales).

Nu este deci o colectie canonică, dar contine legi de drept civil si penal, pe care le-a adunat Eustratiu, după cum a dat mărturie el însusi, din cărți grecesti si latinești, care atunci erau în vigoare si contineau norme juridice extrase, o parte bazate pe obiceiurile locale în vechile institutii juridice ale românilor, alta din legile împărătilor greco-romani. Lucrarea este importantă, atât pentru influenta în traducerile ulterioare, cât si pentru faptul că este primul dintre codicele civile din Europa, redactat în limba națională<sup>19</sup>. Codicile se împarte în două; prima contine legi agrare, a doua

14 S. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc*, p. 160-164; S. G. Longinescu, *Istoria dreptului român*, București, 1908, p. 343 si urm.

15 I. Bianu, *Manuscriptul românesc de la anul 1632 al lui Eustratie Logofătul*, „Columna lui Traian”, noua serie II, 1882, nr. 4-5, p. 210-217.

16 N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe*, Vol. I, partea I, p. 127.

17 C. Popovici, *Fântânile si codicii dreptului bisericesc ortodox*, Cernăuți, 1886, p. 97; I. Peretz, *op. cit.* vol. II, part. I, p. 314-342.

18 N. Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, p. 71; Al. Grama, *op. cit.* p. 41-46; F. Eran, *op. cit.* p. 24 sq.; N. Iorga, *Istoria bisericii românești*, vol. I, p. 298-299.

19 S. G. Longinescu, *op. cit.* p. 136-139; Idem, *Pravila lui Vasile Lupu si Prosper Farinacius*, București, 1909; Idem, *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, București, 1912; Idem, *Părerile Domnilor Iorga si Peretz despre Pravila lui Vasile Lupu*, București, 1915; J. Peretz, *Pravila lui Vasile Lupu si izvoarele ei grecesti* în „Archiva”, Iasi 1914, nr. 5-6; Idem, *Curs de istoria dreptului roman*, II, p. 342-369; S. Berechet, *op. cit.* p. 164-173. Nouă ni se pare mai probabil că Eustratiu nu a avut în mâinile sale lucrarea lui Farnaciu Prosper: *Practica si istoria criminală*; si din contra Farnaciu a cunoscut colectiile grecesti făcute de drept public, Venetia, 1609.

însă legi penale si procedură judecătorească pentru laicii eretici si călugări.

4) A patra si de mai mare importantă este colectia oficială imprimată, în orasul Târgoviste din Valahia, în anul 1652, cu numele *Îndreptarea legii* sau *Pravila cea mare* (Directorium legis - Magnus Codex Iuris Pravila Magna); adevăratul titlu este destul de lung, în care sunt indicate multe lucruri cu privire la izvoare, materie, împărtire si autoritatea colectiei. Traducerea din greceste în limba română a fost făcută de către Andrei Panoneanu, ajutat de doi călugări greci, Ignatiu Petrizi si Pantelimon Ligardi. Colectia este compusă din două părți: prima parte este intitulată: „Îndreptarea legii...” si materialul este extras din Nomocanone Manualis Malaxox (314 capitole sau glave); apoi din supranumitul codice al lui Vasile Lupu (103 capitole); deci, 417 capitole care tratează despre clerici, concilii ecumenice, rangul scaunelor patriarhale, sacramente, căsătoriile solemne, testamentele celor care nu au lăsat asemenea acte, despre judecări si stilul curiei. A doua este intitulată: „Pravila...” este traducerea Synopsis canonum a lui <sup>a</sup>tefan Efesinul, cu comentarii făcute de Alexie Aristen si cu interpretări luate din alte comentarii. În sfârșit, sunt adăugate anumite răspunsuri canonice ale patriarhilor, tabelul capitolelor Sf. Atanasiu Antiohianul, rugăciunea de multumire translatorului si instructiuni practice pentru viață si cancelarii<sup>20</sup>.

5) Ultima si cea mai amplă colectie românească este Pidalion. Traducerea îngrijită de către mitropolitul Moldovei Veniamin Costache, după editia îngrijită a Pidalionului din anul 1841, si corectată de către Neofit Scriban. A fost tipărită în mănăstirea Neamt, în anul 1844; mitropolitul, după cum se spune în prefață, a folosit lucrarea dintr-un dublu motiv: pentru că partea a doua a pravilei continea canoanele în formă prescurtată; apoi, exemplarele acesteia erau atât de rare, încât cu greu putea fi găsit unul întreg în fiecare eparhie. Pidalion, desi este plin de

---

20 N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe*; vol. I, partea I, p. 130-141; C. A. Spulber, *Îndreptarea legii. Le code de Schită de istorie a Valaque de 1652*, I-e partie: Histoire. Bucuresti, 1938; S. Berechet, *Schită de istorie a legilor vechi românești*, 1632-1866. Chisinău, 1928, p. 13-21; S. Longinescu, *Istoria dreptului românesc.*, p 337-352; J. Peretz, *Curs de istoria dreptului roman*; vol. II, p. 367-438. În anul 1722 în Transilvania, P. Dobra a tradus în limba latină prima parte a Directoriului legii: „Regula iuris” etc. cf C. Popovici, *Fântânile si codicii dreptului bisericesc ortodox*, p. 115.

obscurității, a primit valoare generală, atât în Moldova, cât și în Muntenia, și a înlocuit toate colectiile<sup>21</sup>. Lucrarea a avut viață scurtă, deoarece, după 20 de ani, a fost înlocuită cu izvoarele particulare.

## 2. Valoarea izvoarelor generale.

Odată cu formarea autocefaliilor, noua organizare bisericească s-a făcut în temeiul principiilor, care destul de rar contraziceau normele fundamentale ale constitutiei bisericii și canoanelor. Din acest motiv, se pune întrebarea între canonisti, dacă canoanele<sup>22</sup> își mai mențin încă valabilitatea sau nu? Cu alte cuvinte, pot să fie aplicate în zilele noastre normele date de acum nouă secole? Canoanele sunt schimbătoare sau neschimbătoare? pot fi acomodate la exigentele noilor timpuri sau trebuie înlocuite cu altele? Cine poate să recunoască și să întocmească noi canoane? La toate aceste întrebări este dat un singur răspuns și acesta este definitiv:

„Nu-i este permis nimănui să schimbe canoanele decretate mai înainte, sau să le steargă, sau să admită alte, afară de cele propuse mai înainte, compuse de unii printr-o scriere falsă adăugată, care au încercat să negocieze adevărul. Dacă cineva, ar îndrăzni să inoveze ceva la canoanele respective, sau să le schimbe sensul, să fie convins că este vinovat, conform prevederilor acestuia și după cum însuși spune, ispășind pedeapsa, primește prin aceasta îndurare pentru ceea ce a greșit”<sup>23</sup>.

Motivul interzicerii constă în faptul că numai un alt conciliu care se bucură de aceeași autoritate, ca și cel care a emanat canoanele sau le-a acceptat, poate să abroge, să modifice, să stabilească altele afară de acestea. Asadar, atâta timp cât nu se celebrează conciliul ecumenic, care după orientali este suprema autoritate legislativă în biserică, toate canoanele își mențin puterea fundamentală și trebuie să fie păstrate de tot; dacă

21 P. Bran, *Dreptul canonic oriental*, vol. I, Prolegomena, p. 30-36; N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe*: vol. I, p. I, p. 125 în notă.

22 Cu privire la jurisprudenta și legile civile în problemele religioase, nu este nici o problemă. Pot să fi reținute, recunoscute și acomodate, conform exigentelor actuale, de către autoritatea fiecărei autocefalii.

23 Can. 2 trullanum et I. concilii VII oecumenici; C. Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, p. 7, 103, 124; in hoc opere ex professo et docte nostram examinat questionem.

24 N. Milas, *op. cit.* vol. I, p. I, p. 3-5; p. II, p. 316-317; N. Dron, *op. cit.* p. 26, 27, 29; 146-147, 174; V. Sesan, *Revizuirea canoanelor și altor norme bisericești, precum și modificarea lor*, „Candela”, 1936, p. 147-148; N. Popovici, *Mentiumi critice asupra cărtii*; C. Dron, *Canoanele, text și interpretare*, în „B.O.R.” 1933, p. 569.



cineva va face altfel, încetează de a mai fi membru al bisericii<sup>24</sup>.

Fără îndoială că aceste canoane, care privesc disciplina, nu dogmele, sau viața externă a bisericii, pot fi recunoscute și acomodate cu exigentele noilor timpuri; pe deasupra, pot fi întocmite alte noi. De aceea, conciliul ecumenic, înainte de toate, trebuie să examineze fiecare canon, să-i dea o nouă formă, să ofere putere universală obiceiurilor și deciziilor sinoadelor obisnuite, să recunoască legile civile cu privire la problemele bisericești, și din toate să hotărască un cod unic pentru toate bisericile, deoarece unitatea credinței, cere similitudine nu numai dogmatică, ci și constituțională<sup>25</sup>. Cum însă este imposibil ca în prezent să fie convocate concilii ecumenice, pentru exigentele de moment se iau măsuri prin dreptul particular. Unii consideră că modificarea, ba chiar și abrogarea canoanelor poate fi făcută în sinodul panortodox, deoarece cel din Trident a oprit numai modificările și abrogările arbitrare<sup>26</sup>.

### 3. *Existența și cunoașterea izvoarelor particulare*

Afară de izvoarele generale, există și documente particulare ale dreptului ecleziastic. Prin încetarea conciliilor ecumenice nu a fost oprită cu totul activitatea ulterioară legislativă a autorității competente din fiecare autocefalie; de aceea nu este exclusă posibilitatea ca bisericile particulare, afară de actele generale să aibă, conform canoanelor proprii, întocmite de ele, pentru regimul extern, pentru organizarea lor conform împrejurărilor politice, progresului și cerințelor timpului; totuși, aceste biserici trebuie să aibă totdeauna în vedere normele fundamentale ale organizării ecleziastice; dispozițiile contrare celor fundamentale și tradiției neputând avea nici o valoare.<sup>27</sup> Însă s-a întâmplat tocmai contrariul, deoarece, în fiecare autocefalie s-a făcut organizarea conform dreptului politico-ecleziastic, care nu a luat în seamă nici tradiția și nici canoanele.<sup>28</sup> Multi canonisti nu au aflat nici o discrepantă între principiile fundamentale canonice și cele

---

25 Idem, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 48-55; C. Dron, *op. cit.*, p. 146-147, 151-154.

26 V. Sesan, *op. cit.* p. 157.

27 N. Milas, *Canoanele bisericești ortodoxe*; vol. I, partea I, p. 3; C. Dron, *op. cit.* p. 6, 30, 79, 146 sq., 174. Cf. „*Revista Teologică*”, 1921, p. 40.

28 C. Dron, *op. cit.* p. 6, 8, 166, 174; V. Sesan, *op. cit.* p. 146, 152 sq.

ale organizării ecleziastice de astăzi, care, spun, nu sunt nimic altceva decât evoluția naturală a principiilor de drept bisericesc.<sup>29</sup> Alții, din contra, afirmă deschis că organizarea bisericii române este anticanonică.<sup>30</sup> Prin urmare este în vigoare momentul documentelor particulare.

a) *Izvoarele*. Multe sunt principiile care stau la baza dreptului ecleziastic în biserica română. Înainte de toate, trebuie notat că în Biserica Ortodoxă Română, ca și în societatea civilă, există un număr mare de funcții înalte care sunt divizate în demnități, și fiecărei demnități îi corespunde subiectul său aparte sau un organ care îl exercită. Aceste atribuții, deși sunt separate între ele, independente și egale, există totuși între ele o oarecare legătură și fiecare este părtaş la funcția altuia, după cum vom vedea mai jos. În al doilea rând, trebuie notat că instituțiile legislative sunt atât civile, deoarece biserica este încorporată în stat; cât și bisericești, deoarece este o alcătuire autonomă. Aceste organisme exercită, în același timp, funcția legislativă în ceea ce privesc legile fundamentale, care interesează nu numai instituțiile bisericești dar și pe cele ale statului. În acest caz, prin urmare, puterea supremă legislativă bisericească (Sfântul Sinod și Congresul Național Bisericesc) întocmesc legea și o aprobă; deci, prin Ministerul Cultelor o prezintă Camerei Deputaților și Senatului pentru ulterioare discuții, reelaborare și aprobare; În sfârșit, legea astfel elaborată era prezentată în trecut regelui pentru aprobare și promulgare. În elaborarea legilor comune, de o importanță mai mare sunt considerate regulamentele.

În problemele spirituale, Sfântul Sinod dă legi independent de orice altă putere. La fel, pentru problemele temporale, Adunarea Națională Bisericească, care este parlamentul bisericii, nu are nevoie de ajutorul altui organism pentru întocmirea regulamentelor. De aceea, chiar și părțile constitutive ale bisericii, fiind autonome, au propriul organ legislativ (congresul); dar, cum partea constitutivă este inferioară, cu atât mai mult îi este restrânsă puterea legislativă.

Deci, organele legislative ale bisericii sunt: adunarea parohială, protopopială și eparhială, pentru parohie, protopopiat și eparhie; Adunarea

29 L. Stan, *Mireni în biserică*, p. 7-8.

30 V. Sesan, *Modificarea legii și statutului bisericii ortodoxe române*, „Candela”, 1935, p. 145-185.

Natională Bisericească în problemele temporale, și Sfântul Sinod, în problemele spirituale; pentru întreaga Biserică; sunt desemnate Camera Deputatilor și Senatul cât și regele, atunci când este vorba de legile fundamentale ale organizării ecleziastice.

b) *Izvoarele care trebuie cunoscute.* Chiar de la apariția Bisericii Române, afară de dreptul comun continut în colecțiile izvoarelor generale, mai multe izvoare particulare, adică, acte, documente, decrete, reguli și altele legate de lege, date, fie de patriarhul Constantinopolului împreună cu sinodul său, fie de principii români care, ca și împărații bizantini, erau considerați ca izvor al oricărui drept civil și bisericesc<sup>31</sup>, și îndeobște dădeau legi în sinoadele la care interveneau reprezentanții poporului și ai clerului, egumenii mănăstirilor, episcopii, mitropolitul și însuși principele. Prin asemenea legi sunt clarificate drepturile și obligațiile clericilor, sunt suplinite lacunele din dreptul comun, sunt înlănzite pedepsele orânduite de legile imperiale, sunt oprite abuzurile clericilor și ale laicilor, este completată organizarea bisericească. Totuși, legile erau valabile numai în biserică provinciei sau în principatul în care fuseseră romulgate.

Iată principalele legi particulare ale fiecărei biserici în ordine cronologică:

1) În *biserica din Transilvania* primul izvor de drept este decretul dat de patriarhul Antoniu al IV-lea, din anul 1391, prin care declară ca purtătoare de cârjă mănăstirea Pera, acordându-i-se egumenului jurisdicție cvasi episcopală peste toți locuitorii și peste clerul din teritoriile mănăstirii și hotărăște modul în care să fie ales egumenul<sup>32</sup>. Mai multe legi au fost date în sinoadele arhidiecezane, sub influența calvinistilor: astfel, legea sinodului din anul 1568, în care limba română este hotărâtă ca liturgică în locul limbii paleo-slave<sup>33</sup>; legile sinodului anului următor care hotărăsc că Sfânta Scriptură este unicul izvor al credinței, a oprit Liturghia în cinstea sfinților sau Liturghia pentru pomenirea răposatilor, a permis clerului a doua căsătorie.<sup>34</sup> Sinodul din anul 1675 decretează drepturi extraordinare pentru arhidiaconi. Pe lângă aceasta, există chiar legi civile în materie

31 G. Cront, *Clericii în serviciul justiției*, în „BOR”, 1938, p. 835.

32 Miklosich-Buller, *Acta Patriarchatus Constantinopoli*, p. 560.

33 Hurmuzachi, *Documente XV*, p. I, p. 627 sq.

34 Idem, XV, p. I, p. 638.

bisericească. Astfel, în comitiile din Turda în anul 1579 a fost promulgată legea cu privire la alegerea episcopilor<sup>35</sup>; mai multe legi cu privire la alegerea mitropolitului, episcopilor, despre drepturile și bunurile clericilor, despre sinoade; deasemenea conține colecția legilor Transilvaniei aprobată și promulgată în Comitiile din anul 1653, cu numele de *Aprobatae constitutiones*<sup>36</sup>; apoi, principii Transilvaniei au dat mai multe decrete prin care se lărgesc privilegiile clerului, hotărâsc modul alegerii episcopilor și protopopilor și hotărâsc alte activități privind problemele bisericești<sup>37</sup>. În anul 1680, a fost elaborat Codul legilor numitului „Zacon”, din care la noi au ajuns numai fragmente; conține legile sinodului și ale Consistoriului mitropolitan din Alba Iulia, precum deprinderile și privilegiile date de principii; în care este vorba despre alegerea mitropolitului și episcopilor, funcția asesorilor consistoriului, se referă la bunurile și veniturile ecleziasticilor, arhidiaconi, preoți, sinodul diecezan (magna synodus) și întâlnirile legatilor (parva synodo)<sup>38</sup>. O mai mare schimbare în organizarea bisericească a produs decretul împăratului Iosif al II-lea din anul 1783, prin care Biserica Transilvaniei a fost supusă jurisdicției mitropolitane din Carlowitz; însă grija pentru fenomenele noi, în vigoare atunci, mai ales trezirea conștiinței naționale, unirea cu sârbi era suportată cu greu; de aceea, în anul 1864, a obținut independența prin decretul sinodului din Carlowitz, iar prin rescriptul imperial, din același an, a fost restituit scaunul mitropolitan<sup>39</sup>; puțin după aceea, în anul 1868, Biserica Transilvaniei, prin „Statutul organic” a obținut o nouă organizare, care are ca fundament autonomia ecleziastică și sistemul constituțional reprezentativ<sup>40</sup>. Pentru

---

35 T. Cipariu, *Acte și fragmente*, Blaj, 1885, p. 150; I. Lupas, *Istoria bisericească a Românilor ardeleni*, Sibiu, 1916, p. 32.

36 V. Onisor, *Istoria dreptului român*; p. 273 sq.; I. Bălan, *Fontes iuris canonici Ecclesiae rumenae*, Roma, 1932, p. 26-27.

37 T. Cipariu, *Archiv*. P. 171, 572, 611sq.

38 I. Bălan, *op. cit.* p. 32; N. Popovici, *Manual de drept bisericesc oriental ortodox*, p. 70-71; N. Iorga, *op. cit.* I, p. 371.

39 I. Lupas, *Istoria bisericii române*; p. 93-117; V. Moldovan, *Curs elementar de drept bisericesc comparat*; p. 42-43.

40 I. A. Preda, *Constituirea Bisericii greco-ortodoxe române din Ungaria și Transilvania, sau statutul organic comentat și cu concluziile și normele referitoare întregității*, Sibiu, 1914; Mansi, vol. 42, col. 159-220.

conducerea întregii biserici, au fost constituite organisme centrale: Congresul național ecleziastic, Consistoriul mitropolitan și Sinodul episcopal; părțile constitutive ale Bisericii au fost autonome și au avut institutii proprii legislative, judecătorești și administrative. Statutul organic a fost ca prototip al organizării altor biserici orientale și este baza de astăzi a organizării Bisericii Ortodoxe Române<sup>41</sup>. Cu toate acestea, părerile canonistilor cu privire la valoarea Statutului organic nu numai că sunt diferite, ci și opuse. Strălucitul canonist Milas N., spune că Statutul organic, în anumite probleme, depășește limitele canoanelor<sup>42</sup>. Specialiști în dreptul canonic români din Bucovina, Moldova și Muntenia afirmă că organizarea bisericească a Statutelor organice este: anticanonică, pentru că distruge caracterul episcopal al acesteia, fiindcă restrânge puterea episcopilor cu privire la la competența corporatiilor reprezentative și a organismelor executive, care sunt formate din laici 2/3 și clerici 1/3; laică, deoarece elementul civil prevalează în conducerea ecleziastică; și îi oferă mai multă autoritate în probleme propriu-zis ecleziastice; protestantă, deoarece atribuie drepturi laicilor care sunt numai de competența clericilor și conține mai multe principii calviniste<sup>43</sup>; insuficientă, deoarece privește partea administrativă, materială a Bisericii, și nu se îngrijeste cu nimic de magister și minister, ca și cum Biserica ar fi și o societate numai civilă. Din contra, canonistii din Transilvania laudă Statutul organic spunând că principiile lui sunt cele veritabile ale organizării Bisericii lui Cristos, acomodată totuși împrejurărilor istorice fără canoane, principii sinodale, ierarhice și lezarea

---

41 L. Stan, *Mirenii în Biserică*; p. 238; N. Dobrescu, *O influență a organizării bisericești a lui „aguna*, în „Revista Teologică”, 1909, p. 422 sq.

42 N. Milas, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 283; cf R. Kazimirovici, *Situația actuală de drept bisericesc a bisericilor ortodoxe răsăritene*. Arad, 1925.

43 R. Cazimirovici, *op. cit.* p. 71-72.

44 „Prin Statutul Organic biserica noastră primi o organizație atât de liberală, atât de protestantă și străină de spiritul bisericii ortodoxe, încât Sinodul eparhial ca și Congresul Național Bisericesc cu membrii 1/3 preoți și 2/3 laici, deveniră, putem zice, un fel de parlament care se ocupa de toate chestiunile naționale, de biserică, școală, cultură și altele. Viata propriu-zis morală religioasă a ajuns pe planul al doilea, și chiar când se hotăra ceva în privința aceasta, nu îndeplinea nimeni, sau aproape nimeni, pentru că în mare parte pilda vie care cucereste și îndeamnă, lipsa tocmai la aceia care aduceau hotărârile. Vechile și bunele moravuri se destrămau tot mai rău în biserica noastră, cu o conducere laicizată aproape cu totul. Patimi urâte, dezbinări, intrigi și partide cu scopuri personale au contribuit

drepturilor clericilor; altii, admise fiind greselile<sup>44</sup>, vina a revenit nu mitropolitului <sup>a</sup>aguna, autorul statutului, ci Congresului national, spunând că modelul Statutului organic, elaborat de acesta nu continea nimic împotriva principiilor canonice; dar Congresul national, căruia <sup>a</sup>aguna îi atribuia toată puterea legislativă și administrativă și îi propunea dreptul de a delibera, a dus la schimbări fundamentale și esențiale, având în vedere interese politice și nationale, nu principii canonice; și din același motiv mitropolitul a acceptat compromisul dintre vechiul sistem ierarhic și sistemul modern constituțional<sup>45</sup>.

2) În *Biserica din Basarabia* (Republica Moldova) erau în vigoare legile particulare ale bisericii ruse, a căror bază era „Regulamentul spiritual al lui Petru cel Mare”, din anul 1721, prin care, în locul patriarhului, a fost constituit Sfântul Sinod ca autoritate supremă bisericească; prezentând și organizarea eparhială a clerului. Sfântul Sinod a editat mai multe regulamente, întărite cu sancțiuni imperiale, dintre care mai important este „Statutul Consistoriului Spiritual” întocmit în anul 1883, pentru administrarea eparhiilor și constituirea Consistoriului episcopal eparhial. În anul 1812, a fost înființat sediul arhiepiscopal în orasul Chisinau, subordonat direct Sfântului Sinod, deoarece în Rusia lipsea organizarea

nespus de mult la micșorarea credinței religioase...” S. Metes, în „Telegraful român” 1919, n. 72, 29 Iulie. Cf. II. Puscariu, *Laicizarea institutiilor noastre constitutionale bisericești*, în „Revista Teologică”, 1912, p. 105 sq; G. Ciuhandu, *Vrem sfintirea vietii constitutionale bisericești*, în „Revista Teologică” 1911, p. 65.71; Idem, *Reorganizarea centrelor noastre ierarhice și unificarea bisericească*, în „BOR”, 1923, p. 401-406, 481-490; I. Lupas, *Îndreptarea paragrafelor 18, 40, 88 și 150 din Statutul Organic*, Sibiu, 1914; Th. Comsa, *Unificarea organizatiei noastre bisericești*, Sibiu, 1919; V. Sesan, *Reflexiuni asupra unificării organizatiei bisericii ortodoxe din România întregită*, - Candela, 1936, p. 355 sq.

45 I. Lupas, *Importanta mitropolitului Andrei <sup>a</sup>aguna în istoria noastră națională*, în „BOR”, 1923, p. 1104-1108; I. Matei, *Contributiuni la istoria dreptului bisericesc*, vol. I, București, 1922, p. 258 sq; în „BOR”. 1934, p. 719; „<sup>a</sup>aguna, om pătruns profund de sentiment de ortodoxie, și fiind un bun cunoscător al canoanelor și tradiției bisericești, propuse norme de organizatie bisericească concepute în spirit curat ortodox; însă mireniilor români înfierati de spiritul radical laicizat, predominând în număr congresul national din 1868, l-au contrariat în multe pe <sup>a</sup>aguna, și el, urmând nu numai binele bisericesc, ci și national, a accepta principiile democratice și a cedat sacrificând unele din drepturile ierarhiei pentru motive de oportunitate politică și națională”; V. Sesan, *Modificarea legii și statutului*, p. 151. Cf I. Lupas, *Mitropolitul Andrei <sup>a</sup>aguna*, Ed. II, Sibiu 1911, p. 291.

mitropolitană canonică. Arhiepiscopul conducea eparhia împreună cu consistoriul spiritual, care era organul suprem administrativ și judecătoresc. Pentru problemele ecumenice era Congresul eparhial. Viata clericilor în protopopiat era de competența comisiei, iar bunurile parohiale erau administrate de curatorii<sup>46</sup>.

3) În *Biserica din Bucovina* ca izvor de drept particular este decretul imperial, prin care institutia a fost supusă jurisdicției Sinodului de la Carlowitz în anul 1783; apoi, „Regulamentul spiritual” (*Anordnung zur Regulierung der Geistlichen Kirche und Schulwesen in der Bukovina*)<sup>47</sup>, elaborat de consiliul de război și întărit cu aprobarea imperială în anul 1786; conducerea spirituală și administrativă o detine episcopul, împreună cu consistoriul său; este constituit „fondul regional” al bunurilor eparhiei și ale mănăstirilor; eparhia este împărțită în vicariate și protopopiate; a fost redus numărul parohiilor și mănăstirilor călugărești, în timp ce mănăstirile călugăritelor au fost suprimate cu totul. Prin regulamentul, din anul 1873, a fost determinată agenda consistoriului și episcopului. Prin decretul imperial, din anul 1873, a fost declarată independenta bisericească și s-a înființat scaunul metropolitan. Organul suprem în problemele dogmatice, legislative și judiciare a fost Sinodul metropolitan; în eparhii însă institutia consultativă a conducerii a fost consistoriul și în protopopiate senatul.<sup>48</sup>

În anul 1882, a fost înființată „adunarea bisericească”, care totuși, fiind necunoscută de autoritatea civilă, statutul și regulamentul său nu au fost întărite cu aprobarea imperială și nu a tinut nici o sesiune până în anul 1921.<sup>49</sup>

4) În *Bisericile Valahiei și Moldovei* a fost un număr mai mare de izvoare particulare, deși organizarea nu a fost complexă. Primul izvor de drept a fost decretul Sinodului Constantinopolitan pentru înființarea

---

46 V. Moldovan, *Biserica ortodoxă română și problema unificării*, Cluj 1922, p. 146-153; N. Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, p. 40.

47 M. Călinescu, *Normaliensammlung für die Bukowiner gr. ort. Diocese, von 1777- 1866*, I Band, Cernăuți, 1887.

48 Revista „Candela” 1884, p. 470-475.

49 Revista „Candela” 1884, p. 125-138; V. Sesan, *Proiect de unificare a organizației bisericii*, p. 20.

scaunului mitropolitan, care a hotărât reguli cu privire la alegerea mitropolitului, a decis drepturile mitropolitului și obligațiile poporului și clerului față de el<sup>50</sup>. Apoi, în mai multe sinoade, a hotărât norme pentru conducerea cultului<sup>51</sup>; foarte rar însisi principii, cu autoritate proprie, dădea legi cu privire la problemele bisericești. Astfel, este hrisovul lui Vasile Lupu cu privire la judecățile bisericești<sup>52</sup>; măsurile legislative adoptate de Constantin Mavrocordat<sup>53</sup> și mai ales de Regulamentul Organic pentru Moldova și Valahia, promulgat în anul 1834, prin care s-a introdus o nouă organizare bisericească<sup>54</sup>. După unirea Principatelor și înființarea Autocefaliei numărul documentelor de informare științifică a crescut foarte mult. În anul 1863, principele Alexandru Cuza a dat un decret, prin care a confiscat toate bunurile bisericești<sup>55</sup>; iar prin cel din 1864 Biserica Ortodoxă Română a fost declarată independentă, a fost constituit Sinodul general central pentru conducerea acesteia și altul eparhial pentru fiecare eparhie. Au fost adoptate mai multe multe măsuri legislative cu privire la crearea episcopii, colaborarea acestora cu Sinodul general, limitele eparhiilor<sup>56</sup>, care, totuși, au lovit canoanele și tradiția, iar pentru aceasta clerul, călugării și patriarhul de Constantinopol le-au combătut.<sup>57</sup>

Cum însă organizarea și constituirea sinodului făcute de către principele Cuza nu au plăcut nimănui, și din acest motiv, venind și timpuri mai linistite, urmașul acestuia, Carol s-a gândit să redea pacea bisericească printr-o mai bună organizare.

Înainte de consiliul patriarhului de Constantinopol, principele a

50 Hurmuzachi, *Documente privitoare la istoria Românilor*; XIV, p. 1-4.

51 L. Stan, *Mirenii în biserică*, p. 141 sq., 164 sq.

52 S. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc*; p. 350-351; Ep. Melchisedec, *Cronica Husilor*, p. 117-120, 216.

53 S. Berechet, *op. cit.* p. 374-375.

54 C. Chiru, *Colectiune de legiuri bisericești*, București; vol. I, p. 595.

55 *Regulamentul organic al Principelui Moldovei*, Iasi, 1846; *Regulamentul organic, cu legiuirile din 1834 până în 1841*, București, 1847; N. Iorga, *op. cit.* II, p. 263 sq. V. Onisor, *Istoria dreptului român*, p. 314.

56 A. Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, XL, col. 653-710; XLVI, col 128-140.

57 N. Iorga, *op. cit.* II, p. 294 sq.; P. Hiéromoine, *Notes d'ecclésiologie orthodoxe*, în „Irénikon”, 1933, p. 429 sq.

58 C. Chiru, *op. cit.* I, p. 42-52; N. Iorga, *op. cit.* vol. II, p. 300-303.



promulgat, în anul 1872, Legea sinodală cu multe modificări<sup>58</sup>, care a stabilit alegerea mitropoliților și episcopilor, constituirea și competența Sfântului Sinod, Consistoriului superior bisericesc, organizarea eparhiilor. Legea a prevăzut numai principiile generale; aplicarea lor a fost făcută prin diferite regulamente<sup>59</sup>. În anul 1893, a fost promulgată „Legea clerului secular și a seminariilor”, prin care a hotărât norme pentru parohii, clerul superior și inferior, numirea și obligațiile slujitorilor parohiali, cele ale Consistoriului spiritual eparhial, care constituia tribunalul clericilor, și cu privire la seminarii<sup>60</sup>. În anul 1902, a fost propusă legea pentru administrarea și inspectarea fondurilor și bunurilor bisericești și ale mănăstirilor, care se făcea prin „Casa Bisericii”, organul Ministerului Învățământului și Cultelor<sup>61</sup>. Afară de legile enumerate, care conțineau principii generale pentru organizare, conducere și administrație bisericească, alte multe legi și regulamente speciale au fost orânduite pentru disciplina clerului și a călugărilor, organizarea studiilor teologiei, și instruirea religioasă în școli.<sup>62</sup>

Iată izvoarele particulare și organizarea, în totalitate, a autocefaliilor până la întregirea regatului României, desăvârșită în anul 1919. În Bucovina, Basarabia, Moldova și Valahia organizarea a fost simplă, fără organizare mitropolitană; nici o urmă de sistem reprezentativ, nici de autonomie a părților constitutive; a fost păstrat în general principiul ierarhic; legile și regulamentele au făcut foarte rar referire la canoane; însă ingerința puterii civile în problemele bisericești nu a împiedecat cu nimic progresul spiritual.<sup>63</sup>

În Transilvania, o organizare, cu totul diferită conform principiului constituțional reprezentativ și democratic, a distrus pe cel ierarhic și a făcut

59 *Ibidem*, p. 53-74, 297-302.

60 *Ibidem*, p. 214-288; 368-382.

61 *Ibidem*, p. 83-213.

62 *Ibidem*, passim. Autorul, în această Colecție, a prezentat toate legile, regulamentele, actele, deciziile, instrucțiunile, formularele și programele date din anul 1866 până în anul 1916 în Moldova și Valahia, care privesc biserica, cultul, clerul, instrucția religioasă, bunurile bisericești și curatorii; deci, toate izvoarele de drept particular ale autocefaliei din Principatele Unite și ale României până la Marea Unire.

63 V. Moldovan, *Biserica ortodoxă română și problema unificării*, p. 128-130.

64 G. I. Botosăneanu, *Biserica ortodoxă română și celelalte confesiuni*, în „BOR”, 1929, p. 481-493, 577-588 etc.

ca biserica să urmeze mai curând interesul național decât pe cel spiritual.<sup>64</sup>

Totusi, unitatea politică cerea și una bisericească cu privire la conducere și organizare<sup>65</sup>. Venind în întâmpinarea dorinței atât a clerului, cât și a laicilor, Sfântul Sinod a declarat unirea tuturor autocefaliilor într-o singură biserică națională, nedependentă. Unitatea ierarhică îndată a fost pusă în act, întrucât nu viola nici un drept și nici un privilegiu; totuși au recunoscut Sfântul Sinod ca autoritate supremă bisericească și toți mitropolitii și episcopii au fost declarați membri de drept ai acestei instituții supreme.<sup>66</sup> În ceea ce privește, însă, unitatea organizării, au apărut mai multe dificultăți, deoarece diversitatea de tradiții, de conducere și de organizare a fiecărei biserici independente, în decursul timpului, a produs nu numai o situație diferită, dar chiar concepte opuse cu privire la principiile de organizare; situația se datora și faptului că fiecare autocefalie, mai ales cea a Transilvaniei, încerca să impună sau să păstreze propria organizare<sup>67</sup>. Nu au lipsit dintre aceștia cei care să considere că, este suficientă unitatea ierarhică; alții propuneau ca numai principiile generale să fie comune; cei mai mulți spuneau că organizarea în momentul de față nu este absolut necesară și de aceea să fie amânată pentru timpuri mai bune<sup>68</sup>. Biserica Transilvaniei a declarat deschisă că, nu poate să renunțe la principiile constituționale ale propriei organizări și să accepte absolutismul ierarhic al bisericii Principatelor<sup>69</sup>.

Între timp, la Sinaia, în zilele de 12-25 iunie 1919, patru provincii s-au

---

65 R. Căndea, *Biserică și Stat*; p 15-16; V. Moldovan, *Curs elementar de drept bisericesc și comparat*, Cluj, 1930, p 79-20; V. Pocitan, *Patriarhul României și chemarea lui în viitor*, p. 6 sq.

66 I. Lupas, *Atitudinea oficialităților bisericești și politice față de problema unificării constituțional-administrative a Bisericii Ortodoxe Române*, în „BOR”, 1925, p 263-264; C. C. Chiru, *op. cit.* vol II, p. 119 sq.

67 V. Sesan, *Reflexii asupra unificării organizației bisericii autocefale ortodoxe din România întregită*, în „Candela”, 1923, p 324-325; C. Chiru, *op. cit.* II, p. 118.

68 G. Giuhandu, *Unificare la repezeală*, în „Revista teologică” 1921, p. 266 sq.

69 P. Morusca, *Organizarea bisericii ortodoxe române*, în „Revista teologică”, 1923, p. 330; V. Moldovean, *Biserica ortodoxă română și problema unificării*, p. 160. C. Chiru, *op. cit.*; cf. G. Giuhandu, *Reorganizarea centrelor noastre ierarhice și unificarea bisericească*, în „BOR”, 1923, p. 181.

70 G. Cosma, *Unificarea organizației noastre bisericești*, Sibiu 1919, p. 6 sq.

înteles și au propus Statutul organic ca fundament al noii organizații<sup>70</sup>. Propunerea a fost primită de către canonisti și de alți scriitori, cu condiția ca principiile Statutelor organice, care miroase a laicism, încalcă prescrierile canoanelor și lezează caracterul episcopal al bisericii, în mod necesar să fie schimbate și să li se adauge alte elemente din organizarea altor biserici independente<sup>71</sup>.

Fiind luate în considerare toate opiniile și după o judecată atentă a autocefaliilor, comisia 15 a reprezentanților, în anul 1921, a elaborat un model de organizare ecleziastică împărțit în două: legea, care conține principiile generale; statutul, în care sunt indicate modurile de aplicare a legii. Ambele au fost recunoscute de către Sfântul Sinod și de Ministerul Cultelor și au fost trimise celor patru biserici, cerând din nou părerea. Fiind exprimate opiniile, legea și statutul au fost redactate în formă definitivă. Această primă formă de organizare este lucrarea oficială a bisericii. Compilatorii au avut în fața ochilor nu numai organizațiile particulare și în afară de acestea Statutul organic, dar chiar și prescripțiile canoanelor; pe care mulți le considerau ca o reintegrare a absolutismului ierarhic<sup>72</sup>; alții însă observau discrepante între principiile Constituției României nu de mult promulgate, și principiile modelului. Numai că, înainte ca modelul să capete formă definitivă, a fost promulgată constituirea, care determina principiile luate din organizarea bisericească, din Statutul organic, cum le vom vedea apoi, cărora le-a adăugat principiul stăpânirii și inspecției statului, fiind excluse toate exceptiile pe care compilatorii le-au introdus prin transcriere mutuală<sup>73</sup>. Din această cauză, ministrul cultelor, Alexandru Lepădatu, împreună cu reprezentanții celor patru biserici și cu Sfântul Sinod au impus un nou model.<sup>74</sup>

Motivul pentru care Statutul organic a prevalat nu a fost același pentru

---

71 *Ibidem*; I. D. Petrescu, *Părerile unui cleric asupra organizației bisericești*, București, 1919; V. Sesan, *Proiect de unificare a organizației bisericești autocafale ortodoxe din România*, Cernăuți, 1920; A. Otmendec, *Unificarea bisericii: organizație autonomă și canonică*, București, 1920.

72 G. Ciuhandu, *Unificare la repezeală*, în „Revista Teologică”, 1921, p. 283-287; C. C. Chiru, *op. cit.* vol II, p. 120 sq.

73 C. C. Chiru, *op. cit.* II, p. 24-26; G. Ciuhandu, *Reorganizarea centrelor noastre ierarhice*, p. 485 sq.

74 C. C. Chiru, *op. cit.*

toti. Unii au invocat perfectiunea lui, sustinând că, Biserica Transilvaniei, din cauze interne si externe a ajuns la acea organizare, care corespundea mai bine timpurilor de atunci<sup>75</sup>; altii, în schimb, afirmau că, principiile Statutului organic constituiau norma sănătoasă pentru organizarea bisericească în spiritul democratic, constitutional, fiind adăugate modificările pe care le cereau conditiile în vigoare si experienta, pentru ca să se poată acomoda cu principiile constitutionale, cât si cu dogmele si traditiile bisericii, care priveau principiul autorității ierarhice si canonice ale episcopilor.<sup>76</sup> Însă, motivul adevărat a fost vointa guvernului, deoarece statutele organice răspundeau cu desăvârșire sistemului liberalilor cu privire la conditia juridică a bisericii, pe care o aveau celelalte societăți, pe care le cuprindea statul si le puneau sub conducerea si autoritatea institutiilor acestui. Din această cauză, legea organizării a fost reformulată de către ministrul cultelor, în numele guvernului; deoarece principiile au fost statuate de lege, de aceea a fost necesară interventia organelor functiei legislative a statului; deoarece prin acesta se aplicau principiile legii, pentru că a fost apreciată ca parte integrantă a puterii, a fost supusă discutiilor, reformulării si aprobării organelor legislative ale statului, adică camerei senatorilor si deputatilor, desi a fost întocmită de către organele bisericești.<sup>77</sup> Guvernul dorea foarte mult, ca să nu se schimbe nimic din lege si din statut; de aceea, a provocat întârzierile, atât în camera senatorilor cât si în cea a deputatilor, terminând toate în puțin timp.<sup>78</sup> Legea si statutul au fost promulgate în ziua de 6 mai 1925.<sup>79</sup> Câte puțin despre fiecare: legea contine 46 de articole. Mai întâi este determinată conditia bisericii ortodoxe față de alte culte în regatul României (dominantă), si față de bisericile surori (autocefale); apoi sunt întemeiate sediile mitropolitane cu eparhiile, cât si drepturile bisericii conform Constitutiilor. Acestea fiind stabilite, legea prezintă principiile cu privire la sinod, apoi pentru organul de

---

75 V. Sesan, *Reflexiuni asupra unificării, organizatiei bisericii ortodoxe din România întregită*; p. 329, 356-357.

76 C. C. Chiru, *op. cit.* II, p. 131 sq.

77 *Ibidem*, p. 150.

78 *Ibidem*, p. 62, 111.

79 Până la această dată autocefaliile si Biserica Basarabiei erau conduse conform propriei organizatii. Cf. I. Lupas, *op. cit.* p. 266-267; C. C. Chiru, *op. cit.* II, p. 120 sq.

conducere atât central cât și al părților constitutive ale acesteia; organisme care sunt reprezentative (Congresul National Bisericesc, conventul eparhial, protopopial și parohial); executiv-administrative (Consiliul Bisericesc Central, eparhial, protopopial și parohial); disciplinare și judecătorești (Consistoriul Spiritual Central, metropolitan, eparhial și tribunalul protopopial); executiv (Curaturile Bisericii, eparhiei și parohiei). Apoi, se ocupă de alegerea episcopilor și mitropolitilor și de bunurile lor, de cele ale călugărilor, de cheltuielile bisericii și ajutorul statului, de pământurile posedate de institutia religioasă și alte probleme de mai mică importanță. Statutul, care are aceeași putere ca însăși legea, deoarece a fost aprobat de către organele legislative ale statului, conține modul de aplicare ale principiilor legii. Aceasta are două părți. Prima privește constituirea, agenda și celebrarea organelor conducerii centrale; a doua se referă la constituirea, celebrarea și agenda părților constitutive ale bisericii, fiind adăugate dispoziții cu privire la cele minore<sup>80</sup>.

Asadar legea și statutul trebuie să fie considerate ca momentul constituirii institutiei bisericești unitare, deoarece conține norme prin care sunt fixate structura intimă și bazele diferitelor puteri, corelarea acestora și colaborarea reciprocă; modul de participare populară la conducerea treburilor bisericești; limitele puterii civile cu privire la drepturile și libertățile acesteia. Legea este partea dogmatică a organizării Bisericii Ortodoxe Române, deoarece conține principiile; statutul este partea organică, pentru că reglementează modul prin care biserica își îndeplinește și își dezvoltă activitatea sa; determină sfera de activitate și a constituirii diferitelor organisme, relațiile puterilor, însă rămâneau multe probleme care trebuiau să fie rezolvate prin regulamente. De aceea, toate legile și regulamentele contrare au fost abrogate<sup>81</sup>; numai Congresul National Bisericesc poate să formuleze statutul cu aprobarea consiliului ministrilor<sup>82</sup>; toate celelalte legi, reguli, dispoziții, regulamente sunt supuse dispozițiilor legii și statutului

---

80 *Lex*, art. 37.

81 *Ibidem*, art. 46.

82 *Ibidem*, art. 37.

83 C. C. Chiru, *op. cit.* vol II, *Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1925. Autorul, în afara textului legii și statutului, adaugă discuțiile purtate în Senat și în Camera Deputaților, cât și expunerea motivelor și a alte relații.

ca si declaratii si aplicatii.<sup>83</sup>

Atunci când se lucra la elaborarea legilor si statutelor, unii au propus ca să se hotărască principiile cu privire la înființarea patriarhatului, care să fie atributul unității perfecte a bisericii; alții însă susțineau că, înființarea patriarhatului trebuie să se facă printr-o lege specială, deoarece este un act national de mare importantă, actiune care necesită si consensul celorlalte patriarhii orientale<sup>84</sup>; ceea ce s-a si făcut într-adevăr. În luna februarie 1925, Sfântul Sinod a propus si guvernul imediat a si acceptat ca scaunul mitropolitan al Ungrovalahiei<sup>85</sup> să fie înălțat la demnitatea patriarhală. Drepturile patriarhului au fost stabilite de regulamentul din anul 1931, în care s-au hotărât mai bine competentele si constituirea Sfântului Sinod. Atunci au fost constituite comisiile si noul organism central care a fost Sinodul permanent.<sup>86</sup>

După promulgarea legii si statutului, au mai fost elaborate si aprobate alte norme si regulamente, care au statuat situatii noi, sau au îmbunătățit prevederile acestora care au fost puse în practică. Le vom trece în revistă pe cele mai importante. Regulamentul intern al Adunării Nationale Bisericești<sup>87</sup>; cel al procedurilor de aplicat în institutiile disciplinare si judecătorești<sup>88</sup>; acela care a reglementat alegerea si constituirea organismelor reprezentative si executive în parohii, protopopiate si eparhii<sup>89</sup>; legea despre regimul general al cultelor, care, asa cum se spune în art. 57, se aplică si Bisericii Ortodoxe<sup>90</sup>; regulamentul pentru administrarea bunurilor în parohii, protopopiate si parohii<sup>91</sup>; cel referitor la consiliul central<sup>92</sup>; acela care a rezolvat problema alegerii si constituirii organismelor reprezentative si

84 T. Simedrea, *Patriarhia românească*, p. 14, 17.

85 Cf. *Legea înființării* la C. C. Chiru, *op. cit.* vol III, p. 93-94.

86 „BOR”, 1931, pp. 810-825.

87 C. C. Chiru, *op. cit.* pp. 197-207.

88 *Ibidem*, p. 497-547; *Principiile, cu puține modificări, au fost luate din Regulamentul Bisericii Transilvaniei: Regulament pentru procedura judecătorească în cauzele disciplinare în Mitropolia greco-ortodoxă română din Ungaria si Transilvania*, Sibiu, 1906; Cf. G. Cront, *Prescriptiunea în dreptul bisericesc*, în „BOR”, 1938, p. 50.

89 *Ibidem*, p. 221-232

90 *Ibidem*, p. 208-220.

91 *Ibidem*, p. 98-137

92 *Ibidem*, p. 233-247.

93 *Ibidem*, p. 293-334.

executive de la parohii, protopopiate si eparhii<sup>93</sup>.

Asadar, primul statut publicat de Biserica Ortodoxă Română a fost cel de după formarea Statului unitar român în anul 1925 si cel din 1949. Pe acesta din urmă la re-publicat în formă nouă, cu amendamente, în anul 2003, în *Legiurile Bisericii Ortodoxe Române*, alături de trei *Regulamente*, ameliorate si ele.

Aceste înnoiri legislative sunt determinate si de marile schimbări de regimuri, de ideologii si si politici statale precum si de transformările profunde petrecute în mentalitatea morală si spirituală a poporului, clerului si monahismului ortodox.

**STUDII****Maximilian Pal****Importanta izvoarelor juridice în Biserica  
Ortodoxă Română****Sintesi**

*Ogni riflessione scientifica ha una sua origine e una sua storia comunque legate alla storia del suo autore. Questa riflessione scientifica ha radici lontane, in uno di quei diuturni incontri romani che chi scrive aveva la fortuna di frequentare la Biblioteca Pio IX della Pontificia Università Lateranense che aveva il dono di assorbire intera persona facendola dimenticare il tempo e anche dai dialoghi sinceri e costruttivi con i professori del diritto preoccupati di promuovere il vero sapere giuridico.*

*Lo studio sulle fonti del diritto che stanno alla base dell'organizzazione giuridica delle Chiese Orientali di tradizione bizantina non è cosa facile per uno che sembra estraneo e rischia tuttora di presentare uno studio incompleto però anche è vero che una conoscenza più profonda delle fonti giuridiche di una Chiesa ci dà la possibilità di un dialogo e riflessione più costruttiva per un vero dialogo con le Chiese Cristiane d'Oriente e in nostro caso con la Chiesa Ortodossa Romana.*

*Le fonti di diritto sono fondamentali perché in esse si riflette in pieno diritto il modo di agire della gerarchia e della stessa Chiesa nel evolversi dei secoli. In modo particolare lo studio tratta delle fonti fondamentali, integranti e ausiliari. Da un altro verso non*



*mancano nel nostro studio le fonti del diritto privato della Chiesa Ortodossa Romena e gli statuti dopo la proclamazione e riconoscimento della propria indipendenza dal patriarcato di Costantinopole.*

### *0. Introdudere*

Fiecare reflectie stiintifică își are originea și istoria sa care este strâns legată de istoria autorului. Această reflectie stiintifică își găsește ecou în zilele de studiu intens din timpul doctoratului făcut în Biblioteca Pius al IX-lea al Universității Pontificale din Lateran (Roma), care pentru cel care intră în ea este absorbit într-un tot de bogăția culturală pe care o găsește acolo făcându-l să uite de notiunea de timp dar și în dialogul sincer și constructiv cu profesorii de drept din cadrul universității preocupați să promoveze *il vero sapere giuridico*.

Bisericile Ortodoxe deși constituie expresia veridică a creștinismului, care în forma sa doctrinară se bazează pe învățătura Apostolilor și a Tradiției, deși în forma lor internă mențin acea comuniune intrinsecă și extrinsecă<sup>1</sup>, totuși în forma lor externă se limitează la o porțiune teritorială specifică Bisericilor Orientale fără să excludă însă comuniunea de credință specifică Orientului Creștin. Acest principiu a fost observat încă din primele secole, chiar de primele comunități creștine. Dincolo de această comuniune cristică și pnevmatologică un rol important în menținerea comuniunii l-au avut în istorie izvoarele juridice, care au contribuit în mod fundamental la cristalizarea și menținerea unității accidentale a Bisericii Ortodoxe din România fără ca ea să-și piardă din vedere unitatea esențială. Asadar, am considerat că de o mai mare importanță pentru studiul de față sunt izvoarele juridice ale Bisericii Ortodoxe Române atât cele generale cât și cele particulare care au fost în uz de-a lungul timpului. Prin izvoare generale înțelegem colecțiile nomocanoanelor și deciziile canonic-sinodale, de care biserica s-a folosit până la fondarea autocefaliilor; izvoarele particulare, în schimb, sunt legile, statutele și regulamentele promulgate în fiecare autocefalie până în zilele noastre.

În primul rând vom analiza numai acele mijloace de informare, care

<sup>1</sup> Al. Stan, M. W. Stan, *Statutele Bisericilor Ortodoxe Nord-Dunărene și Nord-Pontice*, Ed. Bildner, București și Târgoviste, 2005, p. 3 și urm.

ne sunt cunoscute studiind problema valorii lor după instituirea autocefaliilor, în ceea ce privește izvoarele particulare, însă, le vom cerceta pe cele existente și cunoscute de autorii specialiști în materie, pentru ca apoi să analizăm principiile fundamentale care au stat la baza organizării Bisericii Ortodoxe Române.

### 1. Izvoare generale

Izvoarele generale, care au dobândit putere de lege în cadrul Bisericilor Răsăritene până la organizarea autocefaliilor, sunt împărțite de specialiști în: 1) izvoare *fundamentale*, care completează Sfânta Scriptură, Tradiția și cele 85 de canoane ale apostolilor<sup>2</sup>, cele șase concilii ecumenice<sup>3</sup>, cele 11 concilii ale topicelor<sup>4</sup>, și cele treisprezece ale Sfinților Părinți<sup>5</sup>; 2) izvoare *integrante*, care completează deciziile canoanelor, epistolele și decretele sinodului și ale patriarhului de Constantinopol după al șaptelea și ultimul, conform disidentilor, conciliu ecumenic date și primite de către bisericile particulare care considerau ca mamă biserica constantinopolitană<sup>6</sup>; 3) izvoare *auxiliare*, cele care completează opera principalilor canonisti, adică răspunsurile, deciziile canonice, tratatele și comentariile; cât și legile civile, promulgate de împărații bizantini, cu privire la problemele bisericesti.<sup>7</sup>

Începând cu veacul al VI-lea, în Orient, s-au făcut colecții ale izvoarelor generale, care, datorită materiei, au îmbrăcat un caracter deosebit; unele dintre aceste colecții conținând numai canoane, de pildă: *Colectia trulană*, *Colectia lui Țețfan din Efes, LX de titluri*, *L titluri ale lui Ioan Scolasticul*<sup>8</sup>; altele dimpotrivă conțin numai legi civile-

2 C. Dron, *Canoanele, text și interpretare*, I *Canoanele apostolice*, București, 1933-1935; N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe*, Arad, 1930, vol I, partea I, p 9-22.

3 *Idem.*, *op. cit.* vol II; N. Milas, *op. cit.* p 22-40; *Ibidem* vol I, partea II.

4 Expertii în drept canonic sunt de păreri diferite cu privire la numărul conciliilor (topycorum); cf C. Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, București 1928, p. 43 sq; cf D. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, vol II, p. 127 sq; cf N. Milas, *op. cit.* vol I; p I, p. 48 sq., vol II, p.II.

5 C. Dron, *op. cit.* p. 57 sq; cf N. Milas, *op. cit.* vol I; p. I, p. 48 sq. vol II, p.II.

6 N. Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, Arad, 1926, p. 31-33.

7 *Ibidem*, p. 33-36.

8 *Ibidem*, p. 54-55; cf R. Kurtscheid, *Historia iuris canonici*, tom I, *Historia fontium et scientiae iuris canonici*, Romae, 1943, p. 64-70.

9 *Ibidem*, p. 55-56.

ecleziastice: *Colectia celor 87 de capitole, XXV de capitole, Tripartita*<sup>9</sup>; altele, în sfârșit, contin atât canoane cât și legi civile ecleziastice și se numesc *Nomocanones: Nomocanonul L de titluri; XIV titluri* sau ale lui Fotie<sup>10</sup>. În secolul al XII-lea apar comentariile, dintre care cele mai însemnate sunt: *Comment. Alexii Aristeni in Synopsis Stephani Ephesini, comment. Ioannis Zonaras et Theodori Balsamon in nomocanonem XIV titulorum; apoi Syntagma alphabeticum Mathaei Blastares, Epitome divinatorum canonum et Hexabiblos Constantini Harmenopulos*, lucrarea foarte complexă a lui Manuel Malaxos, *Nomocanon Cotelerii, Pidalion et Syntagma canonum Rhalii et Potli*.<sup>11</sup>

Noi nu vom trata despre istoria colectiilor și a nomocanoanelor; este suficient să observăm că ele au fost în uz la toate popoarele slave, fie în limba originală greacă, fie în traduceri, ca de exemplu: *Cormaciaia Kniga, Kniga Pravil*.<sup>12</sup>

În Biserica Ortodoxă Romană, până la jumătatea secolului al XVII-lea, nomocanoanele circulau în original, adică în limba paleo-slavonă<sup>13</sup>; fără îndoială, însă, în uz au fost și nomocanoanele scrise în limba greacă, mai ales în mănăstiri, atunci când influența elenă prelua asupra celei slavone. Datorită faptului că astfel de colecții erau înțelese numai de greci și de slavi, principii români au considerat că, sunt necesare traduceri în limba română pentru învățătura clerului și a poporului. Traducerile, în ordine cronologică, sunt următoarele:

1) Prima traducere în limba română a acestor colecții a fost făcută în Moldova de către logofătul Eustratiu, în anul 1632, cu titlul *Pravila aleasă, scoasă și întocmită și dintru multe sfinte scripture cercată și găsită* (Codex depromptus ex pluribus sanctis scripturis). Deci, Eustratiu, a extras materialul din mai multe colecții și comentarii, mai ales din operele Zonaras,

---

10 R. Kurtscheid, *op. cit.* p. 70-75; cf N. Milas, *op. cit.* vol I, p. I, p. 66-82; A. Coussa, *Epitome praelectionum de iure eccl. Orientali*, vol., p. 90-92; cf N. Popovici, l. c.

11 *Ibidem*, p. 75-80; cf A. Coussa, *op. cit.* p. 92; N. Popovici, *op. cit.* p. 61-65; N. Milas, *op. cit.* p. 150-153; 117-126.

12 N. Milas, *op. cit.* p. 82-117; cf N. Popovici, *op. cit.* p. 65-67.

13 C. Popovici, *Fântânile și codicii dreptului bisericesc ortodox*, Cernăuți, 1886.

Blastares, Balsamon si Harmenopulos; însă nu direct, ci asa cum erau în nomocanoanele Valaxios, adăugând anumite comentarii ale cuvintelor si expresiilor<sup>14</sup>. Traducerea nu a fost niciodată tipărită<sup>15</sup>.

2) O altă traducere a canoanelor îngrijită si tipărită de către Michele Moxalio, în mănăstirea Govora din Valahia în anul 1640, este *Pravila mică* (Parvus Codex Iuris)<sup>16</sup>. Moxaliu a avut în mâini nomocanonul lui Coteleriu<sup>17</sup>. Traducerea a fost în uz atât în Valahia cât si în Transilvania; însă exemplarele Transilvaniei au două prefete si aprobări; una a mitropolitului Albei Iulia, cealaltă a mitropolitului Valahiei, care era exarh patriarhal pentru Transilvania<sup>18</sup>.

3) În Moldova în anul 1646, la porunca principelui Vasile Lupu a fost tipărit codexul cu titlul *Carte românească de învățătură care contine pravilele împărătești si alte judecări* (Liber romenus continens leges imperiales et iudiciales).

Nu este deci o colectie canonică, dar contine legi de drept civil si penal, pe care le-a adunat Eustratiu, după cum a dat mărturie el însusi, din cărți grecesti si latinești, care atunci erau în vigoare si contineau norme juridice extrase, o parte bazate pe obiceiurile locale în vechile institutii juridice ale românilor, alta din legile împărătilor greco-romani. Lucrarea este importantă, atât pentru influenta în traducerile ulterioare, cât si pentru faptul că este primul dintre codicele civile din Europa, redactat în limba națională<sup>19</sup>. Codicile se împarte în două; prima contine legi agrare, a doua

14 S. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc*, p. 160-164; S. G. Longinescu, *Istoria dreptului român*, București, 1908, p. 343 si urm.

15 I. Bianu, *Manuscriptul românesc de la anul 1632 al lui Eustratie Logofătul*, „Columna lui Traian”, noua serie II, 1882, nr. 4-5, p. 210-217.

16 N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe*, Vol. I, partea I, p. 127.

17 C. Popovici, *Fântânile si codicii dreptului bisericesc ortodox*, Cernăuți, 1886, p. 97; I. Peretz, *op. cit.* vol. II, part. I, p. 314-342.

18 N. Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, p. 71; Al. Grama, *op. cit.* p. 41-46; F. Eran, *op. cit.* p. 24 sq.; N. Iorga, *Istoria bisericii românești*, vol. I, p. 298-299.

19 S. G. Longinescu, *op. cit.* p. 136-139; Idem, *Pravila lui Vasile Lupu si Prosper Farinacius*, București, 1909; Idem, *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, București, 1912; Idem, *Părerile Domnilor Iorga si Peretz despre Pravila lui Vasile Lupu*, București, 1915; J. Peretz, *Pravila lui Vasile Lupu si izvoarele ei grecesti* în „Archiva”, Iasi 1914, nr. 5-6; Idem, *Curs de istoria dreptului roman*, II, p. 342-369; S. Berechet, *op. cit.* p. 164-173. Nouă ni se pare mai probabil că Eustratiu nu a avut în mâinile sale lucrarea lui Farnaciu Prosper: *Practica si istoria criminală*; si din contra Farnaciu a cunoscut colectiile grecesti făcute de drept public, Venetia, 1609.

însă legi penale și procedură judecătorească pentru laicii eretici și călugări.

4) A patra și de mai mare importanță este colecția oficială imprimată, în orasul Târgoviste din Valahia, în anul 1652, cu numele *Îndreptarea legii* sau *Pravila cea mare* (Directorium legis - Magnus Codex Iuris Pravila Magna); adevăratul titlu este destul de lung, în care sunt indicate multe lucruri cu privire la izvoare, materie, împărțire și autoritatea colecției. Traducerea din grecește în limba română a fost făcută de către Andrei Panoneanu, ajutat de doi călugări greci, Ignatiu Petrizi și Pantelimon Ligardi. Colecția este compusă din două părți: prima parte este intitulată: „Îndreptarea legii...” și materialul este extras din Nomocanone Manualis Malaxox (314 capitole sau glave); apoi din supranumitul codice al lui Vasile Lupu (103 capitole); deci, 417 capitole care tratează despre clerici, concilii ecumenice, rangul scaunelor patriarhale, sacramente, căsătoriile solemne, testamentele celor care nu au lăsat asemenea acte, despre judecări și stilul curiei. A doua este intitulată: „Pravila...” este traducerea Synopsis canonum a lui <sup>a</sup>tefan Efesinul, cu comentarii făcute de Alexie Aristen și cu interpretări luate din alte comentarii. În sfârșit, sunt adăugate anumite răspunsuri canonice ale patriarhilor, tabelul capitolelor Sf. Atanasiu Antiohianul, rugăciunea de mulțumire translatorului și instrucțiuni practice pentru viață și cancelarii<sup>20</sup>.

5) Ultima și cea mai amplă colecție românească este Pidalion. Traducerea îngrijită de către mitropolitul Moldovei Veniamin Costache, după editia îngrijită a Pidalionului din anul 1841, și corectată de către Neofit Scriban. A fost tipărită în mănăstirea Neamt, în anul 1844; mitropolitul, după cum se spune în prefață, a folosit lucrarea dintr-un dublu motiv: pentru că partea a doua a pravilei conținea canoanele în formă prescurtată; apoi, exemplarele acesteia erau atât de rare, încât cu greu putea fi găsit unul întreg în fiecare eparhie. Pidalion, deși este plin de

---

20 N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe*; vol. I, partea I, p. 130-141; C. A. Spulber, *Îndreptarea legii. Le code de Schită de istorie a Valaque de 1652*, I-e partie: Histoire. București, 1938; S. Berechet, *Schită de istorie a legilor vechi românești*, 1632-1866. Chisinău, 1928, p. 13-21; S. Longinescu, *Istoria dreptului românesc.*, p. 337-352; J. Peretz, *Curs de istoria dreptului roman*; vol. II, p. 367-438. În anul 1722 în Transilvania, P. Dobra a tradus în limba latină prima parte a Directoriului legii: „Regula iuris” etc. cf. C. Popovici, *Fântânile și codicii dreptului bisericesc ortodox*, p. 115.

obscurității, a primit valoare generală, atât în Moldova, cât și în Muntenia, și a înlocuit toate colectiile<sup>21</sup>. Lucrarea a avut viață scurtă, deoarece, după 20 de ani, a fost înlocuită cu izvoarele particulare.

## 2. Valoarea izvoarelor generale.

Odată cu formarea autocefaliilor, noua organizare bisericească s-a făcut în temeiul principiilor, care destul de rar contraziceau normele fundamentale ale constitutiei bisericii și canoanelor. Din acest motiv, se pune întrebarea între canonisti, dacă canoanele<sup>22</sup> își mai mențin încă valabilitatea sau nu? Cu alte cuvinte, pot să fie aplicate în zilele noastre normele date de acum nouă secole? Canoanele sunt schimbătoare sau neschimbătoare? pot fi acomodate la exigentele noilor timpuri sau trebuie înlocuite cu altele? Cine poate să recunoască și să întocmească noi canoane? La toate aceste întrebări este dat un singur răspuns și acesta este definitiv:

„Nu-i este permis nimănui să schimbe canoanele decretate mai înainte, sau să le steargă, sau să admită alte, afară de cele propuse mai înainte, compuse de unii printr-o scriere falsă adăugată, care au încercat să negocieze adevărul. Dacă cineva, ar îndrăzni să inoveze ceva la canoanele respective, sau să le schimbe sensul, să fie convins că este vinovat, conform prevederilor acestuia și după cum însuși spune, ispășind pedeapsa, primește prin aceasta îndurare pentru ceea ce a greșit”<sup>23</sup>.

Motivul interzicerii constă în faptul că numai un alt conciliu care se bucură de aceeași autoritate, ca și cel care a emanat canoanele sau le-a acceptat, poate să abroge, să modifice, să stabilească altele afară de acestea. Asadar, atâta timp cât nu se celebrează conciliul ecumenic, care după orientali este suprema autoritate legislativă în biserică, toate canoanele își mențin puterea fundamentală și trebuie să fie păstrate de tot; dacă

21 P. Bran, *Dreptul canonic oriental*, vol. I, Prolegomena, p. 30-36; N. Milas, *Canoanele bisericii ortodoxe*: vol. I, p. I, p. 125 în notă.

22 Cu privire la jurisprudenta și legile civile în problemele religioase, nu este nici o problemă. Pot să fi reținute, recunoscute și acomodate, conform exigentelor actuale, de către autoritatea fiecărei autocefalii.

23 Can. 2 trullanum et I. concilii VII oecumenici; C. Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, p. 7, 103, 124; in hoc opere ex professo et docte nostram examinat questionem.

24 N. Milas, *op. cit.* vol. I, p. I, p. 3-5; p. II, p. 316-317; N. Dron, *op. cit.* p. 26, 27, 29; 146-147, 174; V. Sesan, *Revizuirea canoanelor și altor norme bisericești, precum și modificarea lor*, „Candela”, 1936, p. 147-148; N. Popovici, *Mentiumi critice asupra cărtii*; C. Dron, *Canoanele, text și interpretare*, în „B.O.R.” 1933, p. 569.

cineva va face altfel, încetează de a mai fi membru al bisericii<sup>24</sup>.

Fără îndoială că aceste canoane, care privesc disciplina, nu dogmele, sau viața externă a bisericii, pot fi recunoscute și acomodate cu exigentele noilor timpuri; pe deasupra, pot fi întocmite alte noi. De aceea, conciliul ecumenic, înainte de toate, trebuie să examineze fiecare canon, să-i dea o nouă formă, să ofere putere universală obiceiurilor și deciziilor sinoadelor obisnuite, să recunoască legile civile cu privire la problemele bisericești, și din toate să hotărască un cod unic pentru toate bisericile, deoarece unitatea credinței, cere similitudine nu numai dogmatică, ci și constituțională<sup>25</sup>. Cum însă este imposibil ca în prezent să fie convocate concilii ecumenice, pentru exigentele de moment se iau măsuri prin dreptul particular. Unii consideră că modificarea, ba chiar și abrogarea canoanelor poate fi făcută în sinodul panortodox, deoarece cel din Trident a oprit numai modificările și abrogările arbitrare<sup>26</sup>.

### 3. *Existența și cunoașterea izvoarelor particulare*

Afară de izvoarele generale, există și documente particulare ale dreptului ecleziastic. Prin încetarea conciliilor ecumenice nu a fost oprită cu totul activitatea ulterioară legislativă a autorității competente din fiecare autocefalie; de aceea nu este exclusă posibilitatea ca bisericile particulare, afară de actele generale să aibă, conform canoanelor proprii, întocmite de ele, pentru regimul extern, pentru organizarea lor conform împrejurărilor politice, progresului și cerințelor timpului; totuși, aceste biserici trebuie să aibă totdeauna în vedere normele fundamentale ale organizării ecleziastice; dispozițiile contrare celor fundamentale și tradiției neputând avea nici o valoare.<sup>27</sup> Însă s-a întâmplat tocmai contrariul, deoarece, în fiecare autocefalie s-a făcut organizarea conform dreptului politico-ecleziastic, care nu a luat în seamă nici tradiția și nici canoanele.<sup>28</sup> Multi canonisti nu au aflat nici o discrepantă între principiile fundamentale canonice și cele

---

25 Idem, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 48-55; C. Dron, *op. cit.*, p. 146-147, 151-154.

26 V. Sesan, *op. cit.* p. 157.

27 N. Milas, *Canoanele bisericești ortodoxe*; vol. I, partea I, p. 3; C. Dron, *op. cit.* p. 6, 30, 79, 146 sq., 174. Cf. „*Revista Teologică*”, 1921, p. 40.

28 C. Dron, *op. cit.* p. 6, 8, 166, 174; V. Sesan, *op. cit.* p. 146, 152 sq.

ale organizării ecleziastice de astăzi, care, spun, nu sunt nimic altceva decât evoluția naturală a principiilor de drept bisericesc.<sup>29</sup> Alții, din contra, afirmă deschis că organizarea bisericii române este anticanonică.<sup>30</sup> Prin urmare este în vigoare momentul documentelor particulare.

a) *Izvoarele*. Multe sunt principiile care stau la baza dreptului ecleziastic în biserica română. Înainte de toate, trebuie notat că în Biserica Ortodoxă Română, ca și în societatea civilă, există un număr mare de funcții înalte care sunt divizate în demnități, și fiecărei demnități îi corespunde subiectul său aparte sau un organ care îl exercită. Aceste atribuții, deși sunt separate între ele, independente și egale, există totuși între ele o oarecare legătură și fiecare este părtaş la funcția altuia, după cum vom vedea mai jos. În al doilea rând, trebuie notat că instituțiile legislative sunt atât civile, deoarece biserica este încorporată în stat; cât și bisericești, deoarece este o alcătuire autonomă. Aceste organisme exercită, în același timp, funcția legislativă în ceea ce privesc legile fundamentale, care interesează nu numai instituțiile bisericești dar și pe cele ale statului. În acest caz, prin urmare, puterea supremă legislativă bisericească (Sfântul Sinod și Congresul Național Bisericesc) întocmesc legea și o aprobă; deci, prin Ministerul Cultelor o prezintă Camerei Deputaților și Senatului pentru ulterioare discuții, reelaborare și aprobare; În sfârșit, legea astfel elaborată era prezentată în trecut regelui pentru aprobare și promulgare. În elaborarea legilor comune, de o importanță mai mare sunt considerate regulamentele.

În problemele spirituale, Sfântul Sinod dă legi independent de orice altă putere. La fel, pentru problemele temporale, Adunarea Națională Bisericească, care este parlamentul bisericii, nu are nevoie de ajutorul altui organism pentru întocmirea regulamentelor. De aceea, chiar și părțile constitutive ale bisericii, fiind autonome, au propriul organ legislativ (congresul); dar, cum partea constitutivă este inferioară, cu atât mai mult îi este restrânsă puterea legislativă.

Deci, organele legislative ale bisericii sunt: adunarea parohială, protopopială și eparhială, pentru parohie, protopopiat și eparhie; Adunarea

29 L. Stan, *Mirenii în biserică*, p. 7-8.

30 V. Sesan, *Modificarea legii și statutului bisericii ortodoxe române*, „Candela”, 1935, p. 145-185.



Natională Bisericească în problemele temporale, și Sfântul Sinod, în problemele spirituale; pentru întreaga Biserică; sunt desemnate Camera Deputatilor și Senatul cât și regele, atunci când este vorba de legile fundamentale ale organizării ecleziastice.

b) *Izvoarele care trebuie cunoscute.* Chiar de la apariția Bisericii Române, afară de dreptul comun continut în colecțiile izvoarelor generale, mai multe izvoare particulare, adică, acte, documente, decrete, reguli și altele legate de lege, date, fie de patriarhul Constantinopolului împreună cu sinodul său, fie de principii români care, ca și împărații bizantini, erau considerați ca izvor al oricărui drept civil și bisericesc<sup>31</sup>, și îndeobște dădeau legi în sinoadele la care interveneau reprezentanții poporului și ai clerului, egumenii mănăstirilor, episcopii, mitropolitul și însuși principele. Prin asemenea legi sunt clarificate drepturile și obligațiile clericilor, sunt suplinite lacunele din dreptul comun, sunt îmblânzite pedepsele orânduite de legile imperiale, sunt oprite abuzurile clericilor și ale laicilor, este completată organizarea bisericească. Totuși, legile erau valabile numai în biserica provinciei sau în principatul în care fuseseră romulgate.

Iată principalele legi particulare ale fiecărei biserici în ordine cronologică:

1) În *biserica din Transilvania* primul izvor de drept este decretul dat de patriarhul Antoniu al IV-lea, din anul 1391, prin care declară ca purtătoare de cârjă mănăstirea Pera, acordându-i-se egumenului jurisdicție cvasi episcopală peste toți locuitorii și peste clerul din teritoriile mănăstirii și hotărăște modul în care să fie ales egumenul<sup>32</sup>. Mai multe legi au fost date în sinoadele arhidiecezane, sub influența calvinistilor: astfel, legea sinodului din anul 1568, în care limba română este hotărâtă ca liturgică în locul limbii paleo-slave<sup>33</sup>; legile sinodului anului următor care hotărăsc că Sfânta Scriptură este unicul izvor al credinței, a oprit Liturghia în cinstea sfinților sau Liturghia pentru pomenirea răposatilor, a permis clerului a doua căsătorie.<sup>34</sup> Sinodul din anul 1675 decretează drepturi extraordinare pentru arhidiaconi. Pe lângă aceasta, există chiar legi civile în materie

31 G. Cront, *Clericii în serviciul justiției*, în „BOR”, 1938, p. 835.

32 Miklosich-Buller, *Acta Patriarchatus Constantinopoli*, p. 560.

33 Hurmuzachi, *Documente XV*, p. I, p. 627 sq.

34 Idem, XV, p. I, p. 638.

bisericească. Astfel, în comitiile din Turda în anul 1579 a fost promulgată legea cu privire la alegerea episcopilor<sup>35</sup>; mai multe legi cu privire la alegerea mitropolitului, episcopilor, despre drepturile și bunurile clericilor, despre sinoade; deasemenea conține colecția legilor Transilvaniei aprobată și promulgată în Comitiile din anul 1653, cu numele de *Aprobatae constitutiones*<sup>36</sup>; apoi, principii Transilvaniei au dat mai multe decrete prin care se lărgesc privilegiile clerului, hotărâsc modul alegerii episcopilor și protopopilor și hotărâsc alte activități privind problemele bisericești<sup>37</sup>. În anul 1680, a fost elaborat Codul legilor numitului „Zacon”, din care la noi au ajuns numai fragmente; conține legile sinodului și ale Consistoriului mitropolitan din Alba Iulia, precum deprinderile și privilegiile date de principii; în care este vorba despre alegerea mitropolitului și episcopilor, funcția asesorilor consistoriului, se referă la bunurile și veniturile ecleziasticilor, arhidiaconi, preoți, sinodul diecezan (magna synodus) și întâlnirile legatilor (parva synodo)<sup>38</sup>. O mai mare schimbare în organizarea bisericească a produs decretul împăratului Iosif al II-lea din anul 1783, prin care Biserica Transilvaniei a fost supusă jurisdicției mitropolitane din Carlowitz; însă grija pentru fenomenele noi, în vigoare atunci, mai ales trezirea conștiinței naționale, unirea cu sârbi era suportată cu greu; de aceea, în anul 1864, a obținut independența prin decretul sinodului din Carlowitz, iar prin rescriptul imperial, din același an, a fost restituit scaunul mitropolitan<sup>39</sup>; puțin după aceea, în anul 1868, Biserica Transilvaniei, prin „Statutul organic” a obținut o nouă organizare, care are ca fundament autonomia ecleziastică și sistemul constituțional reprezentativ<sup>40</sup>. Pentru

---

35 T. Cipariu, *Acte și fragmente*, Blaj, 1885, p. 150; I. Lupas, *Istoria bisericească a Românilor ardeleni*, Sibiu, 1916, p. 32.

36 V. Onisor, *Istoria dreptului român*; p. 273 sq.; I. Bălan, *Fontes iuris canonici Ecclesiae rumenae*, Roma, 1932, p. 26-27.

37 T. Cipariu, *Archiv*. P. 171, 572, 611sq.

38 I. Bălan, *op. cit.* p. 32; N. Popovici, *Manual de drept bisericesc oriental ortodox*, p. 70-71; N. Iorga, *op. cit.* I, p. 371.

39 I. Lupas, *Istoria bisericii române*; p. 93-117; V. Moldovan, *Curs elementar de drept bisericesc comparat*; p. 42-43.

40 I. A. Preda, *Constituirea Bisericii greco-ortodoxe române din Ungaria și Transilvania, sau statutul organic comentat și cu concluziile și normele referitoare întregității*, Sibiu, 1914; Mansi, vol. 42, col. 159-220.

conducerea întregii biserici, au fost constituite organisme centrale: Congresul național ecleziastic, Consistoriul mitropolitan și Sinodul episcopal; părțile constitutive ale Bisericii au fost autonome și au avut institutii proprii legislative, judecătorești și administrative. Statutul organic a fost ca prototip al organizării altor biserici orientale și este baza de astăzi a organizării Bisericii Ortodoxe Române<sup>41</sup>. Cu toate acestea, părerile canonistilor cu privire la valoarea Statutului organic nu numai că sunt diferite, ci și opuse. Strălucitul canonist Milas N., spune că Statutul organic, în anumite probleme, depășește limitele canoanelor<sup>42</sup>. Specialiști în dreptul canonic români din Bucovina, Moldova și Muntenia afirmă că organizarea bisericească a Statutelor organice este: anticanonică, pentru că distruge caracterul episcopal al acesteia, fiindcă restrânge puterea episcopilor cu privire la la competența corporatiilor reprezentative și a organismelor executive, care sunt formate din laici 2/3 și clerici 1/3; laică, deoarece elementul civil prevalează în conducerea ecleziastică; și îi oferă mai multă autoritate în probleme propriu-zis ecleziastice; protestantă, deoarece atribuie drepturi laicilor care sunt numai de competența clericilor și conține mai multe principii calviniste<sup>43</sup>; insuficientă, deoarece privește partea administrativă, materială a Bisericii, și nu se îngrijeste cu nimic de magister și minister, ca și cum Biserica ar fi și o societate numai civilă. Din contra, canonistii din Transilvania laudă Statutul organic spunând că principiile lui sunt cele veritabile ale organizării Bisericii lui Cristos, acomodată totuși împrejurărilor istorice fără canoane, principii sinodale, ierarhice și lezarea

---

41 L. Stan, *Mirenii în Biserică*; p. 238; N. Dobrescu, *O influență a organizării bisericești a lui „aguna*, în „Revista Teologică”, 1909, p. 422 sq.

42 N. Milas, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 283; cf R. Kazimirovici, *Situatia actuală de drept bisericesc a bisericilor ortodoxe răsăritene*. Arad, 1925.

43 R. Cazimirovici, *op. cit.* p. 71-72.

44 „Prin Statutul Organic biserica noastră primi o organizație atât de liberală, atât de protestantă și străină de spiritul bisericii ortodoxe, încât Sinodul eparhial ca și Congresul Național Bisericesc cu membrii 1/3 preoți și 2/3 laici, deveniră, putem zice, un fel de parlament care se ocupa de toate chestiunile naționale, de biserică, școală, cultură și altele. Viata propriu-zis morală religioasă a ajuns pe planul al doilea, și chiar când se hotăra ceva în privința aceasta, nu îndeplinea nimeni, sau aproape nimeni, pentru că în mare parte pilda vie care cucereste și îndeamnă, lipsa tocmai la aceia care aduceau hotărârile. Vechile și bunele moravuri se destrămau tot mai rău în biserica noastră, cu o conducere laicizată aproape cu totul. Patimi urâte, dezbinări, intrigi și partide cu scopuri personale au contribuit

drepturilor clericilor; altii, admise fiind greselile<sup>44</sup>, vina a revenit nu mitropolitului <sup>a</sup>aguna, autorul statutului, ci Congresului national, spunând că modelul Statutului organic, elaborat de acesta nu continea nimic împotriva principiilor canonice; dar Congresul national, căruia <sup>a</sup>aguna îi atribuia toată puterea legislativă și administrativă și îi propunea dreptul de a delibera, a dus la schimbări fundamentale și esențiale, având în vedere interese politice și nationale, nu principii canonice; și din același motiv mitropolitul a acceptat compromisul dintre vechiul sistem ierarhic și sistemul modern constituțional<sup>45</sup>.

2) În *Biserica din Basarabia* (Republica Moldova) erau în vigoare legile particulare ale bisericii ruse, a căror bază era „Regulamentul spiritual al lui Petru cel Mare”, din anul 1721, prin care, în locul patriarhului, a fost constituit Sfântul Sinod ca autoritate supremă bisericească; prezentând și organizarea eparhială a clerului. Sfântul Sinod a editat mai multe regulamente, întărite cu sancțiuni imperiale, dintre care mai important este „Statutul Consistoriului Spiritual” întocmit în anul 1883, pentru administrarea eparhiilor și constituirea Consistoriului episcopal eparhial. În anul 1812, a fost înființat sediul arhiepiscopal în orasul Chisinau, subordonat direct Sfântului Sinod, deoarece în Rusia lipsea organizarea

nespus de mult la micșorarea credinței religioase...” S. Metes, în „Telegraful român” 1919, n. 72, 29 Iulie. Cf. II. Puscariu, *Laicizarea institutiilor noastre constitutionale bisericești*, în „Revista Teologică”, 1912, p. 105 sq; G. Ciuhandu, *Vrem sfintirea vietii constitutionale bisericești*, în „Revista Teologică” 1911, p. 65.71; Idem, *Reorganizarea centrelor noastre ierarhice și unificarea bisericească*, în „BOR”, 1923, p. 401-406, 481-490; I. Lupas, *Îndreptarea paragrafelor 18, 40, 88 și 150 din Statutul Organic*, Sibiu, 1914; Th. Comsa, *Unificarea organizatiei noastre bisericești*, Sibiu, 1919; V. Sesan, *Reflexiuni asupra unificării organizatiei bisericii ortodoxe din România întregită*, - Candela, 1936, p. 355 sq.

45 I. Lupas, *Importanta mitropolitului Andrei <sup>a</sup>aguna în istoria noastră națională*, în „BOR”, 1923, p. 1104-1108; I. Matei, *Contributiuni la istoria dreptului bisericesc*, vol. I, București, 1922, p. 258 sq; în „BOR”. 1934, p. 719; „<sup>a</sup>aguna, om pătruns profund de sentiment de ortodoxie, și fiind un bun cunoscător al canoanelor și tradiției bisericești, propuse norme de organizatie bisericească concepute în spirit curat ortodox; însă mireniilor români înfierati de spiritul radical laicizat, predominând în număr congresul national din 1868, l-au contrariat în multe pe <sup>a</sup>aguna, și el, urmând nu numai binele bisericesc, ci și national, a acceptat principiile democratice și a cedat sacrificând unele din drepturile ierarhiei pentru motive de oportunitate politică și națională”; V. Sesan, *Modificarea legii și statutului*, p. 151. Cf I. Lupas, *Mitropolitul Andrei <sup>a</sup>aguna*, Ed. II, Sibiu 1911, p. 291.

mitropolitană canonică. Arhiepiscopul conducea eparhia împreună cu consistoriul spiritual, care era organul suprem administrativ și judecătoresc. Pentru problemele ecumenice era Congresul eparhial. Viata clericilor în protopopiat era de competența comisiei, iar bunurile parohiale erau administrate de curatorii<sup>46</sup>.

3) În *Biserica din Bucovina* ca izvor de drept particular este decretul imperial, prin care institua a fost supusă jurisdicției Sinodului de la Carlowitz în anul 1783; apoi, „Regulamentul spiritual” (*Anordnung zur Regulierung der Geistlichen Kirche und Schulwesen in der Bukovina*)<sup>47</sup>, elaborat de consiliul de război și întărit cu aprobarea imperială în anul 1786; conducerea spirituală și administrativă o detine episcopul, împreună cu consistoriul său; este constituit „fondul regional” al bunurilor eparhiei și ale mănăstirilor; eparhia este împărțită în vicariate și protopopiate; a fost redus numărul parohiilor și mănăstirilor călugărești, în timp ce mănăstirile călugăritele au fost suprimate cu totul. Prin regulamentul, din anul 1873, a fost determinată agenda consistoriului și episcopului. Prin decretul imperial, din anul 1873, a fost declarată independenta bisericească și s-a înființat scaunul metropolitan. Organul suprem în problemele dogmatice, legislative și judiciare a fost Sinodul metropolitan; în eparhii însă institua consultativă a conducerii a fost consistoriul și în protopopiate senatul.<sup>48</sup>

În anul 1882, a fost înființată „adunarea bisericească”, care totuși, fiind necunoscută de autoritatea civilă, statutul și regulamentul său nu au fost întărite cu aprobarea imperială și nu a tinut nici o sesiune până în anul 1921.<sup>49</sup>

4) În *Bisericile Valahiei și Moldovei* a fost un număr mai mare de izvoare particulare, deși organizarea nu a fost complexă. Primul izvor de drept a fost decretul Sinodului Constantinopolitan pentru înființarea

---

46 V. Moldovan, *Biserica ortodoxă română și problema unificării*, Cluj 1922, p. 146-153; N. Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, p. 40.

47 M. Călinescu, *Normaliensammlung für die Bukowiner gr. ort. Diocese, von 1777- 1866*, I Band, Cernăuți, 1887.

48 Revista „Candela” 1884, p. 470-475.

49 Revista „Candela” 1884, p. 125-138; V. Sesan, *Proiect de unificare a organizației bisericii*, p. 20.

scaunului mitropolitan, care a hotărât reguli cu privire la alegerea mitropolitului, a decis drepturile mitropolitului și obligatiile poporului și clerului față de el<sup>50</sup>. Apoi, în mai multe sinoade, a hotărât norme pentru conducerea cultului<sup>51</sup>; foarte rar însisi principii, cu autoritate proprie, dădea legi cu privire la problemele bisericesti. Astfel, este hrisovul lui Vasile Lupu cu privire la judecările bisericesti<sup>52</sup>; măsurile legislative adoptate de Constantin Mavrocordat<sup>53</sup> și mai ales de Regulamentul Organic pentru Moldova și Valahia, promulgat în anul 1834, prin care s-a introdus o nouă organizare bisericească<sup>54</sup>. După unirea Principatelor și înființarea Autocefaliei numărul documentelor de informare științifică a crescut foarte mult. În anul 1863, principele Alexandru Cuza a dat un decret, prin care a confiscat toate bunurile bisericesti<sup>55</sup>; iar prin cel din 1864 Biserica Ortodoxă Română a fost declarată independentă, a fost constituit Sinodul general central pentru conducerea acesteia și altul eparhial pentru fiecare eparhie. Au fost adoptate mai multe multe măsuri legislative cu privire la crearea episcopii, colaborarea acestora cu Sinodul general, limitele eparhiilor<sup>56</sup>, care, totuși, au lovit canoanele și tradiția, iar pentru aceasta clerul, călugării și patriarhul de Constantinopol le-au combătut.<sup>57</sup>

Cum însă organizarea și constituirea sinodului făcute de către principele Cuza nu au plăcut nimănui, și din acest motiv, venind și timpuri mai linistite, urmașul acestuia, Carol s-a gândit să redea pacea bisericească printr-o mai bună organizare.

Înainte de consiliul patriarhului de Constantinopol, principele a

50 Hurmuzachi, *Documente privitoare la istoria Românilor*; XIV, p. 1-4.

51 L. Stan, *Mirenii în biserică*, p. 141 sq., 164 sq.

52 S. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc*; p. 350-351; Ep. Melchisedec, *Cronica Husilor*, p. 117-120, 216.

53 S. Berechet, *op. cit.* p. 374-375.

54 C. Chiru, *Colectiune de legiuri bisericesti*, Bucuresti; vol. I, p. 595.

55 *Regulamentul organic al Principelui Moldovei*, Iasi, 1846; *Regulamentul organic, cu legiurile din 1834 până în 1841*, Bucuresti, 1847; N. Iorga, *op. cit.* II, p. 263 sq. V. Onisor, *Istoria dreptului român*, p. 314.

56 A. Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, XL, col. 653-710; XLVI, col 128-140.

57 N. Iorga, *op. cit.* II, p. 294 sq.; P. Hiéromoine, *Notes d'ecclésiologie orthodoxe, în „Irénikon”*, 1933, p. 429 sq.

58 C. Chiru, *op. cit.* I, p. 42-52; N. Iorga, *op. cit.* vol. II, p. 300-303.

promulgat, în anul 1872, Legea sinodală cu multe modificări<sup>58</sup>, care a stabilit alegerea mitropolitilor și episcopilor, constituirea și competența Sfântului Sinod, Consistoriului superior bisericesc, organizarea eparhiilor. Legea a prevăzut numai principiile generale; aplicarea lor a fost făcută prin diferite regulamente<sup>59</sup>. În anul 1893, a fost promulgată „Legea clerului secular și a seminariilor”, prin care a hotărât norme pentru parohii, clerul superior și inferior, numirea și obligațiile slujitorilor parohiali, cele ale Consistoriului spiritual eparhial, care constituia tribunalul clericilor, și cu privire la seminarii<sup>60</sup>. În anul 1902, a fost propusă legea pentru administrarea și inspectarea fondurilor și bunurilor bisericești și ale mănăstirilor, care se făcea prin „Casa Bisericii”, organul Ministerului Învățământului și Cultelor<sup>61</sup>. Afară de legile enumerate, care conțineau principii generale pentru organizare, conducere și administrație bisericească, alte multe legi și regulamente speciale au fost orânduite pentru disciplina clerului și a călugărilor, organizarea studiilor teologiei, și instruirea religioasă în școli.<sup>62</sup>

Iată izvoarele particulare și organizarea, în totalitate, a autocefaliilor până la întregirea regatului României, desăvârșită în anul 1919. În Bucovina, Basarabia, Moldova și Valahia organizarea a fost simplă, fără organizare mitropolitană; nici o urmă de sistem reprezentativ, nici de autonomie a părților constitutive; a fost păstrat în general principiul ierarhic; legile și regulamentele au făcut foarte rar referire la canoane; însă ingerința puterii civile în problemele bisericești nu a împiedecat cu nimic progresul spiritual.<sup>63</sup>

În Transilvania, o organizare, cu totul diferită conform principiului constitutional reprezentativ și democratic, a distrus pe cel ierarhic și a făcut

59 *Ibidem*, p. 53-74, 297-302.

60 *Ibidem*, p. 214-288; 368-382.

61 *Ibidem*, p. 83-213.

62 *Ibidem*, passim. Autorul, în această Colecție, a prezentat toate legile, regulamentele, actele, deciziile, instrucțiunile, formularele și programele date din anul 1866 până în anul 1916 în Moldova și Valahia, care privesc biserica, cultul, clerul, instrucția religioasă, bunurile bisericești și curatorii; deci, toate izvoarele de drept particular ale autocefaliei din Principatele Unite și ale României până la Marea Unire.

63 V. Moldovan, *Biserica ortodoxă română și problema unificării*, p. 128-130.

64 G. I. Botosăneanu, *Biserica ortodoxă română și celelalte confesiuni*, în „BOR”, 1929, p. 481-493, 577-588 etc.

ca biserica să urmeze mai curând interesul național decât pe cel spiritual.<sup>64</sup>

Totusi, unitatea politică cerea și una bisericească cu privire la conducere și organizare<sup>65</sup>. Venind în întâmpinarea dorinței atât a clerului, cât și a laicilor, Sfântul Sinod a declarat unirea tuturor autocefaliilor într-o singură biserică națională, nedependentă. Unitatea ierarhică îndată a fost pusă în act, întrucât nu viola nici un drept și nici un privilegiu; totuși au recunoscut Sfântul Sinod ca autoritate supremă bisericească și toți mitropolitii și episcopii au fost declarați membri de drept ai acestei instituții supreme.<sup>66</sup> În ceea ce privește, însă, unitatea organizării, au apărut mai multe dificultăți, deoarece diversitatea de tradiții, de conducere și de organizare a fiecărei biserici independente, în decursul timpului, a produs nu numai o situație diferită, dar chiar concepte opuse cu privire la principiile de organizare; situația se datora și faptului că fiecare autocefalie, mai ales cea a Transilvaniei, încerca să impună sau să păstreze propria organizare<sup>67</sup>. Nu au lipsit dintre aceștia cei care să considere că, este suficientă unitatea ierarhică; alții propuneau ca numai principiile generale să fie comune; cei mai mulți spuneau că organizarea în momentul de față nu este absolut necesară și de aceea să fie amânată pentru timpuri mai bune<sup>68</sup>. Biserica Transilvaniei a declarat deschis că, nu poate să renunțe la principiile constituționale ale propriei organizări și să accepte absolutismul ierarhic al bisericii Principatelor<sup>69</sup>.

Între timp, la Sinaia, în zilele de 12-25 iunie 1919, patru provincii s-au

65 R. Căndea, *Biserică și Stat*; p 15-16; V. Moldovan, *Curs elementar de drept bisericesc și comparat*, Cluj, 1930, p 79-20; V. Pocitan, *Patriarhul României și chemarea lui în viitor*, p. 6 sq.

66 I. Lupas, *Atitudinea oficialităților bisericești și politice față de problema unificării constituțional-administrative a Bisericii Ortodoxe Române*, în „BOR”, 1925, p 263-264; C. C. Chiru, *op. cit.* vol II, p. 119 sq.

67 V. Sesan, *Reflexii asupra unificării organizației bisericii autocefale ortodoxe din România întregită*, în „Candela”, 1923, p 324-325; C. Chiru, *op. cit.* II, p. 118.

68 G. Giuhandu, *Unificare la repezeală*, în „Revista teologică” 1921, p. 266 sq.

69 P. Morusca, *Organizarea bisericii ortodoxe române*, în „Revista teologică”, 1923, p. 330; V. Moldovean, *Biserica ortodoxă română și problema unificării*, p. 160. C. Chiru, *op. cit.*; cf. G. Giuhandu, *Reorganizarea centrelor noastre ierarhice și unificarea bisericească*, în „BOR”, 1923, p. 181.

70 G. Cosma, *Unificarea organizației noastre bisericești*, Sibiu 1919, p. 6 sq.



înteles și au propus Statutul organic ca fundament al noii organizații<sup>70</sup>. Propunerea a fost primită de către canonisti și de alți scriitori, cu condiția ca principiile Statutelor organice, care miroase a laicism, încalcă prescrierile canoanelor și lezează caracterul episcopal al bisericii, în mod necesar să fie schimbate și să li se adauge alte elemente din organizarea altor biserici independente<sup>71</sup>.

Fiind luate în considerare toate opiniile și după o judecată atentă a autocefaliilor, comisia 15 a reprezentanților, în anul 1921, a elaborat un model de organizare ecleziastică împărțit în două: legea, care conține principiile generale; statutul, în care sunt indicate modurile de aplicare a legii. Ambele au fost recunoscute de către Sfântul Sinod și de Ministerul Cultelor și au fost trimise celor patru biserici, cerând din nou părerea. Fiind exprimate opiniile, legea și statutul au fost redactate în formă definitivă. Această primă formă de organizare este lucrarea oficială a bisericii. Compilatorii au avut în fața ochilor nu numai organizațiile particulare și în afară de acestea Statutul organic, dar chiar și prescripțiile canoanelor; pe care mulți le considerau ca o reintegrare a absolutismului ierarhic<sup>72</sup>; alții însă observau discrepante între principiile Constituției României nu de mult promulgate, și principiile modelului. Numai că, înainte ca modelul să capete formă definitivă, a fost promulgată constituirea, care determina principiile luate din organizarea bisericească, din Statutul organic, cum le vom vedea apoi, cărora le-a adăugat principiul stăpânirii și inspecției statului, fiind excluse toate exceptiile pe care compilatorii le-au introdus prin transcriere mutuală<sup>73</sup>. Din această cauză, ministrul cultelor, Alexandru Lepădatu, împreună cu reprezentanții celor patru biserici și cu Sfântul Sinod au impus un nou model.<sup>74</sup>

Motivul pentru care Statutul organic a prevalat nu a fost același pentru

---

71 *Ibidem*; I. D. Petrescu, *Părerile unui cleric asupra organizației bisericești*, București, 1919; V. Sesan, *Proiect de unificare a organizației bisericești autocafale ortodoxe din România*, Cernăuți, 1920; A. Otmendec, *Unificarea bisericii: organizație autonomă și canonică*, București, 1920.

72 G. Ciuhandu, *Unificare la repezeală*, în „Revista Teologică”, 1921, p. 283-287; C. C. Chiru, *op. cit.* vol II, p. 120 sq.

73 C. C. Chiru, *op. cit.* II, p. 24-26; G. Ciuhandu, *Reorganizarea centrelor noastre ierarhice*, p. 485 sq.

74 C. C. Chiru, *op. cit.*

toti. Unii au invocat perfectiunea lui, sustinând că, Biserica Transilvaniei, din cauze interne si externe a ajuns la acea organizare, care corespundea mai bine timpurilor de atunci<sup>75</sup>; altii, în schimb, afirmau că, principiile Statutului organic constituiau norma sănătoasă pentru organizarea bisericească în spiritul democratic, constitutional, fiind adăugate modificările pe care le cereau condițiile în vigoare si experienta, pentru ca să se poată acomoda cu principiile constitutionale, cât si cu dogmele si traditiile bisericii, care priveau principiul autorității ierarhice si canonice ale episcopilor.<sup>76</sup> Însă, motivul adevărat a fost vointa guvernului, deoarece statutele organice răspundeau cu desăvârșire sistemului liberalilor cu privire la condiția juridică a bisericii, pe care o aveau celelalte societăți, pe care le cuprindea statul si le puneau sub conducerea si autoritatea institutiilor acestui. Din această cauză, legea organizării a fost reformulată de către ministrul cultelor, în numele guvernului; deoarece principiile au fost statuate de lege, de aceea a fost necesară intervenția organelor funcției legislative a statului; deoarece prin acesta se aplicau principiile legii, pentru că a fost apreciată ca parte integrantă a puterii, a fost supusă discuțiilor, reformulării si aprobării organelor legislative ale statului, adică camerei senatorilor si deputatilor, desi a fost întocmită de către organele bisericești.<sup>77</sup> Guvernul dorea foarte mult, ca să nu se schimbe nimic din lege si din statut; de aceea, a provocat întârzierile, atât în camera senatorilor cât si în cea a deputatilor, terminând toate în puțin timp.<sup>78</sup> Legea si statutul au fost promulgate în ziua de 6 mai 1925.<sup>79</sup> Câte puțin despre fiecare: legea contine 46 de articole. Mai întâi este determinată condiția bisericii ortodoxe față de alte culte în regatul României (dominantă), si față de bisericile surori (autocefale); apoi sunt întemeiate sediile mitropolitane cu eparhiile, cât si drepturile bisericii conform Constitutiilor. Acestea fiind stabilite, legea prezintă principiile cu privire la sinod, apoi pentru organul de

---

75 V. Sesan, *Reflexiuni asupra unificării, organizatiei bisericii ortodoxe din România întregită*; p. 329, 356-357.

76 C. C. Chiru, *op. cit.* II, p. 131 sq.

77 *Ibidem*, p. 150.

78 *Ibidem*, p. 62, 111.

79 Până la această dată autocefaliile si Biserica Basarabiei erau conduse conform propriei organizatii. Cf. I. Lupas, *op. cit.* p. 266-267; C. C. Chiru, *op. cit.* II, p. 120 sq.

conducere atât central cât și al părților constitutive ale acesteia; organisme care sunt reprezentative (Congresul Național Bisericesc, conventul eparhial, protopopial și parohial); executiv-administrative (Consiliul Bisericesc Central, eparhial, protopopial și parohial); disciplinare și judecătorești (Consistoriul Spiritual Central, metropolitan, eparhial și tribunalul protopopial); executiv (Curaturile Bisericii, eparhiei și parohiei). Apoi, se ocupă de alegerea episcopilor și mitropolitilor și de bunurile lor, de cele ale călugărilor, de cheltuielile bisericii și ajutorul statului, de pământurile posedate de institutia religioasă și alte probleme de mai mică importanță. Statutul, care are aceeași putere ca însăși legea, deoarece a fost aprobat de către organele legislative ale statului, conține modul de aplicare ale principiilor legii. Aceasta are două părți. Prima privește constituirea, agenda și celebrarea organelor conducerii centrale; a doua se referă la constituirea, celebrarea și agenda părților constitutive ale bisericii, fiind adăugate dispoziții cu privire la cele minore<sup>80</sup>.

Asadar legea și statutul trebuie să fie considerate ca momentul constituirii institutiei bisericesci unitare, deoarece conține norme prin care sunt fixate structura intimă și bazele diferitelor puteri, corelarea acestora și colaborarea reciprocă; modul de participare populară la conducerea treburilor bisericesci; limitele puterii civile cu privire la drepturile și libertățile acesteia. Legea este partea dogmatică a organizării Bisericii Ortodoxe Române, deoarece conține principiile; statutul este partea organică, pentru că reglementează modul prin care biserica își îndeplinește și își dezvoltă activitatea sa; determină sfera de activitate și a constituirii diferitelor organisme, relațiile puterilor, însă rămâneau multe probleme care trebuiau să fie rezolvate prin regulamente. De aceea, toate legile și regulamentele contrare au fost abrogate<sup>81</sup>; numai Congresul Național Bisericesc poate să formuleze statutul cu aprobarea consiliului ministrilor<sup>82</sup>; toate celelalte legi, reguli, dispoziții, regulamente sunt supuse dispozițiilor legii și statutului

---

80 *Lex*, art. 37.

81 *Ibidem*, art. 46.

82 *Ibidem*, art. 37.

83 C. C. Chiru, *op. cit.* vol II, *Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1925. Autorul, în afara textului legii și statutului, adaugă discuțiile purtate în Senat și în Camera Deputaților, cât și expunerea motivelor și a alte relații.

ca si declaratii si aplicatii.<sup>83</sup>

Atunci când se lucra la elaborarea legilor si statutelor, unii au propus ca să se hotărască principiile cu privire la înființarea patriarhatului, care să fie atributul unității perfecte a bisericii; alții însă susțineau că, înființarea patriarhatului trebuie să se facă printr-o lege specială, deoarece este un act national de mare importantă, actiune care necesită si consensul celorlalte patriarhii orientale<sup>84</sup>; ceea ce s-a si făcut într-adevăr. În luna februarie 1925, Sfântul Sinod a propus si guvernul imediat a si acceptat ca scaunul mitropolitan al Ungrovalahiei<sup>85</sup> să fie înălțat la demnitatea patriarhală. Drepturile patriarhului au fost stabilite de regulamentul din anul 1931, în care s-au hotărât mai bine competentele si constituirea Sfântului Sinod. Atunci au fost constituite comisiile si noul organism central care a fost Sinodul permanent.<sup>86</sup>

După promulgarea legii si statutului, au mai fost elaborate si aprobate alte norme si regulamente, care au statuat situatii noi, sau au îmbunătățit prevederile acestora care au fost puse în practică. Le vom trece în revistă pe cele mai importante. Regulamentul intern al Adunării Nationale Bisericești<sup>87</sup>; cel al procedurilor de aplicat în institutiile disciplinare si judecătorești<sup>88</sup>; acela care a reglementat alegerea si constituirea organismelor reprezentative si executive în parohii, protopopiate si eparhii<sup>89</sup>; legea despre regimul general al cultelor, care, asa cum se spune în art. 57, se aplică si Bisericii Ortodoxe<sup>90</sup>; regulamentul pentru administrarea bunurilor în parohii, protopopiate si parohii<sup>91</sup>; cel referitor la consiliul central<sup>92</sup>; acela care a rezolvat problema alegerii si constituirii organismelor reprezentative si

84 T. Simedrea, *Patriarhia românească*, p. 14, 17.

85 Cf. *Legea înființării* la C. C. Chiru, *op. cit.* vol III, p. 93-94.

86 „BOR”, 1931, pp. 810-825.

87 C. C. Chiru, *op. cit.* pp. 197-207.

88 *Ibidem*, p. 497-547; *Principiile, cu puține modificări, au fost luate din Regulamentul Bisericii Transilvaniei: Regulament pentru procedura judecătorească în cauzele disciplinare în Mitropolia greco-ortodoxă română din Ungaria si Transilvania*, Sibiu, 1906; Cf. G. Cront, *Prescriptiunea în dreptul bisericesc*, în „BOR”, 1938, p. 50.

89 *Ibidem*, p. 221-232

90 *Ibidem*, p. 208-220.

91 *Ibidem*, p. 98-137

92 *Ibidem*, p. 233-247.

93 *Ibidem*, p. 293-334.

executive de la parohii, protopopiate si eparhii<sup>93</sup>.

Asadar, primul statut publicat de Biserica Ortodoxă Română a fost cel de după formarea Statului unitar român în anul 1925 si cel din 1949. Pe acesta din urmă la re-publicat în formă nouă, cu amendamente, în anul 2003, în *Legiurile Bisericii Ortodoxe Române*, alături de trei *Regulamente*, ameliorate si ele.

Aceste înnoiri legislative sunt determinate si de marile schimbări de regimuri, de ideologii si si politici statale precum si de transformările profunde petrecute în mentalitatea morală si spirituală a poporului, clerului si monahismului ortodox.

Ioan Tulcan

## **Fiinta si originea religiei ca temă apologetică în opera teologică a lui Ilarion V. Felea**

### ***Abstract***

*The study below analyses the being and origin of religion as an apologetic theme in the theological work of Ilarion V. Felea. After the author presents the problem of religion in general, he presents the opinion of the theologian Felea about the theories (intellectualist, voluntarist and sentimentalist) concerning the being of religion and the origin of religion.*

*The entire theological work of father Ilarion V. Felea is conceived and expressed under the sign of eulogy, as protection, motivation, justification and spreading the Christian belief, during the first half of the 20<sup>th</sup> century. During this period of time, the problematic of religion was one of the four great subjects of the Fundamental Theology or Eulogy, together with the Revelation, anthropology and the existence of God.*

Ilarion V. Felea a înțeles întreaga creație teologică a sa ca pe o modalitate și o cale de a contribui la argumentarea, motivarea, susținerea și lămurirea adevărilor fundamentale ale credinței creștine, care au fost

contestate de-a lungul veacurilor de ideologii, pseudostiintă, dar și din pricina necredinței și a respingerii *ab initio* a adevărilor religioase.

Dorința sa a fost motivată pentru acest demers de două considerente majore: în primul rând, nu trebuie uitat faptul că Ilarion V. Felea a făcut parte din școala mitropolitului de vie memorie dr. Nicolae Bălan, care a constituit în Sibiul bisericesc un curent de gândire teologică îndreptat spre fundamentarea și apărarea adevărului creștin și evidențierea lui în contextul miscării culturale generale.

În al doilea rând, Ilarion V. Felea a simțit apariția la Răsărit a ideologiei ateiste militante, care în plan cultural, spiritual și religios avea să fie asemenea unui uragan care îi va mătura din cadrul societății omenesti unde se va înstăpâni pe adevărații purtători de valori culturale, religioase etc. La un moment dat, el avea să sublinieze, cu privire la acest context ideologic tensionat: „Se încrucisează toate curentele de gândire, se atacă toate filosofii, se combat toate religiile, se cutremură toate asezămintele de veacuri ale omenirii, se propagă toate crezurile, de la cele populare și mistice, până la cele rationaliste și oculte. Toate apelează la luminile rațiunii și agită sentimentele oamenilor, pentru a-și pretinde înfrântămintea și infailibilitatea.”<sup>1</sup>

În acest context a înțeles teologul amintit să se angajeze în câmpul Teologiei ortodoxe române, cu gândul său înaripat, cu scrisul său cristalin și cu întreg zelul său apostolic. Ilarion V. Felea nu porneste în domeniul Apologeticii sau al Teologiei Fundamentale de la punctul zero, ci preia un anumit etos, o anumită frământare teologică, pe care o sesizează la înaintașii săi în ale scrisului teologic sau la colegii săi de generație, asupra cărora se apleacă cu respect și admirație.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Pr. Ilarion V. Felea, *Duhul Adevărului*, editia a II-a adăugită, Arad, 1943, p. VIII. Lucrarea aceasta a fost reeditată la Alba Iulia, de către Arhiepiscopia Ortodoxă Română, f.a.

<sup>2</sup> Pot fi amintiți aici mai ales următorii: Mitropolitul Irineu Mihălcescu (1874-1948), care a scris, printre altele: *Curs de Teologie Fundamentală sau Apologetică*, București, 1932, 279 p., *Teologia luptătoare*, București, 1941, 216 p.; Nicolae Cotos (1883-1959), *Curs de Teologie Fundamentală* (litografiat), Cernăuți, 1938; Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, București, 1946, 416 p. (reeditată: Iași, 1994); Petru Rezus (1913-1995), *Curs de Teologie Fundamentală*, Caransebeș, 1942, 622 p.; idem: *Axiologia Teologiei Fundamentale*, Caransebeș, 1943, 105 p.; idem: *„Tiinta mărturisitoare de Dumnezeu*; idem: *Problematika Teologiei Fundamentale*, Caransebeș 1943, 35 p.; Isidor Todoran

El conturează structura acestei discipline, în fundamentele ei clasice, pe care, în forme mai mult sau mai puțin schimbate, le găsim și la cercetătorii în domeniu de la noi.<sup>3</sup> Punctul de pornire în abordarea tematicii din cadrul Apologeticii îl constituie religia însăși, cu aspectele sale: definiția ei<sup>4</sup>, ființa sau natura religiei<sup>5</sup>, originea religiei<sup>6</sup>, universalitatea religiei<sup>7</sup>, posibilitatea religiei, cultul religios și rugăciunea<sup>8</sup>, cu care se încheie primul capitol din domeniul Apologeticii.

A doua problemă majoră a Apologeticii, evidentiată amplu de toți marii teologi, este aceea a existenței lui Dumnezeu<sup>9</sup> ca Persoană absolută, liberă și iubitoare. De mare complexitate în legătură cu existența lui Dumnezeu este problematica argumentelor referitoare la existența lui Dumnezeu: argumentele cauzalității, teleologia, proba istoriei și a moralei, dovada minții și a inimii, învățatii despre Dumnezeu<sup>10</sup> și, ca o încoronare a celor de până acum, „Dumnezeul creștinilor”<sup>11</sup>. Omul și Sufletul, Revelația și Creștinismul, avându-L în centru pe Iisus Hristos și mântuirea Lui, dar și consecințele lucrării Sale mântuitoare și prezenta Sa în lume sub chipul Bisericii, constituie preocuparea importantă a autorului amintit. În final, prezintă o sinteză a Creștinismului în raport cu marile religii.

1. *Problema religiei în general*. Teologul român caută să surprindă definiția, cuprinsul și însemnătatea religiei pornind de la definițiile cele

---

(1906-1985), *Problema cauzalității în argumentul cosmologic*, Cluj, 1935, 206 p. (teză de doctorat); idem: *Argumentul teologic. Introducere*, Cluj, 1948; Ioan Gh. Savin, *Curs de Apologetică. Chestiuni introductive*, București, 1935, 152 p.; idem, *Ființa și originea religiei*, București, 1937, 279 p.

<sup>3</sup> Structura disciplinei “Apologetica” sau “Teologia Fundamentală” este următoarea: 1. Existența personală a lui Dumnezeu; 2. Nemurirea sufletului; 3. Revelația divină și 4. Religia creștină (vezi Petru Rezus, *Curs de Teologie Fundamentală*, Caransebeș, 1942, p. 11).

<sup>4</sup> Ilarion V. Felea, Definiția religiei, în *Religia iubirii*, Editura “Diecezană”, Arad, 1946, p. 1-7

<sup>5</sup> *ibidem*, p. 8-16

<sup>6</sup> *ibidem*, p. 17-45

<sup>7</sup> *ibidem*, p. 46-51

<sup>8</sup> *ibidem*, p. 52-75

<sup>9</sup> *ibidem*, p. 76-82

<sup>10</sup> *ibidem*, p. 83-131

<sup>11</sup> *ibidem*, p. 132-137



mai simple ale religiei și ajungând la cele mai complicate. Astfel, el afirmă că religia a fost definită drept „drumul spre cer”, „calea de întâlnire și unire cu Dumnezeu”, „cultul lui Dumnezeu”, „prezența lui Dumnezeu în om”, „iubirea și adorarea lui Dumnezeu”, „ansamblul credințelor, datoritiilor și practicilor omului față de Dumnezeu” etc.<sup>12</sup> Retinând definițiile menționate, nu trebuie omisă nici acea definiție care prezintă religia în toată complexitatea ei. În acest sens, „religia este comuniunea filială de iubire sfântă dintre Dumnezeu și om, trăită înăuntrul inimii și manifestată în afară prin credință, cult, virtuți și fapte bune”<sup>13</sup>. Precizările acestei definiții sunt importante, întrucât ele indică fondul profund al religiei, care este iubirea și adorarea lui Dumnezeu, precum și forma autentică prin care se exprimă religia: cultul divin și viața morală.

Analizând religia în cele două aspecte esențiale ale ei, trebuie reținut faptul că într-o singură formulare se cuprinde atât partea subiectivă a religiei - religiozitatea în sine -, prin care se trăiește în adâncul conștiinței umane comuniunea de iubire dintre Creator și creatură, dintre Dumnezeu și om, dar și partea exterioară a acesteia, dimensiunea obiectivă, pozitivă, și anume: doctrina de credință, viața morală și cultul divin.

Experiența religioasă a omului dintotdeauna se întemeiază pe un raport viu între om și Dumnezeu, trăit prin toate puterile și funcțiile sufletului său, adică prin rațiune, voință și iubire, „iar când zicem că religia este o comuniune filială de iubire sacră între Dumnezeu și om, înțelegem prin aceasta atitudinea cea mai caldă și raportul cel mai părintesc și filial dintre Dumnezeu și om”<sup>14</sup>.

Aspectul personal, direct și viu al relației dintre Dumnezeu și om face ca religia să nu se dizolve în alte creații umane subiective, ci ea să se mențină permanent drept cea care îl înalță pe om la nivelul unui parteneriat între el și Dumnezeu, încălzit de o putere și o lumină ce provin de la Dumnezeu însuși, Izvorul puterii de comuniune sfântă. Ceea ce îl face pe om să se apropie de Dumnezeu nu este frica sau alte sentimente negative, ci iubirea este cea care întretine și susține acest raport dintre Dumnezeu și om.

<sup>12</sup> *ibidem*, p. 2-3

<sup>13</sup> *ibidem*, p. 3

<sup>14</sup> *ibidem*, p. 4

Legătura dintre om și Dumnezeu, atracția iubitoare față de El, poate fi înțeleasă în mod analogic cu relațiile dintre noi și cei pe care îi iubim din propria familie. Ca atare, noi suntem încredințați „că așa după cum, pe pământ, maximum de iubire și fericire simțim ‘acasă’, în familie, lângă inima tatălui, a mamei, a copiilor, a fraților și a surorilor, și așa mai departe. Peste limitele pământului și dincolo de durere și de moarte, noi întrezărim și aflăm ochii iubitori, bratele primitive și inima caldă a unui Părinte plin de dragoste spre care se îndreaptă - cu încredere - gândurile noastre cele mai înalte, suspinele noastre cele mai simțite, mulțumițiile noastre cele mai vii, dorurile noastre cele mai mistuitoare, durerile noastre cele mai grele...”<sup>15</sup>.

Rolul religiei este acela de a transforma omul, de a reduce manifestările dezordonate ale pornirilor sale imediate, iar când ne referim la religia creștină, atunci trebuie să adăugăm faptul că aceasta înobilează ființa umană, o transfigurează - modelându-o după chipul lui Hristos. Religia contribuie la umanizarea progresivă a popoarelor, comunităților umane, ferindu-le de a duce o existență aflată sub dimensiunea minimală a umanului.

2. *Ființa religiei*. Cu privire la ființa sau natura religiei, cercetătorii mai vechi sau mai noi au arătat ce reprezintă ea în esența ei cea mai profundă. Cercetările în domeniul ființei religiei au mers în cele trei direcții de manifestare a spiritului uman: intelect, voință și sentiment. Într-unul din aceste capacități de manifestare a omului au așezat unii sau alții însăși ființa religiei.

a) *Teoriile intelectualiste* pornesc de la ideea că religia se întemeiază pe mintea sau rațiunea omului, în sensul că omul, prin rațiunea lui, se străduiește să cerceteze cauzele lucrurilor și ființelor. Pornind din cauză în cauză, el a ajuns până la imaginea cea mai de sus a lumii văzute, de unde a tras concluzia că trebuie să existe și „o lume nevăzută și nemărginită, care desteaptă în noi neliniștea, uimirea, admiratia și credința într-un Creator atotputernic și atotînțelept, credința în Dumnezeu”<sup>16</sup>. Astfel, omul ajunge să fixeze cauza lumii în Dumnezeu, din care îi vine întreaga

<sup>7</sup> Frithjof Schuon, *Să înțelegem Islamul*, p.222

<sup>8</sup> Yves Thoraval, *Dictionar de civilizatie musulmană*, București, 1997, p.90

multumire, trecând la adorarea lui Dumnezeu. Ca atare, în felul acesta s-ar fi născut religia, cu ajutorul intelectului uman, căutător mereu al unei cauze ultime a existenței.

b) *Teoriile voluntariste*, preocupate și ele de a afla ființa religiei, ajung să o fixeze pe aceasta în voința omului. Teoriile acestea pornesc de la faptul că ratiunea pură nu poate nici dovedi, nici tăgădui adevărurile religioase, transcendente. În schimb, le pretinde și le dovedeste ratiunea practică, voința, care este strâns legată de înfăptuirea binelui. Teoriile acestea pornesc de la faptul că omul e liber, poate face binele sau răul, după cum îl îndeamnă voința și conștiința. Scopul vieții e binele suprem: virtutea și fericirea, care rezultă din acordul dorințelor și faptelor cu legea morală și, implicit, cu voia lui Dumnezeu. În felul acesta, rezultă în mod logic ca omul virtuos, săvârșitor al binelui, să fie fericit, iar cel săvârșitor al răului să fie pedepsit. Or, cum în viața aceasta pământească nu întotdeauna binele este răsplătit, iar răul este pedepsit, este absolut necesar să existe o ființă atotputernică, absolută - Dumnezeu -, care să țină cumpăna dreaptă între virtute și fericire, respectiv între păcat și pedeapsă. În felul acesta, voința „cere, pretinde, existența ființei lui Dumnezeu și, deodată cu El, nemurirea sufletului, libertatea voinței, răsplata virtuții, viața și fericirea vesnică, despre care ne vorbește religia”<sup>17</sup>.

c) *Teorii sentimentaliste*. Acestea susțin că religia și-a luat ființa din sentiment. El este o mare forță, care stăpânește întreaga ființă a omului și chiar întreaga societate. Având în vedere importanța atât de mare a sentimentului în viața omului, susținătorii acestor teorii afirmă că religia însăși s-a născut din sentiment. Aceștia susțin că religia nu este altceva „decât o manifestare de sentiment, o funcțiune a sensibilității, un semn al afectivității, un rod al emotivității... Religia este sentimentul de atârnare pe care-l simțim față de necunoscut, față de infinit, față de Dumnezeu”<sup>18</sup>.

Alții au găsit fundamentul religiei în creațiile artistice ale oamenilor, în orizontul frumosului. Or, pentru că toate creațiile artistice sunt rodul fanteziei omului, și cum între religie și artă este o strânsă legătură, ființa

<sup>15</sup> *ibidem*, p. 5

<sup>16</sup> Ilarion V. Felea, *Ființa religiei*, *op. cit.*, p. 8

<sup>17</sup> *ibidem*, p. 9

<sup>18</sup> *ibidem*, p. 10

religiei ar fi în artă, în manifestările fanteziei umane. „Dumnezeu e omul idealizat și religia este raportul omului cu sine însuși.”<sup>19</sup>

Asemenea altor teologi care au cercetat cu migală problematica ființei religiei, și Ilarion V. Felea, după ce expune diverse păreri sau opinii cu privire la ființa religiei, ajunge la concluzia că aceasta nu constă doar în elemente spirituale circumscrise umanului, ci, dimpotrivă, ea este ceva mult mai adânc, mai complex și mai dificil de exprimat. De aceea, afirmă că ființa religiei se întemeiază pe *apriorismul psihologic și logic revelational*. Această teorie susține că ființa religiei nu constă în mod exclusiv și unilateral nici numai în rațiune, nici numai în voință, nici doar în sentiment, nici doar în fantezia artistică, ci ea le conține pe toate. „Ea este un fenomen primar și original, sădit în adâncul conștiinței omului. Ea face parte din structura și din străfundul sufletului; e o calitate specifică a sufletului, o predispoziție întipărită în suflet de la începutul ființei lui, ca toate darurile, tiparele și legile lui Dumnezeu; un dar al revelației, căci pe altă cale omul n-a putut nici crea, nici inventa supranaturalul și divinul.”<sup>20</sup>

Fenomenul religios nu conține doar elemente de natură intelectuală, volitională, sentimentală, ci pe toate împreună, într-o sinteză echilibrată și folositoare omului. Fără manifestarea lui Dumnezeu în afară, nu ar fi fost posibilă percepția Lui de către om și nici un fel de legătură a omului cu Dumnezeu. Fără ca Dumnezeu să fi așezat ceva în om, acesta nu ar fi fost capabil să se raporteze la Dumnezeu și să întretină comuniunea de iubire și viață cu El. Trebuie subliniate în acest context următoarele aspecte: „Religia începe deodată cu omul și angajează întreaga lui ființă sufletească: mintea, voința și simțirea. Religia există, trăiește și se dezvoltă în el ca dar și tipar sau chip al lui Dumnezeu în sufletul lui întreg, așa după cum există toate darurile, simțurile și talentele.”<sup>21</sup>

Ființa sau natura religiei nu își are originea doar în planul natural, omenesc, ci ea este legată direct de Dumnezeu, care a imprimat ființei umane acest dar al capacității transcenderii proprii existente, ancorând la limanul Absolutului. Dar nu este vorba de un Absolut impersonal și

---

<sup>19</sup> *ibidem*

<sup>20</sup> *ibidem*

<sup>21</sup> *ibidem*, p. 14

<sup>22</sup> *ibidem*, p. 15

indiferent față de om, ci de unul personal și interesat de destinul omului. Ca atare, religia în ființa ei provine de la Dumnezeu prin iubire și descoperire, în scopul mântuirii și al desăvârșirii. Prin aceasta, se potolește setea omului față de tot ceea ce îl depășește, îl transcende.

În viziunea lui Ilarion V. Felea, fenomenul religios este atât de strâns legat de condiția umană, încât fără el omul nu ar fi om deplin. El vorbește de simțul religios ca fiind intrinsec omului, și de care acesta trebuie să țină seama. A-l priva pe om de acest simț înseamnă a-i amputa o calitate importantă a naturii sale celei mai intime. Merită a fi reținută afirmația transantă: „Omul fără simțul religios este ca și omul fără simțul văzului sau auzului: un orb, un surd, un mut; un om nereusit, incomplet, anormal.”<sup>22</sup>

3. *Originea religiei.* Problema originii religiei are o complexitate deosebită. Fiecare cercetător și-a dat seama că determinarea punctului exact care să marcheze începuturile fenomenului religios prezintă o dificultate deosebită. Întrucât religia este strâns legată de existența omului, este lesne de înțeles că preocupările privitoare la originea religiei merg foarte departe în istoria umanității. Constatarea aproape unanimă la care s-a ajuns și anume, aceea că nu există loc sau popor la care să nu întâlnim acest simț religios, i-a determinat pe mulți să afirme că religia s-a născut deodată cu omul.

Pentru a încerca o determinare a punctului de plecare privitor la originea religiei, unii specialiști au pornit de la constatarea pe care au făcut-o la popoarele sălbatice și la credințele lor. Cercetând aceste aspecte din viața popoarelor sălbatice, unii au afirmat că acestea s-ar asemăna cu ale primitivilor. Aici s-ar fi constatat faptul că aceste popoare nu au religie și nu știu nimic despre Dumnezeu. De aici, concluzia evidentă că la început popoarele n-ar fi avut religie și, prin urmare, putem vorbi de o perioadă ateistă în istoria omenirii.

Alți cercetători infirmă afirmația de mai sus cu privire la existența unei perioade ateiste în istoria umanității, subliniind că ideea aceasta este falsă. Aceasta, pentru că „sălbaticii de astăzi nu sunt primitivii de altădată, ci sunt popoare față de noi necivilizate, popoare întârziate, deviate sau

degenerate... Iar despre popoare fără de religie și despre o epocă ateistă nu există nici o urmă, nici o dovadă”<sup>23</sup>.

Unii învățați afirmă că religia ar fi apărut în momentul trecerii omului de la sălbăcie la omenie, de la animalitate la umanitate. Religia ar fi apărut în modul următor: un om primitiv, de exemplu, pornind la luptă sau la vânătoare, a aflat, din întâmplare, un obiect mai deosebit care i-a atras atenția, ca de exemplu; o piatră strălucitoare, un os, o scoică etc. Dacă, întâmplător, acțiunea respectivă i-a reușit acelui primitiv, acesta a făcut o legătură cauzală între obiectul găsit și succesul lui. Acel obiect purta numele de *fetis*, înzestrat cu puteri deosebite, ajungând să i se închine. De aici, denumirea de *fetisism*, adică adorarea superstitioasă a unui obiect neînsufletit.

Alții văd originea religiei în *natura* însăși. Religia a apărut, potrivit acestor cercetători, prin adorarea și îndumnezeirea naturii. Întrucât în natură se manifestă o multime de fenomene care îl impresionau pe om, ca de exemplu: focul, lumina, pomul, soarele, vântul, furtuna, trăsnetele etc., l-au determinat să le considere însufletite, vii. „Cum aceste fenomene, prin neregularitatea lor, înfricosau, umpleau de uimire și contribuiau la fericirea sau nefericirea omului, acesta a început a intra rând pe rând în raporturi bune cu ele: a le dăruia jertfe, a le adora, a le aduce cult, și astfel, prin îndumnezeirea și adorarea fenomenelor naturii, s-a ajuns la religie, la cea dintâi religie a omenirii.”<sup>24</sup>

De asemenea, s-a făcut afirmația că la baza religiei ar sta *magia* (*magismul*), care ar fi „prima formă de evoluție a cugetării umane”. Încă de la început, omul s-a simțit ca stăpân deplin al naturii. Pentru a stăpâni fenomenele și forțele ascunse și potrivnice ale naturii, omul căuta să le îmblânzească și să le facă folositoare prin vrăji.

Dimpotrivă, sunt de părere alții, cea dintâi formă de religie o constituie cultul spiritelor din natură, însufletite (animismul). În gândirea omului primitiv, toate lucrurile sunt vii, însufletite. Când omul primitiv a păstrat o

<sup>23</sup> *ibidem*, p. 18. Irineu Mihălcescu spune în acest sens următoarele: “Faptul că omenirea n-a existat niciodată fără religie, că omul a avut religie întotdeauna, pentru care i s-a zis de unii filosofi *animal religios*, este un indiciu sigur că religia este un produs al sufletului omenesc, o însușire a lui” (*Teologia luptătoare*, p. 9).

<sup>24</sup> Ilarion V. Felea, *Religia iubirii*, p. 20

legătură religioasă cu un spirit sau suflet din natură, atunci a început să se manifeste religia.

În fața unei asemenea diversități de păreri, întrebarea esențială ce trebuie pusă este următoarea: Care dintre aceste teorii explică cel mai bine originea religiei? Care este prima formă de religie? Răspunsul la această întrebare nu poate fi decât negativ. Nici una. Motivele care stau la baza acestui răspuns sunt următoarele: Nici una din aceste teorii nu ne lămurește de unde vine ideea de „sacru”, „supranatural”, „divin”. Iar apoi faptul că toate explicațiile date presupun că la originea religiei stă iluzia, visul, înșelăciunea etc., ceea ce nu poate fi acceptat. Pe lângă aceasta, trebuie reținut și faptul că aceste forme de religie (fetisismul, naturismul s.a.) nu au fost singurele forme de manifestare religioasă a omului primitiv. Prin urmare, nici fetisismul, nici naturismul, nici magia, nici animismul etc., nu constituie prima formă a religiei.

Învățătorii creștini susțin că religia cea dintâi a însemnat închinarea la Dumnezeu cel adevărat (monoteismul). Religia aceasta a descoperit-o Dumnezeu omului prin iubire, în tiparul sufletului său. Forma aceasta religioasă s-a păstrat cel mai bine la poporul ales, prin profeti, în timp ce la celelalte popoare ea a degenerat, în măsura decăderii și altor popoare. Ca atare, „nu a existat mai întâi o epocă de ateism, după care a urmat idolatria (fetisism, animism, magism, totemism, naturism, tabuism), politeismul și apoi monoteismul, ci mai întâi a existat credința într-un singur Dumnezeu, descoperită de El omului. Credința aceasta există paralel cu celelalte credințe idolatre și politeiste și se află urme ale ei în toate religiile”<sup>25</sup>. Numai astfel oamenii primitivi au putut avea capacitatea de a însufleți obiecte, fenomenele și creaturile lui Dumnezeu, pentru că era sădită în ei capacitatea de a se raporta la Dumnezeu, ca la temeiul ultim al existenței lor.

<sup>25</sup> *ibidem*, p. 29; Irineu Mihălcescu spune cu privire la aceasta: “Precum omul nu ar putea merge, auzi, vedea, vorbi, judeca etc., dacă nu ar avea în sinea sa posibilități date și predispoziții spre acestea, tot astfel nu ar putea fi religios dacă nu ar avea predispoziția firească de a fi religios. Omul este chinuit de dorința de a cunoaște pe Dumnezeu, de a sta în legătură cu El... Această dorință o putem privi ca predispoziția religioasă a omului, ca imboldul sufletesc care împinge, silește pe om să ajungă, pe diferite căi, la ideea de Dumnezeu, să creadă în El și să ia față de El o anumită atitudine” (*Teologia luptătoare*, editia a II-a, Editura Episcopiei Romanului și Husilor, 1994, p. 9).

În epoca primitivă, indiferent de numărul zeilor sau al idolilor, deasupra tuturor este recunoscut și adorat un zeu suprem, un Tată, o Ființă din care s-au născut toate cele văzute și nevăzute. Ilarion V. Felea subliniază faptul că la „temelia religiei este atracția, suspinul, dorul sufletului după Dumnezeu, răspunsul omului la chemarea tainică și mistuitoare a iubirii lui Dumnezeu”.<sup>26</sup>

Pe lângă teoriile amintite mai înainte, s-au lansat și alte păreri ce încearcă să lămurească originile religiei. Printre primele păreri referitoare la originea religiei este aceea că *frica de necunoscut* a generat fenomenul religios (timor fecit deo). Astfel, în fața întâmplărilor necunoscute și a fenomenelor extraordinare ale naturii, cum sunt: fulgerele, trăsnetele, furtunile, inundatiile, omul s-a simțit neputincios, fără apărare. Netemeinicia acestei teorii nu este greu de respins, întrucât „natura nu intimidează”, „cei dintâi zei nu au fost ai fricii”, „frica nu are o influență durabilă” și, în fine, „cauzele fricii fiind cunoscute, ar fi trebuit să dispară și religia, ca și rezultat al fricii”<sup>27</sup>.

Altă părere cu privire la originea religiei, afirmă că religia s-a născut din *egoism*, prin idealizarea eului și a intereselor personale. Religia devine un fel de proiecție a eului uman, o obiectivare a aspirațiilor subiective ale omului. Sustinătorul acestei păreri este Feuerbach, care vede în religie un produs al egoismului, al fanteziei. Este eronată această părere, întrucât în religie, în general, și în Creștinism, în special, nu egoismul este nota dominantă, ci dimpotrivă, altruismul, iubirea de oameni, înfrânarea pornirilor egoiste din om.

Mai sunt și acele ipoteze istorico-prognostice referitoare la originea religiei, potrivit cărora ea ar fi apărut ca *inventie a bărbatilor de stat și a preoților*. Bărbatii de stat au născocit religia în scopuri politice, pentru a conferi mai multă putere legilor. Ca să dea mai multă putere legilor, politicienii au inventat zeii și au pus legile sub autoritatea lor, ca și când ele nu ar exprima voința oamenilor, ci a lui Dumnezeu. În realitate, politicienii nu au inventat religia, ci ei n-au făcut decât să constate binefacerile religiei pentru stat și pentru legi. „Ei erau convinși că legile

---

<sup>26</sup> *ibidem*, p. 30

<sup>27</sup> Irineu Mihălcescu, *Teologia luptătoare*, p. 11; Ilarion V. Felea, *Religia iubirii*, p. 31



au tărie numai sub scutul religiei, cunosteau din experien  rolul si autoritatea religiei în viaa omenirii. De aceea, ei o utilizează, dar nu o inventează, pentru că ea exista.”<sup>28</sup>

Opinia că religia a fost inventată de preoti, din „interese egoiste, prin amăgire si  nsel ciune. Pentru a profita de pe urma existentei religiei, preotii au descoperit o lume nevăzută de fiinte atotputernice, care nu pot fi  mbl nzite decât prin jertfă e si slujbe bine plătite”<sup>29</sup>.

„Sustinerea aceasta este cu totul neîntemeiată si gresit . Întrebarea esenial  în acest context este următoarea: De unde au luat notiunea de zei cei ce n-au avut zei; notiunea de religie, cei ce n-au avut religie si notiunea de preoti cei ce n-au avut preoti? Logic si natural a trebuit să existe mai întâi religia, care consacră preotii. După cum omenirea a precedat si a creat istoria, viaa biologia, numerele matematica, sunetele muzica si pomii grădina, tot asa religia a precedat si creat preotia.”<sup>30</sup>

 n afară de aceasta, mai trebuie adăugat si faptul că Istoria Religiilor ne furnizează informatii din care rezultă că religia la început nici n-a avut preoti, toate slujbele si jertfele religioase le aduceau atunci capii de familie, care îndeplineau într-un fel slujba de preot.<sup>31</sup>

 n concluzie, reiese cu claritate faptul că religia a inventat si sustinut preotia, si nu invers. Pentru multi cercetători, religia înseamnă elan, av nt, dar ceresc si cale spre originea existentei. Ea este mijloc de purificare si desăvîrsire.

\*

1.  ntreaga creatie teologică a preotului profesor Ilarion V. Felea este concepută si exprimată sub semnul apologiei, ca apărare, motivare, justificare si propovăduire a credintei crestine.

2. Motivul pentru care teologul arădean prezintă teologia ortodoxă în duh apologetic este unul îndoit: pentru ratiuni de via  internă bisericească, prezentarea în duh apologetic a fundamentelor credintei crestine  i viza

---

<sup>28</sup> Ilarion V. Felea, *op. cit.*, p. 34

<sup>29</sup> *ibidem*, p. 35

<sup>30</sup> *ibidem*, p. 36

<sup>31</sup> *ibidem*

pe membrii Bisericii, care erau adeseori dezorientati în cunoasterea învățaturii creștine. Prezentarea apologetică l era adresată pentru a-i călăuzi, educa și întări în credință. Dar, în același timp, prezentarea apologetică viza respingerea atacurilor îndreptate împotriva credinței creștine.

3. Apologetica lui Ilarion V. Felea se încadrează în tipologia existentă a acestei discipline în teologia ortodoxă română în prima jumătate a veacului trecut. În această perioadă, problematica religiei era una din cele patru mari teme ale Teologiei Fundamentale sau Apologeticii, împreună cu Revelația, antropologia și existența lui Dumnezeu.

4. Cu problematica religiei se deschide lucrarea sa *Religia iubirii*, un alt titlu pentru Apologetică sau Teologie Fundamentală.

5. În cadrul acestei ample teme, dincolo de precizările generale asupra etimologiei cuvântului „religie”, teologul menționat insistă cu deosebită claritate, coerentă și logică asupra teoriilor ce încercau să explice ființa religiei, oprindu-se asupra înțelegerii ei ca *dar* și *tipar* sau *fenomen dat* de către Dumnezeu, organic legată de natura intimă a omului, asimilată celorlalte simțuri cu care a fost înzestrată ființa umană.

6. Spațiu amplu este dedicat teoriilor, ipotezelor sau opiniilor variate ce se străduiesc să arate în ce constă originea fenomenului religios. O paletă largă de teorii reține atenția cercetătorului, de la cele naturiste și animiste până la înțelegerea religiei ca produs al oamenilor de stat și preoților, dar și la înțelegerea ei ca produs al egoismului uman sau împlinind alte necesități sociale.

7. Apologetica trebuie reconsiderată în vremea noastră, dar nu înainte de a ne apleca cu răbdare și migală asupra creațiilor teologice ale înaintașilor, care au realizat opere valoroase, ridicând această disciplină la o maturitate a genului, oprită în evoluția ei la jumătatea secolului trecut, din rațiuni politico-ideologice ateiste. Pe de altă parte, reținând ceea ce a reprezentat valoare la apologetii români (Irineu Mihălcescu, Ioan Gh. Savin, Petru Rezus, Nicolae Cotos, Ilarion Felea), este absolut obligatorie plasarea spiritului acestei discipline în contextul mișcării ideilor, al culturii și al interogațiilor profunde ale omului de astăzi, ajutându-l să poată da răspuns credibil oricui „despre nădejdea care-l călăuzeste” (cf. I Petru 3, 15).

Alin Albu

## **Mitropolitul Andrei Țaguna și școala transilvăneană. Dimensiunea națională a demersului cultural sagunian**

### ***Abstract***

*One of the monumental figures that have left a deep print in the evolution of the Transylvanian schooling system is that of the metropolitan Andrei Țaguna. Disputed by some, admired by others in the époque or over the ages, his personality, endowed with a symbolical meaning and reform generative, was recognized as being the most powerful of his generation. This study intends, by evoking the figure of the great Transylvanian metropolitan, the re-evaluation of his cultural activity from its national-political dimension point of view. In the development of the Romanian School from Transylvania, Țaguna followed the connection between his own cultural measure and the national syllabus, giving – for his option for the confessional form - a reason derived from his personal integrating vision in regard to the relation Church-nation-education, in which nation and education are attributes of the social evangelism of the Church. Țaguna's cultural measure, not only involved many national-political significations in the époque by the preservation of nationality, but also proved its visionary character, developing the conscience of the national unity in the future generations.*

<sup>a</sup>coala românească păstrează în *Panteonul* ei figuri memorabile, de la călugării și vlădicii cărturari, aprinsi de râvna pentru luminarea poporului, până la marii pedagogi și savanții enciclopediști, mistuiți de setea cunoașterii tainelor omenirii. Lor, tuturor, le datorează, într-o măsură mai mare sau mai mică, însăși existența.

Una din figurile monumentale, care a marcat profund evoluția școlii transilvănene, este cea a mitropolitului Andrei <sup>a</sup>aguna. Contestată de unii, admirată de alții, în epocă sau peste vremuri, personalitatea lui purtătoare de simbol și generatoare de reforme a fost recunoscută ca fiind cea mai puternică din generația sa. <sup>a</sup>aguna s-a înfățișat contemporanilor ca un neobosit luptător pentru progresul spiritual, cultural și material al păștoritilor săi. Fără a detalia activitatea mitropolitului, expunerea de față își propune să reliefeze importanța capitală a operei culturale a acestuia în dezvoltarea școlii românești din Ardeal, urmărind liniile directoare ale programului său în relație cu cel național, apoi motivațiile opțiunii pentru forma confesională, cu origini în viziunea complexă a raportului Biserică-națiune-educatie, și-n cele din urmă multiplele semnificații național-politice pe care le comportă demersul cultural nu doar în epocă, prin prezervarea naționalității, ci și în generațiile următoare, prin dezvoltarea conștiinței unității naționale.

### **<sup>a</sup>aguna și programul național școlar**

Unul din obiectivele programatice ale mișcării naționale, care a concentrat într-o mare măsură efortul generațiilor inspirate de idealul iluminist, a fost școala. Nu este vorba însă de orice fel de școală, ci de școala națională, ca ipostază a instituționalizării societății și culturii după criteriile naționale, inspirată de concepția iluministă a ridicării națiunii prin educație și cultură<sup>1</sup>. Prin Petiția națională din 5/17 mai 1848, se solicita înființarea de școli în toate satele, de gimnazii și chiar a unei universități de stat românești. Perioada revoluționară, marcată de interferențele iluminism-romantism, a însemnat în plan cultural în primul rând un moment de tranziție, ce a determinat o oscilație a liderilor români între o

---

<sup>1</sup> Nicolae Bocsan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timisoara, 1986, p. 356

universitate, care sã reuneascã elita intelectualã în vederea pregãtirii viitoarei intelectualitãtii si o societate culturalã de tip iluminist, care sã facã în primul rând culturalizare, promovând o actiune educationalã ce viza întregul popor<sup>2</sup>.

<sup>a</sup>aguna s-a înscris si el pe aceastã orbitã, asumându-si problema scolarã ca pe o componentã fundamentalã a programului national, si, prin pragmatismul profesat, a transformat „ideile în institutii (s.n.), *înfãptuind în parte astfel programul revolutiei din Europa centro-orientalã*”<sup>3</sup>. Totusi, cum vom vedea mai departe, ierarhul ardelean n-a înteles chestiunea scolarã în sensul secularizãrii acesteia si nici în sens strict iluminist, desi „*prin el, idealul iluminist a devenit o puternicã retea scolarã*”<sup>4</sup>.

### **<sup>a</sup>coli profesionale si scoli nationale**

Prima si cea mai dificilã etapã în realizarea obiectivului scolar al programului revolutionar a fost aceea a definerii statutului viitoarei scoli transilvãnene. Aici opiniile au diferit, o mare parte a intelectualilor optând pentru scoala de stat, iar <sup>a</sup>aguna pentru scoala confesionalã, patronatã de Bisericã. Întrucât gestul ierarhului a agitat în epocã spiritele si a suscitã ulterior interesul istoricilor, vom încerca sã surprindem pe scurt implicatiile mai largi pe care acesta le comportã.

Atitudinea lui <sup>a</sup>aguna fatã de institutia scolarã nu reprezintã o piesã izolatã a vreunui ambitios proiect eclesiastic, paralel celui national, ci, dimpotrivã, componenta unei viziuni complexe, în care sunt implicate notiuni precum Biserica, natiunea, educatia, toate articulate într-un mecanism functional, care sã serveascã interesele fiecãreia în parte si ale tuturor în ansamblu. Optiunea lui <sup>a</sup>aguna pentru învãtmãmântul confesional este asadar un derivat al unei perspective complexe asupra culturii în raportul ei cu Biserica si natiunea. Tocmai de aceea ea trebuie înteleasã ca atare.

---

<sup>2</sup> Idem, *Perioada neoabsolutismului 1849-1859*, în “Istoria Românilor” (coord. Acad. Dan Berindei), volumul VII, tom I, Editura Enciclopedicã, Bucuresti, 2003, p. 719

<sup>3</sup> Pompiliu Teodor, *Prefatã*, în Keith Hitchins, *Ortodoxie si nationalitate. Andrei <sup>a</sup>aguna si românii din Transilvania 1846-1873*, prefatã de..., traducere Pr. prof. dr. Aurel Jivi, Ed. Univers enciclopedic, Bucuresti, 1995, p. 7

<sup>4</sup> *Ibidem*

*Viziunea asupra educatiei.* Respingând ideile romantice potrivit cărora „cu cât mai mult se îndepărtează o națiune – mai ales una alcătuită din târani, cum era cea română – de <simplitatea naturală>, cu atât mai probabil este ca ea să fie coruptă din punct de vedere moral”, „aguna postula un alt tip de educație, prin care se intentiona consolidarea nu numai a structurii culturale a națiunii, ci și a celei spirituale<sup>5</sup>. Concepția mitropolitului asupra educației se baza nu atât pe o pedagogie ca știință de dragul științei, cât pe o pedagogie ca „rezultat al trăirii și acțiunii în cadrul colectivității naționale”<sup>6</sup>. De aceea, educația nu se limita la acumularea de cunoștințe sau pregătirea pentru o carieră, ci presupunea și o maturizare morală și spirituală<sup>7</sup>, ceea ce făcea ca factorul religios să se prezinte ca indispensabil în acest proces.

Această viziune asupra educației reprezintă o achiziție a intelectualului „aguna, dar în același timp și expresia teologică privind raportul religie-cultură proprie ierarhului „aguna. Concepția acestuia este însă și mai largă, termenilor Biserică și cultură asociindu-li-se și acela de națiune.

*Viziunea lui „aguna despre Biserică și națiune* se deosebeste de cea a teoreticienilor nationalismului vremii sale, el socotind că „națiunea este o lege în sine și nu rațiunea și telul suprem”<sup>8</sup>, cum o vedeau cei din urmă. Așa stând lucrurile, acțiunea politică națională a mitropolitului este „un derivat al unui evanghelism social care s-a răsfrânt asupra dezvoltării națiunii”<sup>9</sup>. De aici și concepția asupra rolului național și social al Bisericii. Pentru „aguna, Biserica are o dublă misiune, una spirituală

<sup>5</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei „aguna și românii din Transilvania 1846-1873*, prefată de Prof. univ. dr. Pompiliu Teodor, traducere Pr. prof. dr. Aurel Jivi, Ed. Univers enciclopedic, București, 1995, p. 296

<sup>6</sup> Pr. prep. Necula Constantin, *Locul educației în cultura poporului român. Viziunea Mitropolitului Andrei „aguna*, în “Revista Teologică”, Anul VI (78), Nr. 1-2, ianuarie-iunie, 1996, p. 66

<sup>7</sup> Keith Hitchins, *Andrei „aguna și românii din Transilvania în timpul decadelor absolutiste, 1849-1859*, în idem, *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei*, Editura Dacia, Cluj, 1970, p. 46; Idem, *Ortodoxie și naționalitate...*, p. 296

<sup>8</sup> Pompiliu Teodor, *op. cit.*, p. 15; Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 286

<sup>9</sup> Pompiliu Teodor, *op. cit.*, p. 15

si alta socială, pe cea din urmă îndeplinindu-si-o „*printr-o varietate de institutii, un cler luminat si viguros, scoli moderne (s.n.) si diferite asociatii dedicate dezvoltării culturale*”<sup>10</sup>. În această perspectivă a evanghelismului social trebuie plasată asadar credinta lui <sup>a</sup>aguna că „*Biserica are o datorie specială de a prelua conducerea în acele probleme seculare care afectează în mod vital pe credinciosi*”<sup>11</sup>, deci si în problema scolară.

Acestea sunt, într-o descriere schitată, cadrele largi în care se situa optiunea mitropolitului pentru scoala confesională. <sup>a</sup>aguna avea însă în vedere, pe lângă ratiunile ce derivau din conceptia sa pedagogică si din cea a relatiei Biserica-natiune, si pe cele exterioare, de context politic, care-i conditionau si-i limitau alegerile.

El a sustinut sistemul confesional nu pentru că nu ar fi vrut să extindă caracterul national asupra scolii, păstrând astfel în mod exclusiv acest statut pe seama Bisericii<sup>12</sup>, ci, dimpotrivă, pentru că - în viziunea sa - în acele momente, garantul national, chiar si în chestiunea scolii, era tocmai factorul ecleziastic. Secularizarea scolii ar fi avut ca bază constituțională *drepturile nationale*, fundament pe care <sup>a</sup>aguna îl considera prea fragil pentru a putea sustine institutii permanente. Fără să nege drepturile nationale legitime, <sup>a</sup>aguna le-a considerat totusi insuficiente în acest demers, chiar el fiind martorul jocului politic în care aceste drepturi au fost acordate si apoi anulate<sup>13</sup>. Tocmai de aceea, temerea că scolile laice vor intra mai devreme sau mai târziu sub jurisdicția statului, sub a căruia administrare limba română si istoria natională vor fi discreditate, l-a determinat pe <sup>a</sup>aguna să se împotrivescă proiectelor de secularizare a educatiei<sup>14</sup>. De altfel, chiar unii din fruntasii laici care obiectaseră fată de caracterul confesional al acestor scoli, au salutat mai târziu protectia acordată de aceste

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> Nicolae Albu afirmă, evident exagerat si fără să surprindă din nefericire chestiunea scolară în întreaga ei complexitate, asa cum de pildă o va face Keith Hitchins, că învățământul transilvănean după 1850 a cunoscut o “*adevărată teocrație*”, N. Albu, *Istoria scolilor românesti din Transilvania între 1800-1867*, Ed. didactică si pedagogică, Bucuresti, 1971, p. 17

<sup>13</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie si nationalitate...*, p. 299

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 300

institutii tinerilor români, protecție care nu era garantată în școlile de stat, unde programa analitică și limba de predare tinteau spre promovarea națiunii maghiare<sup>15</sup>. La aceste rațiuni se adăuga și miza pe care <sup>a</sup>aguna o punea pe atasamentul puternic al tânărului român față de religia sa, care-l determina să tolereze mai ușor sarcinile financiare ale educației dacă aceasta era confesională, văzând astfel o legătură strânsă între biserica și școala sa sâtească<sup>16</sup>, accentuată și de calitatea dublă a clericului, aceea de preot și învățător.

### <sup>a</sup>colile lui <sup>a</sup>aguna

*<sup>a</sup>colile primare*. Având idei clare despre categoriile de școli care vor folosi cel mai mult credincioșilor săi<sup>17</sup>, <sup>a</sup>aguna și-a concentrat atenția asupra extinderii „școlii populare”, „*cel mai hotărâtor factor al vieții culturale*”<sup>18</sup> și cel mai mare imperativ al vremii: „*ceea ce ne lipsește nouă românilor mai mult decât pâinea de toate zilele este școala și iarăși școala*”<sup>19</sup>. Pentru a mobiliza resursele diocezei, <sup>a</sup>aguna a stabilit un centru de conducere unicat: conducerea supremă a școlilor îi revenea ierarhului, cea districtuală protopopilor, iar cea locală preotului paroh. În ciuda unor obstacole serioase, școlile primare ortodoxe au ajuns la un număr considerabil în comparație cu cele existente înainte de <sup>a</sup>aguna. Învățătorii erau pregătiți în secțiile pedagogice ale Institutelor teologice, în multe cazuri funcționând ca dascăli și absolvenții de teologie înainte de hirotonie. Manualele școlare erau alcătuite de profesorii secției de pedagogie, prin ele făcându-se și educație românească, mai ales prin cele de citire și de istorie care imprimau „*în sufletul copiilor ideea de unitate etnică, lingvistică și culturală a românilor de pretutindeni*”<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Idem, *România 1774-1866*, Editia a II-a, traducere din engleză de George G. Potra și Delia Răzdolescu, Humanitas, București, 2004, p. 332

<sup>16</sup> Idem, *Ortodoxie și naționalitate...*, p. 297

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 296, 304

<sup>18</sup> Gheorghe Tulbure, *Activitatea literară a mitropolitului Andreiu <sup>a</sup>aguna*, Sibiu, 1909, p. 101

<sup>19</sup> La Pr. prep. Necula Constantin, *art. cit.*, p. 80

<sup>20</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Sibiu, 1986, p. 135



Datorită extinderii granitelor alfabetizării prin dezvoltarea învățământului primar, care a deschis la rândul lui accesul la nivelele superioare de educație<sup>21</sup>, a fost posibilă crearea și diversificarea elitei românești de mai târziu.

În *învățământul secundar* realizările au fost mai modeste în comparație cu cele din învățământul primar. Aceasta se datorează focalizării atenției asupra „scolilor populare”, dar și refuzului oficialității de a aloca sume pentru învățământul mediu românesc pe care-l considerau inutil<sup>22</sup>. În 1850<sup>a</sup> aguna a propus ministrului cultelor înființarea de gimnazii în toată Transilvania în folosul comunităților ortodoxe, petiție respinsă ironic, ceea ce l-a determinat pe ierarh să continue opera pe cont propriu, întemeind gimnaziul din Brașov (1850), apoi pe cel din Brad (1868). Deși cel mai articulat program școlar, planul lui<sup>a</sup> aguna n-a reușit la cotele scontate: din 18 școli proiectate s-au înființat doar trei. Totuși, acum s-au pus bazele unui sistem de învățământ mai precis conturat la nivelul superior al educației, cu un aport considerabil la formarea, diversificarea și creșterea numerică și calitativă a „intelighenției”<sup>23</sup> românești, care, la rândul ei, va deveni protagonista unor altor mișcări culturale cu deosebită relevanță națională după 1867.

*Institutul Teologic* de la Sibiu a suferit transformări majore în timpul lui<sup>a</sup> aguna, devenind, alături de corespondentul său greco-catolic, singura formă de învățământ superior din Transilvania<sup>24</sup>. Cursurile au ajuns la 3 ani, programa a fost lărgită și s-a fixat un plan de prelegeri<sup>25</sup>. Disciplinele noi care s-au introdus extindeau baza formării spirituale și profesionale a preotului, pe lângă materiile teologice fiind introduse și discipline pedagogice și chiar practice. Dintre tinerii trimisi de<sup>a</sup> aguna la studii în marile centre universitare din Apus s-au recrutat noi profesori, care vor deveni nu doar

---

<sup>21</sup> N. Bocsan, *op. cit.*, p. 720

<sup>22</sup> Keith Hitchins, *Andrei<sup>a</sup> aguna și românii din Transilvania...*, p. 48

<sup>23</sup> N. Bocsan, *op. cit.*, p. 719

<sup>24</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Din trecutul Mitropoliei Ardealului și Arhiepiscopiei Sibiului*, în “Arhiepiscopia Sibiului – pagini de istorie”, Sibiu, 1981, p. 51

<sup>25</sup> Ioan Lupas, *Vieata și faptele mitropolitului Andrei<sup>a</sup> aguna*, în “Mitropolitul Andrei baron de<sup>a</sup> aguna. Scriere comemorativă”, Editura Consistoriului Mitropolitan, Sibiu, 1909, pp. 144-145

exponenți ai elitei eclesiastice, ci și personalități marcante ale vieții culturale și naționale românești<sup>26</sup>. În 1853 <sup>a</sup>aguna a înființat o secție de pedagogie, unde aveau să fie pregătiți viitorii învățători, profesioniști care, în acel context, era „*una din putinele oportunități ce se deschideau tinerilor români dornici de a se afirma și de a întări rândurile intelectualității românești*”<sup>27</sup>. Extrem de important pentru istoria școlii românești în ansamblu, nu doar a celei transilvănene, este faptul că profesorii secției pedagogice au creat, din mers, o pedagogie românească<sup>28</sup>. De altfel, însuși <sup>a</sup>aguna „*dovedeste o serioasă orientare în pedagogie*”, „*Instrucțiunile*” sale oferindu-ne imaginea „*unui Andrei „aguna-pedagog, în sensul real al cuvântului*”<sup>29</sup>. Tot ierarhul ardelean este acela care a inițiat *Conferințele învățătoresci*<sup>30</sup>, cu scopul de a îndruma învățământul din Transilvania și de a evita experimentele pedagogice inutile care afectau procesul educativ<sup>31</sup>.

Cât privește *învățământul superior* românesc din Transilvania, interesul lui <sup>a</sup>aguna pentru acesta a fost moderat<sup>32</sup>. La începutul decadei 1850 el a solicitat înființarea unui institut de drept pentru români la Cluj și a încercat să determine conducerea facultății de drept săsești din Sibiu să aprobe cursuri și în limba română, tentative soldate însă cu eșecuri. La atât s-au limitat acțiunile sale în acest sens. N-a fost adeptul înființării unei universități românești deoarece considera că era foarte puțin probabil ca românii să-și poată susține singuri o astfel de instituție și tot atât de puțin probabil ca guvernul s-o aprobe, ceea ce s-a și întâmplat în 1853, când propunerea unor intelectuali în acest sens a fost respinsă. <sup>a</sup>aguna

<sup>26</sup> Mircea Păcurariu, *Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, în “Istoria României. Transilvania”, vol. II (1867-1947), Editura “George Baritiu”, Cluj-Napoca, 1999, p. 230

<sup>27</sup> Liviu Maior, *Transilvania*, în “Istoria Românilor” (coord. Acad. Gheorghe Platon), volumul VII, tom II, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 305

<sup>28</sup> Pr. prep. Necula Constantin, *art. cit.*, p. 79

<sup>29</sup> Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 93

<sup>30</sup> Numele de “Conferințe” s-a schimbat din 1881 în acela de “Reuniuni”; în 1898 s-a revenit la vechea denumire – v. Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania sub teroarea regimului dualist austro-ungar (1867-1918)*, Sibiu, 1986, p. 55

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 54

<sup>32</sup> Keith Hitchins, *Andrei „aguna și românii din Transilvania...”, p. 49*

nu si-a manifestat adeziunea față de acest proiect deoarece îi considera pe adeptii acestuia lipsiti de realism, ca unii căroră intensitatea sentimentului national le-a alterat perceptia justă asupra realităților politice si economice românești<sup>33</sup>. Fiind un om politic moderat, „întotdeauna atât de realist în problemele politice”<sup>34</sup>, „el a crezut numai în ceea ce era posibil”<sup>35</sup>. Chiar dacă politica lui de-a investi de jos în sus în proiectele scolare n-a fost înțeleasă si acceptată de toti intelectualii timpului, aceasta nu înseamnă că ea nu a dat roade. În pas cu spiritul vremii, el a constientizat că aspiratiile poporului pot fi împlinite doar tinând cont de contextul politic si de posibilitățile reale de aplicare a diverselor intentii.

<sup>a</sup>aguna a dezvoltat apoi o retea de *institutii auxiliare programului scolar*, care au asigurat succesul acestuia. Prima dintre ele este *tipografia* (1850), care satisfăcea atât ratiuni didactice, asigurând fondul de carte necesar scolilor primare, cât si economice, cărțile putând fi achizitionate la un pret mai mic. Cărțile si circularele lui <sup>a</sup>aguna tipărite aici ne dezvoltăuie „cele dintâi preocupări de cultură teologică în Ardeal”<sup>36</sup>, continuând totodată un „început al literaturii didactice ardelenă”. Se adaugă apoi *Telegraful* (1853), care cuprindea si articole cu caracter pedagogic si asociatia culturală *Astra* (1861), sub al cărei patronaj au fost demarate o serie de programe culturale.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*; N. Dobrescu evocă acest episod astfel: „Alții, romantici incorigibili sau idealisti iremedia(bi)li, visau academii, universități, scurt voiau să înceapă edificiul scolar de la acoperis. <sup>a</sup>aguna, om practic, real(ist), începu cu temelii, cu scoala populară...”, N. Dobrescu, *Mitropolitul Andrei <sup>a</sup>aguna*, Bucuresti, 1909, p. 17

<sup>34</sup> Simion Retegan, *Transilvania în anii liberalismului habsburgic (1860-1867)*, în „Istoria Românilor” (coord. Acad. Dan Berindei), volumul VII, tom I, Editura Enciclopedică, Bucuresti, 2003, p. 744; Pompiliu Teodor, referindu-se la realismul politic al lui <sup>a</sup>aguna, care de bună seamă s-a manifestat si în problema scolară, afirmă că tocmai „gândirea pragmatică si departe răzbitătoare” a acestuia l-a făcut „să înțeleagă cursul politic si să procedeze cu realismul marilor responsabilități asumate” - Pompiliu Teodor, *op. cit.*, p. 16

<sup>35</sup> Keith Hitchins, *Andrei <sup>a</sup>aguna si românii din Transilvania...*, p. 57

<sup>36</sup> Gh. Tulbure, *Mitropolitul <sup>a</sup>aguna. Opera literară. Scrisori pastorale. Circulări scolare. Diverse*, Sibiu, 1938, p. VI apud Doctorand Alexandru Găină, *Activitatea culturală a Mitropolitului Andrei <sup>a</sup>aguna*, în GB, Anul XXXV, Nr. 1-2, ianuarie-februarie 1976, p. 205

### Semnificatii national-politice ale ctitoriei scolare saguniene

Demersurile culturale ale lui <sup>a</sup>aguna se înscriu, așa cum s-a văzut la început, în miscarea națională de ansamblu. Accesul românilor transilvăneni spre modernitate, emanciparea socială a unui popor ținut sub opresiune până la Revoluția din 1848 și realizarea unității naționale se puteau obține nu numai prin mijloace diplomatico-politice, ci și prin cultură. Era un procedeu cu impact și consecințe nu atât de imediate ca ale celui politic, însă tot atât de eficiente, poate chiar mai eficiente decât ale acestuia din urmă. De fapt, realizările politice nici nu se puteau fructifica fără suportul cultural, căci drepturile naționale se puteau la un moment dat obține, dar nu se puteau păstra fără pregătire și forță intelectuală<sup>37</sup>, ceea ce arată legătura organică dintre cei doi factori. <sup>a</sup>aguna era conștient de dimensiunea națională și socială a demersurilor sale scolare, subliniind în circulara din 1853 „*foloasele cele mari (pe) care le aduc scoalele, atât pentru singuratecele persoane, cât și pentru întreaga națiune (s.n.) [...] [românii transilvăneni] numai scoalelor au să multumească bunăstarea lor de care se bucură*”<sup>38</sup>. Indiscutabil, scolile lui <sup>a</sup>aguna, școli naționale prin însăși funcționalitatea lor, vor reuși să aducă transilvănenilor acele „foloase” evocate, prin promovarea intereselor vitale ale națiunii<sup>39</sup>. Însă opera școlară, culturală în genere, a lui <sup>a</sup>aguna comportă multiple semnificatii național-politice nu doar în epocă, prin prezervarea naționalității, ci și ulterior, prin conservarea identității etnice și mai ales prin dezvoltarea conștiinței unității naționale. Ele pot fi surprinse succint pe epoci.

În *perioada neoabsolutismului* (1849-1859), care a constituit un moment de stagnare politică pentru românii transilvăneni<sup>40</sup>, eforturile acestora s-au concentrat asupra consolidării instituțiilor culturale în vederea apărării naționalității<sup>41</sup>. De vreme ce în condițiile politice date „*o cultură*

---

<sup>37</sup> Antonie Plămădeală, *Momentul Andrei <sup>a</sup>aguna în istoria și (în) cultura Transilvaniei*, în MA, Anul XXIX, Nr. 1-2, ianuarie-februarie, 1984, p. 14

<sup>38</sup> La Pr. prep. Necula Constantin, *art. cit.*, p. 72

<sup>39</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate...*, p. 297

<sup>40</sup> Idem, *Andrei <sup>a</sup>aguna și românii din Transilvania...*, p. 13

<sup>41</sup> Idem, *Cuvântul autorului*, în Idem, *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei*, p. 11; N. Bocsan, *op. cit.*, p. 715

*autohtonă viguroasă era cea mai sigură garanție a continuării existentei unui popor ca o națiune separată*<sup>42</sup>, „*aguna s-a dedicat în întregime promovării acestei culturi*”<sup>43</sup>. Pentru mitropolitul Andrei devenise clar că austriecii nu aveau nici o intenție sinceră de a satisface aspirațiile politice ale românilor<sup>44</sup> și, de aceea, socotind că „*tovarășii săi se amăgeau crezând că delegațiile și petitiile pot schimba cursul evenimentelor*”<sup>45</sup>, a optat în acest răstimp pentru un program de construcție națională prin cultură, întărind instituțiile care conservaseră naționalitatea în momente istorice dificile: Biserica și școala. „*Într-adevăr, ceea ce nu s-a putut realiza prin marea campanie petiționară de la Viena din 1849-1851, s-a obținut prin inițiative locale aparținând nu atât intelectualității, cât prelatilor celor două Biserici. Fără a fi spectaculoase și fără a atinge cota intenționată, totuși progresele înregistrate pe plan școlar în anii regimului absolutist au dus la cristalizarea unor structuri elitare și la diversificarea instituțiilor culturale, care au avut „consecințe imediate în conservarea și afirmarea naționalității, în relansarea militantismului românesc în epoca liberală*”<sup>46</sup>.

*Epoca liberalismului.* În anii '60 împlinirile politice ale românilor transilvăneni s-au dovedit iluzorii, însă, cu toate acestea, bazele religioase și culturale puse de ei au dăinuit<sup>47</sup>, rețeaua școlară dobândind cea „*relativă densitate, omogenitate și consistentă cu care va intra în epoca grea a dualismului*”<sup>48</sup>. Deși cu începuturi atât de dificile, școala rurală românească va cunoaște o asanare în anii 1865-1866. În contextul politic grav al pregătirilor dualiste, când toate cuceririle liberalismului erau

<sup>42</sup> Keith Hitchins, *Andrei „aguna și românii din Transilvania...”, p. 28*

<sup>43</sup> În viziunea lui „*aguna, păstrarea și dezvoltarea mostenirii culturale echivala cu salvarea de la deznationalizare: „smulge-le toate acestea cu puterea de la un popor, desbracă-l de religiunea, limba, portul, datinile și jocurile lui naționale și atunci fi sigur că el a încetat a mai vietui moraliceste”* apud Ioan Lupas, *op. cit.*, p. 211

<sup>44</sup> Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 30

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 31

<sup>46</sup> N. Bocsan, *op. cit.*, p. 721

<sup>47</sup> Keith Hitchins, *Românii 1774-1866*, p. 332

<sup>48</sup> Simion Retegan, „*Epoca care surâde*”. *Românii în anii liberalismului habsburgic, 1860-1865* (cap. *Împliniri bisericesti, școlare, culturale*), în „*Istoria României. Transilvania*”, vol. I, Ed. „George Baritiu”, Cluj-Napoca, 1997, p. 1155

periclitare, se înregistrează un fenomen de repliere a societății românești în jurul școlii. Acum școala confesională, „*cu limba și spiritul său național... apare tuturor, uniți și ortodocși, laici și clerici, pasivisti și activiști ca un refugiu salvator*”<sup>49</sup>. Acum puternica mobilizare a forțelor românești în vederea asigurării existenței materiale a școlii trădează viziunea națională asupra acestei instituții, viziune pe care târânimea și-a împrăștiat-o, ca dovadă adeziunea emoționantă a acesteia: „*dăm pentru copiii noștri și pentru binele nației*”, „*dăm pentru vaza nației noastre române*”, „*ca să iesim din întunericul în care am zăcut*”, „*ca să nu rămâne goi cu treburile școlii*”<sup>50</sup> etc.

*Momentul restaurării Mitropoliei (1864) și Statutul Organic (1868)*. Deși la prima vedere fără vreo legătură directă cu dezideratele naționale și culturale ale transilvănenilor, emanciparea Bisericii Ortodoxe de sub ierarhia sârbească și restaurarea Mitropoliei implicau și aceste aspecte, căci, spune Ilarion Puscariu, respectivele obiective erau determinate de cauze „*canonice, istorice și actuale, reclamate de necesitățile culturale ale poporului român (s.n.)*”<sup>51</sup>. „*aguna a înțeles că restaurarea Mitropoliei era o condiție sine qua non pentru progresul social*”<sup>52</sup> și cultural al națiunii, perspectiva sa, „*departe de a fi îngustă*”<sup>53</sup>, urmărind într-o mare măsură efectele care aveau să se răsfrângă asupra românilor transilvăneni în general și în posteritate. Prin *Statutul Organic*, Biserica Ortodoxă va dobândi o bază constituțională fermă<sup>54</sup>, care va garanta autonomia școlară în timpul regimului dualist, când se va adeveri „*că miza pusă de aguna pe autonomia bisericii sale era mai sigură decât cea a legislației politice*”<sup>55</sup>. Mitropolia de la Sibiu, ca de altfel și cea de la Blaj, au asigurat după 1867 „*cadru legal și scutul autonomiei*

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 1157

<sup>50</sup> *Ibidem*

<sup>51</sup> Dr. Ilarion Puscariu, *Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania*, Tiparul Tipografiei Archiepiscopale, Sibiu, 1900, p. 42

<sup>52</sup> Pompiliu Teodor, *op. cit.*, p. 13

<sup>53</sup> Keith Hitchins, *Andrei aguna și românii din Transilvania...*, p. 42

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 33

<sup>55</sup> Simion Retegan, *Transilvania în anii liberalismului habsburgic (1860-1867)*, în „Istoria Românilor”, p. 740

*culturale*<sup>56</sup>, de organizarea superioară bisericească legându-se toate „*firele rețelei scolilor confesionale*”<sup>57</sup>. Cele două mitropolii au fost acum institutii nationale atât eclesiastice, cât și școlare, refugii pentru limbă, etnie și nationalitate<sup>58</sup>.

Mostenirea culturală a lui <sup>a</sup>aguna și perioada dualismului. *Dacă timp de o jumătate de secol politica dură de maghiarizare a sistemelor nationale de învățământ din Transilvania nu a înregistrat efectele scontate, acest lucru s-a datorat eforturilor elitei bisericești, intelectuale și politice a românilor din această perioadă, dar și mostenirii culturale lăsată de <sup>a</sup>aguna.*

Pentru exemplificarea acestei stări de lucruri facem apel la cartea secretă a lui Anton Huszar, *Românii din Ungaria* (Budapesta, 1907), în care autorul consideră Biserica Ortodoxă din Ungaria „*cel mai de seamă focar al năzuintelor românești*”, iar pe profesorii de seminarii și școli normale, pe preoții și învățătorii confesionali cei mai harnici agenți nationaliști<sup>59</sup>. De asemenea, reuniunile învățătorilor ortodocși în scopul trezirii „constiintei nationale” sunt obstacole serioase în calea constituirii statului national maghiar și trebuie dizolvate<sup>60</sup>. Când privește seminariile preotesti ortodoxe, din punct de vedere politic ele „*sunt cu mult mai importante decât școlile secundare... Când vorbim despre seminariile românești, în realitate vorbim despre educatia politică a poporului*

<sup>56</sup> Keith Hitchins, *Românii 1774-1866*, p. 332

<sup>57</sup> Simion Retegan, „*Epoca care surâde*”. *Românii în anii liberalismului habsburgic, 1860-1865*, în „Istoria României. Transilvania”, p. 1154

<sup>58</sup> D. Suci, *Aspecte ale politicii de asuprire natională și de maghiarizare forțată a românilor din Transilvania în timpul dualismului*, în „Anuarul Institutului de istorie și arheologie Cluj”, 1987-1988, p. 304 *apud* \*\*\*, *Date privind situatia politică și confesional-scolară a românilor din Transilvania în prima decadă a dualismului*, în „Istoria României. Transilvania”, vol. II (1867-1947), Editura „George Baritiu”, Cluj-Napoca, 1999, p.57

<sup>59</sup> Onisifor Ghibu, *Planuri secrete, metode și mijloace utilizate de guvernele maghiare pentru maghiarizarea românilor din Transilvania*, în „Istoria României. Transilvania”, vol. II (1867-1947), Editura „George Baritiu”, Cluj-Napoca, 1999, p. 106

<sup>60</sup> *Ibidem*, p.107; aceste reuniuni, inițiate de <sup>a</sup>aguna, aveau în perioada dualistă ca obiectiv, pe lângă acela al îmbunătățirii calității învățământului prin perfecționarea profesională proprie, și apărarea intereselor în fața politicii școlare agresive a autorităților - Liviu Maior, *op. cit.*, p. 306; Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania sub teroarea regimului dualist austro-ungar (1867-1918)*, p. 58

român, al cărui suflet si centru este preotul...”<sup>61</sup>. În fine, referitor la scolile secundare românești, ele „își conduc elevii în spirit antipatriotic (sic!), care spirit este chemat să trezească în tineri conștiinta națională română”<sup>62</sup>.

Toate cele relatate de functionarul maghiar din Ministerul de Interne, Anton Huszar, duc la constatarea că, deși sub regim dualist, cultura românească a fost una națională, factorul promotor si susținător al ei fiind în principal școala confesională. Prin ea s-a consolidat direct si indirect conștiinta de sine a poporului român până la marele act al Unirii<sup>63</sup>. Constructivismul cultural promovat de <sup>a</sup>aguna „a făcut posibilă miscarea politică a românilor din spatiul intracarpatic si a creat condițiile conjunctiunii socialului cu naționalul”<sup>64</sup>. Marea Unire, înfăptuită după o jumătate de secol de la dispariția lui <sup>a</sup>aguna, a fost posibilă „datorită procesului de autoexaminare colectivă din comunitățile rurale care au înregistrat efectele în timp ale ridicării nivelelor de cultură (s.n.)”<sup>65</sup>.

Privită prin prismă bisericească si politică, în complexitatea viziunii integratoare a autorului, în care natiunea si educatia sunt atribute ale evanghelistului social al Bisericii, opera culturală a mitropolitului Andrei <sup>a</sup>aguna nu poate să apară simplist ori reductionist. Cu inconsecvente si intermitente, dar si cu progrese si împliniri, școala lui <sup>a</sup>aguna, care „a introdus oameni noi si idei noi”<sup>66</sup>, a însemnat un moment prometeic<sup>67</sup> în viața transilvănenilor ortodocși si totodată un timp al reformei în întreg învățământul românesc<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> Onisifor Ghibu, *op. cit.*, p. 107

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 109

<sup>63</sup> Pompiliu Teodor, *op. cit.*, p. 16

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 18

<sup>65</sup> *Ibidem*

<sup>66</sup> Keith Hitchins, *Ortodoxie si nationalitate...*, p. 311

<sup>67</sup> Deviza lui <sup>a</sup>aguna a fost – potrivit profesorului sas Alois Sentz din Sibiu – “*mai multă lumină!*”, apud Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 105

<sup>68</sup> Idem, *Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, în “*Istoria României. Transilvania*”, p. 224



Nicu - Ioan Breda

## **Sfânta Scriptură si interpretarea ei în opera Sfinților Trei Ierarhi**

### ***Resume***

*Les Saintes Tres Ierarches represent un apogee de la theologie orthodoxe, qui est normative pour l'Eglise. Leurs preoccupations dans le domain du Saint Bible reflete la vie spirituelle et l'analyse theologique profond. Les ecoles dans qui les Saintes Tres Ierarches se forme ont contribue a l'oeuvre unitaire qui exprime la dimensionne spirituelle et theologique.*

Pentru teologia ortodoxă, Sfinții Trei Ierarhi: Vasile cel Mare (†379), Grigorie Teologul (†390) și Ioan Gură de Aur (†407) au rămas reprezentanții străluciți ai unei perioade bogate atât în dispute, dar și în elaborări teologice de mare însemnătate în epoca patristică. Au fost numiți de Biserică „*stâlpi ai Ortodoxiei*” și „*mari dascăli ai creștinismului*”, întrucât s-au remarcat atât ca păstori și misionari, cât și ca moralisti și dogmatisti, contribuind decisiv la limpezirea problemelor trinitare, hristologice și pnevmatologice aprig discutate în acea vreme.

Despre opera si activitatea lor s-a scris foarte mult atât în teologia ortodoxă cât si în teologia altor biserici si confesiuni <sup>1</sup>, tocmai datorită personalității, pe care si-au fundamentat-o într-un mod cu totul deosebit în contextul vremii lor si nu numai. Prin ceea ce au realizat în slujba Bisericii, Sfantii Trei Ierarhi depășesc cu mult granitele veacului IV în care au trăit si activat, lăsând Bisericii din veacurile următoare si din toate timpurile, un tezaur al ortodoxiei de o mare valoare. Din acest tezaur găsim si preocuparea „*marilor dascăli ai lumii si ierarhi*” față de Sfânta Scriptură. Pentru ei, „**Cartea Vietii**” a însemnat în primul rând trăire si faptă, ceea ce avea să consolideze numele si renumele lor pentru întreaga Ortodoxie.

Născuti în familii în care se cultiva evlavia si respectul pentru cărțile sfinte, viitorii ierarhi fac din Sfânta Scriptură abecedarul copilăriei lor, iar mai târziu obiectul preocupării de toate zilele. Pentru ei Scriptura este superioară oricărui produs literar omenesc, iar în paginile ei găsesc răspuns întrebărilor care dintotdeauna au muncit mintea creștină si problemelor care le ridică mintea omenească la tot pasul <sup>2</sup>. În entuziasmul lor sfânt o aseamănă cu un izvor de ape vii, „cu izvoare e înțelepciune”<sup>3</sup> si cu „*poarta prin care se intră în împărăția cerurilor*” <sup>4</sup>. Rezultatul acestui crez s-a concretizat în vastele comentarii la textele biblice si la alte opere de diferite nuante, dar de inspiratie biblică <sup>5</sup>, pe care Sfantii Trei Ierarhi le-au lăsat pentru ca omul să poată cunoaste si aplica în viață mesajul ce vine din Scripturi.

Cadrul exegetic al Sfantilor Trei Ierarhi este deosebit de bogat, din care amintim cele mai reprezentative lucrări în acest domeniu.

Sfântul Ioan Gură de Aur, care a făcut comentarii la aproape toate cărțile biblice, a rostit peste 550 de Omilii referitoare la cele mai multe cărți din Vechiul si Noul Testament (consemnate în scris de tahigrafii) si a

<sup>1</sup> P. Gally, *La vie de Saint Gregorie de Nazianze*, Paris, 1943; A. Puech, *Saint Jean Hrysostome*, Paris, 1905.

<sup>2</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia XIIIa Geneză* 5, P.G. LIII, col. 104.

<sup>3</sup> Sfântul Grigore de Nazianz, *Poeme morale*, P.G. XXXVII, 692.

<sup>4</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a II-a la Isaia, cap. 7*, P.G. LVI, 69.

<sup>5</sup> Constantin Cornutescu, *Sfintii Trei Ierarhi, interpretii au Sfintei Scripturi*, în „*Studii Teologice*”, An. XXVIII, nr. 1-2, 1976, p. 83.

compus comentarii sistematice la Psalmi, profetii Isaia, Daniel si Epistola către Galateni.<sup>6</sup> La acestea se mai adaugă alte 55 de Omilii<sup>7</sup> care, desi nu se înscriu direct în sfera operelor pur exegetice, prezintă totusi interes exegetic datorită temelor biblice dezvoltate în ele.

Sfântul Vasile cel Mare a compus cu caracter pur exegetic 33 de Omilii<sup>8</sup>, dar acestora li se mai adaugă operele ascetice, morale, reguli monahale si opere cu caracter sistematic<sup>9</sup>.

Din opera Sfântului Grigorie Teologul amintim pur exegetice cele 10 *Cuvântări* referitoare la diferite nume si teme din Sfânta Scriptură<sup>10</sup> si câteva fragmente din unele comentarii ce s-au pierdut. La acestea se adaugă, ca reprezentând interes exegetic „*Cele cinci cuvântări teologice*”, poemele teologice, dogmatice si numeroase epistole.

Aceste repere exegetice oferă posibilitatea desprinderii din ele a concepiei Sfantilor Trei Ierarhi despre Sfânta Scriptură. Aceasta este superioară oricărui produs literar pur omenesc. Superioritate sa reiese atât din bogăția ideilor cât si din frumusețea stilului în care a fost scrisă. Aici Sfântii Capadocieni admiră tehnica oratorică a aghiografilor, iar Sfântul Ioan Gură de Aur pretuieste cuvântul simplu plin de sens si adevăr:

„*Pentru neputinta noastră s-au folosit cuvinte obisnuite; toate se fac în modul providential pentru mântuirea noastră*”<sup>11</sup>. Acelasi Părinte, în comentariul la Evanghelia după Matei, arată că: „*Ar fi trebuit să nu avem nevoie de ajutorul Sfantelor Scripturi, ci să avem o viață atât de curată încât harul Duhului să fi tinut locul Scripturilor în*

---

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> În acest caz vezi cele 21 *Omilii la Statui* (P.G. IXL, 15-222); 4 *Cuvântări despre preotie* (P.G. VIII 623-629); *Despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu* (P.G. VIII, 843-942).

<sup>8</sup> vezi 9 *Omilii la Hexaïmeron* (P.G. XXIX, 3-28); 14 *Omilii la diferitii Psalmi* (P.G. XXIX, 209-494); 10 *Omilii la diferite texte si teme din Sf. Scriptură* (P.G. XXXIX, 497-773; XXXI, 261-540; 1429- 1525).

<sup>9</sup> din acestea amintim: *Cinci cuvinte împotriva lui Eunomiu* (P.G. XXXIX, 497-773) XXXI, *Două cuvinte la botez* ( P.G. XXXII67-217); *Liturghia* (P.G. XXXI, 1629-1656) si *Trei dintre epistolele sale* (234, 294, 36) P.G. XXXII, 868, 872, 876, 968, 1036.

<sup>10</sup> P.G. XXXV, 396-407; 912-932; XXXVI, 12-172, 213-240 etc.

<sup>11</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a 13-a la Geneză.*, apud. C. Cornitescu, *op. cit.* p. 84.

*sufletele noastre... Gândește-te cât de rău am ajuns ! Noi, care erau datori să vietuim atât de curat, încât să nu mai fi avut nevoile de Sfintele Scripturi, ci în loc de hârtie să fi dat Duhului inimile noastre spre a scrie pe ele, am pierdut cinstea aceasta si am ajuns să avem nevoie de scrieri!*"<sup>12</sup>. De aici vine concepția Sfântului Ioan Hrisostom care, pe lângă admiratia cuvântului biblic, arată cuvântul duhovnicesc al Scripturii. Întunecare la care au ajuns oamenii datorită păcatului i-au făcut opaci față de lucrarea directă, iluminatoare a harului, și de aceea avem nevoie de Scripturi, „prin urmare Sfânta Scriptură este un element ajutător dat nouă de Dumnezeu pentru a-L cunoaște”. Pentru că este pogorământul lui Dumnezeu pentru oameni sau „scrieri pe care Dumnezeu le-a transmis oamenilor”<sup>13</sup>, Scriptura este inspirată și tocmai pentru aceasta detine superioritatea față de orice operă literară pur omenească.

Prin inspirație, Sfintii Trei Ierarhi înțeleg atât acțiunea Sfântului Duh de iluminare a minții aghiografului, cât și acțiunea de transmitere a unor adevăruri supranaturale. Prin inspirație, Sfântul Duh luminează mintea aghiografului, îl insistă tot timpul compunerii operei sale, iar aghiograful consemnează cele inspirate după felul înțelegerii sale și a contemporanilor săi.

Prin asistența sa Sfântul Duh nu-l anihilează pe autorul sfânt, deci nu echivalează cu anihilarea sa, ci cu o dedublare a lui, el păstrându-și tot timpul independența și individualitatea. Referitor la aceasta, Sfântul Vasile cel Mare arată că: „Sfântul Duh nu orbitește spiritul pe care el însuși l-a făcut, ci-l luminează și-l face mai pătrunzător”.<sup>14</sup> Acest lucru devine vizibil din modul diferit în care sunt redactate cărțile Sfintei Scripturi, corespunzător culturii și împrejurărilor de tot felul în care a trăit autorul.

Când se referă la extensiunea inspirației, Sfintii Trei Ierarhi afirmă că ea cuprinde toate cărțile Scripturii, dar nu se extinde până la expresii, cuvinte și litere, respingând astfel ideea inspirației parțiale, cât și ideea inspirației verbale a Sfintei Scripturi.<sup>15</sup> Inspirația face din Sfânta Scriptură

<sup>12</sup> V. Mihoc, *Canonul și inspirația Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia”, An XCVIII, nr. 1-2, 1997, p. 29.

<sup>13</sup> Idem, *Sf. Vasile cel Mare, interpret al Sfintei Scripturi*, în „Ortodoxia”, An XXXII, nr. 2, 1980, p. 311.

<sup>14</sup> C. Cornilescu, *op. cit.*, p. 4.

<sup>15</sup> Idem, *Sf. Vasile cel Mare, interpret al Sfintei Scripturi*, în „Ortodoxia”, An XXXII, nr. 2, 1980, p. 311.

o carte unitară, iar unitatea sa vine din identitatea descoperită în Vechiul și Noul Testament.<sup>16</sup> Sfântul Vasile cel Mare arată în acest sens că: „*Autorul este comun, desigur e redată în grai omenesc, iar autorul propriu-zis al Scripturii este Duhul Sfânt*”<sup>17</sup>. La rândul său, Sf. Ioan Gură de Aur mărturiseste această unitate: „*După cum atunci când examinând o celulă dintr-un organism, vom găsi în ea toate elementele din care este compus organismul ...tot așa fiind vorba de Sfânta Scriptură, vom găsi în fiecare parte a ei spiritul care o străbate*”.<sup>18</sup>

Fiind carte unitară prin inspirație, Scriptura nu poate să fie contrazisă de nimeni și interpretarea sa nu trebuie făcută prin ruperea textelor de context, căci Sf. Grigorie Teologul spune: „*Nu trebuie să citim nici să desprindem spusele Sfintei Scripturi de textul care le încadrează nici să le tâlcuim fără ajutorul celor înrudite ... fiind vorba de chestiuni care privesc viața vesnică nu putem examina la întâmplare spusele Sfintei Scripturi*”<sup>19</sup>

În acest context, Sfinții Trei Ierarhi dau lămuriri necesare și-n privința autorității interpretării textelor biblice. Astfel, ei arată că cea mai simplă interpretare a Scripturii este lectura ei prin care se ia contact direct cu voia și cuvântul lui Dumnezeu. Pentru ca înțelegerea Scripturii să fie cât mai deplină, Sf. Vasile cel Mare îi îndeamnă adeseori pe ascultători să facă din textul biblic motiv de discuție în tot momentul și mai ales „să reflecteze la cele expuse, de aceea Sf. Grigorie Teologul spune că Scriptura „*trebuie să fie totdeauna înaintea ochilor și în inimă*”.<sup>20</sup> Cu toate acestea însă, în Scriptură există lucruri greu de înțeles, cauzate de antiteza prea mare existentă între înaltele adevăruri scripturistice și lipsa de maturitate a cititorilor. Din acest punct de vedere Scriptura nu poate fi înțeleasă și interpretată amănunțit decât cel pregătit, căci vechimea scrierii, multimea autorilor, diferitele epoci de redactare și conținutul divin dau naștere la o anumită dificultate a interpretării ei.

<sup>16</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi* 48,2, P.G. 29, 436.

<sup>17</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Matei*, P.G. LVII, 18.

<sup>18</sup> Sf. Grigorie de Naziaz, *Omilia la Hexaimeron*, 9,6, P.G. 29, 208.

<sup>19</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Hexaimeron*, 9,6, P.G. 29, 208.

<sup>20</sup> vezi Veniamin Micle, *Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi după Omiliile Sf. Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, An XXXII, nr. 2, 1980, p. 291.

Desi e adresată oamenilor, Sf. Scriptură nu poate fi interpretată de oricine si problema interpretării ei revine Bisericii. Sf. Ioan Gură de Aur consideră actiunea de interpretare a Cărtii Sfinte o înaltă slujire proprie Bisericii, adică explicarea ei se face numai în cadrul eclezial unde puterea harului lucrează prin Duhul Sfânt.

Acelasi Sfânt Părinte spune: „*Iată, sunt doi ani de când vă predic si n-am reusit să vă explic o sută de rânduri din Sfânta Scriptură. Cauza este că voi aveți nevoie să învățati din gura noastră ceea ce puteti să realizati prin voi însivă. Aproape toate învățăturile sunt consacrate îndemnurilor morale. Nu ar trebui să fie asa, ar trebui să vegheati voi însivă la formularea moravurilor voastre în timp ce ne redati nouă explicarea sensului si gândirii Sfintei Cărți*”<sup>21</sup>. Sf. Vasile cel Mare spune că cel chemat să învete pe altii, explicând Scriptura, trebuie să fie înarmat cu o dublă pregătire: morală si intelectuală. „*Cum ar trebui să fie pregătit un suflet pentru a lua parte la ascultarea unor lucruri atât de mari? Să fie curățit de vicii, să nu fie stăpânit de grija acestei vietii, să fie gata la oboseală si la studiu în toate directiile*”<sup>22</sup>. Prin urmare, **autoritatea de a interpreta Scriptura o are Biserica prin ierarhia sacramentală.**

În gândirea Sf. Trei Ierarhi, interpretarea Sf. Scripturi dispune si de unele metode adecvate de interpretare. În acest context sunt demne de amintit cele două mari scoli de care apartineau Sfintii Trei Ierarhi. Prima este scoala alexandrină, ilustrată de mari dascăli ca Panten, Clement Alexandrinul si Origen, iar a doua este scoala antiohiană, reprezentată de preotul Lucian, Diodor de Tars si Teodor de Mopsuestia. Până în vremea Sf. Trei Ierarhi, cele două scoli au parcurs o perioadă de mare înflorire. Cu timpul între ele s-a iscat o rivalitate intensă cauzată de metoda interpretării Scripturii. Deosebiriile aveau să-si pună amprenta pe rivalitatea dintre cele două scoli, în primul rând din cauza spiritului care domnea localitățile în care ele fiintau, iar în al doilea rând felului diferit de a elimina modul de gândire grecesc.

<sup>a</sup>coala alexandrină promova din perspectiva influentei culturale traditionale filozofice gândirea platonică si viata contemplativă, pe când

<sup>21</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre statui*, 16,2.

<sup>22</sup> C. Cornitescu, *Sf. Vasile cel Mare, interpret ...*, în „Ortodoxia”, An XXXII, 1980, nr. 2, p. 313.

scoala antiohiană promova logica aristotelică și realismul.<sup>23</sup> La început nu s-au exprimat preferințele pentru vreunul din filozofii antici nici la Antiohia, însă mai târziu mediul ambiant va influența scolile creștine. În acest fel, „*coala alexandrină*” își va impune modul de gândire platonice și neoplatonic, promovând metoda de interpretare **alegorică**. La celălalt pol, „*coala antiohiană*” a adoptat logica aristotelică și metoda istorico-gramaticală în interpretarea Sf. Scripturi.

În acest context al antagonismului dintre cele două școli și-au făcut apariția Sfintii Trei Ierarhi. Fiind de formații diferite. Sfintii capadocieni aparținând școlii alexandrine, iar Sf. Ioan Gură de Aur celei antiohiene, ei preiau concluziile pozitive ale înaintașilor și evitând exagerările acestora, ei pun bazele unei noi exegeze imprimând în toate aspectele Ortodoxiei. Astfel, ei evită pe cât posibil interpretarea alegorică, făcând uz de ea numai atunci când concluziile ei concordă într-un tot cu spiritul Sfintei Scripturi.

Sf. Vasile îi dezaprobă acestuia metoda de interpretare scripturară, combătând în același timp pe cei care în interpretarea sa folosesc din plin imaginația vrând cu tot dinadinsul să acomodeze textul ei scopurilor lor.<sup>24</sup> Sf. Grigore Teologul, de asemenea, dezaprobă interpretarea alegorică pe care o consideră potrivită doar pentru „*tâlcuitorii de vise*”.<sup>25</sup>

Sf. Ioan Gură de Aur avea să fie numit, referitor la această problemă, „*antipodul lui Origen și părintele exegezei creștine*”<sup>26</sup>, cu toate că este adeptul școlii exegetice, evitând pe cât posibil atât interpretarea alegorică pură, cât și exagerările interpretării istorico-literare. El nu separă cele două aspecte ale textului biblic: prima dată stabilește sensul literal, apoi unde este necesar descoperă cu multă prudență sensul tipic, spiritual sau simbolic. În Omilia A XIII-a la Geneză el arată că, precum pietrele prețioase au valoare nu în volum, ci în frumusețea și compoziția lor, tot așa și analiza celor mai mici cuvinte oferă interpretului informații deosebit de valoroase.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> I.G Coman, *Patrologia*, București, 1956, p. 133.

<sup>24</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a 9-a despre cele pământești*, P.G. XXIX, 188.

<sup>25</sup> C. Cornilescu, *Sfintii Trei Ierarhi, interpreti...*, în „*Studii Teologice*”, An CCVIII, nr. 1-2, 1976, p. 90.

<sup>26</sup> *Ibidem*

<sup>27</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Hexaimeron*, 1,5, P.G. 29,13.

În general, observăm că pentru Sfintii Trei ierarhi textele biblice nu se limitează la o interpretare pur teoretică, ci aplică principiile lor de viață morală și socială de toate zilele. În numele principiilor biblice ei condamnă vicii și nedreptăți și învată iubirea și apropierea dintre oameni. Cu alte cuvinte, pentru Sfintii Trei Ierarhi **Scriptura înseamnă în primul rând viață duhovnicească**, pe care marii dascălii ai lumii vor să o propage între membrii comunității umane, de unde și valoarea sufletească a Sfintei Scripturi. Fiind scrisă sub inspirația Sfântului Duh, ea este fără greșală și prin aceasta devine normativă pentru viața religioasă și morală a credincioșilor. În opera Sfintilor Trei Ierarhi folosul duhovnicesc al Scripturii poate fi raportat la două dimensiuni.

Prima este cea a vieții religioase. Credinciosul desprinde din textul biblic învățătura că obiectul credinței sale este o ființă rațională, atotputernică, care este persoană și Tată iubitor. În ceea ce privește lumea – fiind lucrarea mâinilor lui Dumnezeu – ca atare, „foarte bună” (cf. Facere 1,31) vâdeste o armonie de nedescris, iar pentru om, așa cum se exprima Sf. Vasile cel Mare, este „scoală și loc de educație sufletească”.<sup>28</sup>

Cea de-a doua dimensiune este cea a vieții morale, Scriptura fiind „cartea iubirii de Dumnezeu și aproapele”<sup>29</sup>, ea promovează o înaltă conștiință morală și virtutea sub diferite forme.<sup>30</sup> În ea găsim mai ales chipul luminos al eroilor virtuții care pot fi exemplu pentru cei ce o citesc. Sf. Vasile cel Mare spune referitor la această dimensiune: „Un drum foarte important pentru aflarea datoriei este și studiul Scripturilor inspirate, pentru că în ele se cuprind și relatările despre faptele și viețile bărbatilor fericiți care, ca niste icoane vii, bine plăcute lui Dumnezeu, stau înaintea oamenilor pentru a imita faptele lor bune. Astfel, orice om are în ceea ce simte nedesăvârșit, găsește medicamentul nimerit pentru boală ca într-un spital comun dacă se consacră urmării lor”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Vezi Veniamin Micle, *op. cit.* 295.

<sup>29</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, 14,6, P.G. 29, 265.

<sup>30</sup> C. Cornilescu, *Sf. Vasile cel Mare, interpret...*, în „Ortodoxia”, An CCCII, nr. 2, 1980, p. 319.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 320.



Observăm din această succintă prezentare că învățătura Sfinților Trei ierarhi referitoare la Sfânta Scriptură este mereu actuală și ne îndeamnă pe de-o parte a lectura textele biblice, iar pe de alta de a aplica în viața duhovnicească.

### Concluzii

Prin opera lor exegetică, și nu numai, Sf. Trei Ierarhi rămân repere evidente pentru posteritate întrucât la ei întâlnim două laturi care se îmbină foarte bine, spiritualitatea și cultura. Între cele două elemente în gândirea și practica Sf. Trei Ierarhi există o simbioză desăvârșită, căci aceste elemente se completează reciproc. Sub alt aspect opera lor ține cont și de cultura vremii lor. Astfel, dacă facem câte o scurtă referire la fiecare dintre acești Sfinți Părinți vom constata această realitate. De pildă Sf. Vasile cel Mare dă un adevărat program de studii al literaturii eline cu îndemnul de a lua ceea ce este bun de acolo. În Omilia către tineri el evidențiază această realitate îndemnând și la studiul literaturii eline cu scopul de a avea foloase intelectuale. Din acest punct de vedere Etienne Gilson consideră această omilie un „adevărat program de studiu al literaturii eline”.<sup>32</sup>

La rândul său Sf. Grigorie de Nazianz era un așa mare admirator al culturii eline încât în tinerețe i s-a făcut propunerea să rămână profesor de elocvență la școala ateniană. Așa după cum arăta E. Fleury, în persoana și opera Sf. Grigorie Teologul raporturile dintre elenism și creștinism au atins cel mai înalt grad de armonie la care s-a putut ajunge până la sfârșitul secolului al IV-lea.<sup>33</sup>

<sup>a</sup>i Sf. Ioan Gură de Aur a avut înclinații deosebite spre cultura elină chiar dacă unii cercetători<sup>34</sup> au afirmat că nu a pretuit cultura antică. Cu toate că Părintele antiohian era de origine siriană, totuși el avea să scrie în cea mai clasică limbă greacă, chiar arătând că în tinerețe s-a împărtășit cu „râvnă și sârguință” de cultura elină.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, 2-e Ed. Paris, Payot, 1952, p. 65.

<sup>33</sup> E. Fleury, *Hellenisme et christianisme. Saint Gregorie de Nazianze et son temps*, Paris, Beauchesne, 1930, p. 90, 156.

<sup>34</sup> cf. St. Bezdechi, *Sf. Ioan Gură de Aur și Platon*, Sibiu, 1945, p. 65.

<sup>35</sup> Arhid. Prof. dr. Constantin Voicu, *Sfinții Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în „Altarul Banatului”, an V, (1994), nr. 7-9, p. 26. În privința Sf. Trei Ierarhi a se vedea același autor : *Sfinții Trei Ierarhi*, în „Telegraful Român”, 1968, nr. 5-6; „Mitropolia Ardealului”, 1977, nr. 7-8, p. 499-504; *Sf. Trei Ierarhi și cultura*, în „Legea Românească”, 1994, nr. 1, „Credința Ortodoxă”, 1994, nr. 1, p. 7-15.

Prin toate aceste preocupări comune Sf. Trei Ierarhi au lăsat o operă unitară din care răzbate mesajul spiritualității și trăirii duhovnicești. În această privință Scriptura pe care au interpretat-o cu o deosebită acuratețe nu a însemnat pentru ei numai teorie, ci în primul rând trăire. La fel și cei preocupați de studiul Sf. Scripturi și de fapt toți credincioșii sunt chemați în a urma pilda Sf. Trei Ierarhi. Prin citirea Scripturii nu trebuie să ne împlinim setea cunoașterii numai, ci trebuie să transpunem în viață mesajul biblic. Pentru a împlini ambele resturi trebuie să avem în vedere rugăciunea Sf. Ioan Gură de Aur care ne învață să medităm la valorile eterne ale Sf. Scripturi: „Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, deschide ochii și urechile inimii mele ca să aud cuvintele Tale și să înțeleg și să fac voia Ta Doamne, că nemernic sunt eu pe pământ. Nu ascunde de mine poruncile Tale, ci deschide ochii mei ca să înțeleg măririle din Legea Ta, căci către Tine nădăjduiesc, Dumnezeule meu, că Tu îmi vei lumina inima”.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Sf. Ioan Gură de Aur , *Fragment la Ieremia*, P.G. 64, col. 963-964.

Mircea Cricovean

## Învățătura despre Sfânta Euharistie în omiliile hrisostomice

### *Abstract*

*During the ceremony of the Holy Eucharist, the priest and the entire congregation receive the Holy Body and Blood of our Lord Saviour and God Jesus Christ. Himself. Among all the Holy Mysteries that bestow the unseen gift of God upon people, Saint John Golden Mouth considered the Eucharist Mass of major importance. The Bread and Wine, at the Holy Mass, become the Body and Blood of our Lord Jesus Christ. The priest or the bishop must be extremely aware when giving these feared Mysteries to people. The Holy Eucharist is performed in both ways. Saint John Golden Mouth preferred death rather than being careless regarding the person to whom he gave these revered and untarnished Mysteries. The Holy Eucharist makes possible the work of God's gift in our lives. The ones who receive the Body of Christ become like Him and therefore, in their turns, they are requested to show love towards their neighbour.*

### **Consideratii preliminare**

Sfânta Euharistie este taina tainelor. În jurul acesteia, celelalte sfinte taine gravitează. Cel care celebrează Sfânta Euharistie este însuși Hristos. Prin rugăciunile și mâinile episcopului sau ale preotului, El este Cel care

se aduce pe Sine ca jertfă<sup>1</sup>. În viața Bisericii și a credincioșilor, Sfânta Liturghie trebuie să-și aibă poziția privilegiată deoarece darurile euharistice se prefac în Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos<sup>2</sup>.

Preot în Antiohia și mai apoi ca patriarh al Constantinopolului, Sfântul Ioan Gură de Aur a îndemnat, tot timpul, în cuvântările sale turma binecredincioasă spre petrecerea vieții în curățenie morală ca aceasta să se unească, la vremea cuvenită, cu Hristos, izvorul învierii noastre.

În cele ce vor urma, vom încerca să conturăm concepția euharistică a Sfântului Ioan Gură de Aur potrivit omiliilor sale la Sfânta Evanghelie după Matei<sup>3</sup> pe care le-a susținut în fața credincioșilor săi în vremea cât a fost preot în Antiohia.

### I. Instituirea Sfintei Taine a Euharistiei

Sfânta Taină a Euharistiei a fost instituită de Domnul Hristos la Cina cea de Taină.

Dacă Hristos a Săvârșit Cina cea de Taină atunci nici Sfânta Liturghie care se oficiază de episcop sau preot nu este săvârșită de om ci de Dumnezeu<sup>4</sup>.

Nu există nici o deosebire între Cina cea de Taină și Sfânta Liturghie. Cina cea de Taină o putem numi ca prima Sfântă Liturghie pe care domnul a săvârșit-o în prezența Sfinților Apostoli. Sfânta Liturghie este o continuare a Cinei de Taină. Altarul pe care se jertfesc darurile euharistice reprezintă „masa aceea de la Cina cea de Taină, întru nimic mai prejos.”<sup>5</sup> Nu suntem îndreptățiți să credem, că Hristos a fost

<sup>1</sup> Pr.prof.Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1965, p.520.

<sup>2</sup> Diac.prof.Nicolae Balca, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator*, în

„Studii Teologice” nr.7-8/1968, p.498-511; Pr.Magistrand Marius Braniste, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2/1957, p.125-151; Pr.drd. Nicu Dumitrascu, *Unele aspecte eclesiologice în Scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr.2/1994, p.51-59; Ierom.prof.dr. Nicolae Mladin, *Sfântul Ioan Gură de Aur. Despre desăvârșirea creștină*, în „Ortodoxia”, nr.4/1957, p.568-585.

<sup>3</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în Sfântul Ioan Gură de aur, Scrieri, Partea a treia, traducere, introducere, indici și note ale Pr.D.Fecioru, colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB-23), E.I.M.B.O.R., București, 1994, p.12-1006.

<sup>4</sup> Idem, *Omilie L,3*, „PSB”-23, p.582.

<sup>5</sup> Idem, *Omilia LXXXII,5*, „PSB”-23, p.936.

săvârșitorul numai a Cinei celei de Taină iar a Sfintei Liturghii oficiată de către episcop, nu este El. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că dacă a săvârșit Cina cea de Taină, Hristos săvârșeste fiecare Sfântă Liturghie chemându-ne și luând masa cu noi în același foisor unde era El cu ucenicii Lui atunci.<sup>6</sup>

## II. Caracterul hristologic și eclesiologic al Euharistiei

Toate tainele Bisericii își au temei în Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Hristos Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu, potrivit felului în care fiecare credincios va primi darul și va conlucra cu el.

Prin gustarea din darurile euharistice, noi ne unim cu Dumnezeu, în mod evident, căci „Domnul nu s-a multumit numai să Se facă om, să fie pălmuit și junghiat, ci să se unească cu noi; ne-a făcut trup al Lui nu numai prin credință, ci chiar în realitate..... Dacă Dumnezeu a venit la firea noastră, atunci negresit a venit la toți oamenii, iar dacă a venit la toți oamenii, atunci a venit și la fiecare...”<sup>7</sup> Hristos, prin Sfintele Taine, ne dă hrana spre ființă deoarece „El Se uneste cu fiecare din credincioși; pe cei care i-a născut îi hrănește cu trupul Lui; nu-i dă altuia să-i hrănească, ca să te convingi iarăși, și prin aceasta, că a luat trupul tău.”<sup>8</sup> Euharistia este Taina cea mare dar și înfricoșătoare deoarece noi, ne hrănim și ne unim cu Acela de care îngerii se cutremură văzându-L, pe care nici nu îndrăznesc să-l privească fără frică din pricina străfulgerării Lui; ajungem trup și sânge al lui Hristos..... Care păstor hrănește oile sale cu mădulele lui? Dar pentru ce vorbesc de păstor? Sunt mame care după ce au născut dau de multe ori pe copiii lor să fie hrăniți de alte mame. Hristos însă n-a îndurat lucrul acesta, ci Însuși ne hrănește cu propriul Lui sânge și prin toate se uneste strâns cu noi. Uită-te, te rog, s-a născut din ființa noastră”!<sup>10</sup>

Păcatul a adus dezordinea<sup>11</sup> în lume și în ființa noastră. Moartea nu mai are putere asupra noastră deoarece Hristos s-a făcut izvorul vieții și

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.935.

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> Pr. Prof.dr. Ioan G.Coman, *op.cit.*, p.521.

<sup>10</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *op.cit.*, p.935.

<sup>11</sup> Idem, *Omilia VII,6*, „PSB”-23, p.98.

învierii noastre.<sup>12</sup> Pentru ca credinciosii să se poată bucura de această viață duhovnicească trebuie să rămână în Hristos gustând din acel „izvor de foc duhovnicesc”.<sup>13</sup> pe care Domnul l-a pregătit pentru noi. Însă, această împărtășire cu preacuratele Taine nu este posibilă decât prin intermediul Bisericii. Nu numai Taina euharistiei dar și celelalte taine sunt săvârșite de către Biserică avându-se în vedere participarea activă și efectivă la viața liturgică a ecleziei. Sfântul Părinte arată că „acum stă Hristos lângă izvor, nu vorbind cu samarineanca, ci cu tot orasul. (comunitatea n.n.). Dar poate că și acum Hristos vorbește tot numai cu samarineanca. Că nici acum nu-i nimeni lângă El, ci unii numai cu trupurile, iar alții nici cu atât. Totuși Hristos nu pleacă ci rămâne și cere de la noi de băut, nu apă, ci sfîntenie; căci cele sfinte le dă El sfintilor. Nu ne dă apă de izvor, ci sânge viu, care nu-i simbol al morții, ci pricină a vieții”.<sup>14</sup>

Hristos este prezent în Biserică și este mereu în așteptarea noastră. Dacă nu participăm la viața Sa, la viața liturgică a Bisericii este doar vina noastră.<sup>15</sup>

Crucea lui Hristos este fundamentul Bisericii și a Euharistiei care curge din jertfa Mântuitorului.<sup>16</sup> Euharistia nu poate să fie separată de Cruce deoarece crucea „este capul tuturor bunăților”<sup>17</sup> avându-se în vedere faptul că, Dumnezeu n-a crutat pe Fiul Său pentru mântuirea slugilor sale înstrăinate de El.<sup>18</sup> Pentru a ajunge la desăvârșire, credinciosul nu trebuie să se despartă de Biserică. Prin gustarea din Trupul și Sângele Domnului, prin auzirea și citirea Sfintei Scripturi, prin înfăptuirea milosteniei, prin ascultarea predicii creștinul biruiește patimile care au ca scop îndepărtarea de viața autentic creștinească.<sup>19</sup> Aceasta deoarece, dacă Euharistia este o slujbă de mulțumire (Matei 26,26; (Marcu 14,22), (Luca 22,19) (Icor. 11,24) a întregului popor, atunci și fiecare credincios

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> *Ibidem*

<sup>15</sup> Idem, *Omilia XXII,6*

<sup>16</sup> Pr.drd.Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic și cel pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „SR” nr.9-10/1968, p.706-721.

<sup>17</sup> Idem, *Omilia L,3*, „PSB”-23, p.583.

<sup>18</sup> *Ibidem*

<sup>19</sup> Idem, *Omilia IV,7*, „PSB”-23, p.58.

trebuie „să strălucească nu numai prin cele ce a luat de la Dumnezeu, ci și prin cele ce aduce el lui Dumnezeu”.<sup>20</sup>

### III. Săvârșitorul și primitorii Sfintei Taine a Euharistiei

Asa după cum am menționat, Sfântul Părinte consideră că singurul săvârșitor al Tainei Euharistice este Mântuitorul Hristos. Este Acelasi care a săvârșit și Cina cea de Taină. Cu toate acestea, chiar omul (preotul, episcopul) a fost ridicat la o cinste deosebită prin săvârșirea Sfintei Euharistii, în numele lui Hristos.

Preotul, însă, este doar un „administrator” al Tainei. Această cinste nu o au nici îngerii. Iată ce spune Sfântul Părinte „După cum atunci când te botezi nu te botează preotul, ci Dumnezeu este Cel care-ți ține capul cu putere nevăzută, și nici înger, nici arhanghel, nici altcineva nu îndrăznește să se apropie și să te atingă, tot așa și acum, când Dumnezeu ne naște prin baia botezului, darul este numai al Lui. Nu vezi că aici pe pământ cei care înfiază pe cineva nu îngăduie ca slugile lor să facă acte de înfiere, ci ei însisi se duc la tribunal? Tot așa și Dumnezeu n-a îngăduit ca îngerii să ne facă acest dar, când El însusi este de față... ..Să auzim, dar, și preoți și credincioși de ce au fost învredniciți. Să auzim și să ne cutremurăm”.<sup>21</sup>

Credincioșii prin preot aduc mulțumire lui Hristos. Domnul este Cel care primește darurile și Cel care le împarte. Hristos este „Cel care se frânge și se împarte, Cel ce se sfârâmă și nu se desparte”. Sfânta Euharistie nu o socotim doar ca pe Taina Tainelor. Ea este și jertfa cea adevărată euharistică. Este o actualizare a jertfei de pe Golgota. Sfântul Părinte, spune că Hristos se jertfeste în Sfânta Euharistie pentru noi. Domnul „S-a dat pe El însusi jertfă.”<sup>22</sup>

### IV. Semnele văzute ale tainei euharistice

Credincioșii participă la Taina Euharistiei, învrednicindu-se de daruri mai presus de fire. Dar, ei pot accede spre înțelegerea tainei prin rugăciunile ce le rostesc împreună cu preotul, prin viața lor curată, prin mărturisirea

---

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> *Idem, Omilia L, 3, „PSB”-23, p.582-583.*

<sup>22</sup> *Ibidem, p.583.*

credinței. Materia jertfei euharistice este pâinea și vinul care apoi va deveni Trupul și Sângele Mântuitorului. Este o întâlnire, în jertfa euharistică, a naturalului cu supra-naturalul. Sfântul Părinte ne îndeamnă „să nu ne uităm numai la materia ce ne stă înaintea ochilor, ci să avem în minte permanent cuvintele Domnului. Cuvântul Lui nu înșală niciodată, pe când simțurile ne înșală ușor. Cuvântul Lui n-a fost niciodată dezmințit, pe când simțurile noastre de foarte multe ori gresesc. Când cuvântul Lui spune: „Acesta este trupul Meu”, să ascultăm și să credem și să vedem trupul Lui cu ochii sufletului. Hristos nu ne-a dat nouă ceva material, ci în lucrurile materiale, toate sunt duhovnicești”.<sup>23</sup>

Făcând o comparație între Taina Euharistică și Botez, Sfântul Părinte arată că și „botezul se face printr-un lucru material -apa-, dar se săvârșește ceva duhovnicesc-nasterea și reînnoirea. Dacă ai fi fost fără de trup, ti-ar fi dat daruri netrupești; dar pentru că sufletul este împletit cu trupul ti-a dat cele spirituale în cele materiale”.<sup>24</sup> Între forma exterioară și harul conferit prin rugăciune în cadrul Sfintei Taine există o legătură firească. Este o întâlnire a realității divine cu realitatea umană. Euharistia este calea ce duce spre cer. Omul nu poate să-l vadă pe Dumnezeu cu ochii trupești.

Dar, în Sfânta Euharistie omul, alcătuit din trup și suflet, se întâlnește, în mod real, cu Hristos. Sfântul Părinte se întreabă: „Câți oameni nu spun azi: As fi voit să-I văd chipul Lui, statura Lui, încăltăminte Lui”. Iată Îl vezi, te atingi de El, Îl mănânci! dorești să-I vezi hainele Lui?” Ioan Hrisostom asigură pe cel care împărtășește că Hristos „se dă pe El însuși tie nu numai să-L vezi, ci chiar să te atingi de El, să-L mănânci, să-L primești înăuntrul tău. Nimeni să nu se apropie cu scârbă, nimeni să nu se apropie cu pași sovăitori. Toti să fim înflăcărați, toti să fim cu sufletele clocotitoare, toti să fim cu mintile treze. Dacă iudeii mâncau cu zel pastele stând în picioare, cu încăltăminte în picioare și cu toiagele în mâini, cu mult mai mult noi trebuie să fim veghetori. Ei trebuiau să meargă în Palestina; tu însă trebuie să mergi în cer.”<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Idem, *Omilia LXXXII, 4*, „PSB”-53, p.934:24.

<sup>24</sup> *Ibidem*

<sup>25</sup> *Ibidem*



Cel care face posibilă vederea și gustarea din Trupul lui Hristos este Duhul Sfânt care sfinteste darurile euharistice. Duhul Sfânt care transformă pâinea și vinul- materia Tainei- în însuși cinstitul Trup și Sfântul Sânge al Domnului nostru Iisus Hristos. Sfântul Părinte a susținut cu atâta credință realitatea prefacerii, „încât apusenii l-au numit «Doctor Eucharistiae»”<sup>26</sup> Prin rugăciunea preotului darurile euharistice devin „pline de Sfântul Duh”.<sup>27</sup> Epicleza este momentul culminant al Sfintei euharistii. Apoi, după prefacere, Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului se ia spre mâncare de către preot și pe urmă de către poporul cel bincredincios.

Preotul este cel care împarte Sfintele Daruri credinciosilor. Sfântul Părinte îndeamnă așa:., să nu te faci și tu vinovat de trupul și sângele lui Hristos! Iudeii au junghiat prea-sfântul trup, dar tu îi primești într-un suflet murdar, după ce ai primit atâtea binefaceri. Domnul nu s-a multumit numai să Se facă om, să fie pălmuit și junghiat, ci să Se și unească cu noi; ne-a făcut trup al Lui nu numai prin credință, ci chiar în realitate. Decât cine trebuie să fie mai curat cel ce se împărtășește cu această jertfă? Nu trebuie să fie, oare, mai curată decât raza soarelui mâna celui care taie acest trup, gura care se umple de focul cel duhovnicesc, limba care se înroșește cu sângele cel prea înfricosător? Gândește-te la cinstea cu care ai fost cinstit! Gândește-te la ce fel de masă iei parte! Ne hrănim și ne unim cu Acela de care îngerii se cutremură văzându-L, pe Care nici nu îndrăznesc să-L privească fără frică din pricina străfulgerării Lui; ajungem trup și sânge al lui Hristos.”<sup>28</sup>

## V. Pregătirea preotului și a credinciosilor pentru Sfânta Împărtășanie

Pentru a putea să-l primim pe Hristos în fiinta noastră, este nevoie să facem o serioasă pregătire spiritual-morală, și fizică. Sfântul Ioan Gură de aur nu pune mai puțin pret pe curăția trupească dar trebuie, în primul

<sup>26</sup> Arhid.prof.univ.dr. Constantin Voicu, preot conf.univ.dr. Nicu Dumitrascu, *Patrologie. Manual pentru Seminarile teologice*, Editura I.B.M.B.O.R., Bucuresti, 2004, p.178.

<sup>27</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia 43*, „PSC”-23, p.584.

<sup>28</sup> Idem, *Omilia LXXXII, 5*, „PSB”-23, p.934-935.

rând, să avem grijă de curăția sufletească. Sfântul Părinte nu ne oprește să ne curățim și să spălăm „mâinile sau gura”<sup>29</sup> dar, întâi de toate să vă spălați așa cum se cuvine, nu numai cu apă, ci, în loc de apă, cu virtute”.<sup>30</sup> Aceasta, având în vedere faptul că „gura se murdărește cu defăimări, blasfemii, ocări, cuvinte pline de mânie, cuvinte de rusine, râs și glume. Dacă te stii că nu rostesti nici una din acestea, nici nu esti murdărit cu această murdărie, îndrăznește de vino la biserică; dar dacă te-ai întinat de nenumărate ori cu aceste pete, pentru ce te ostenesti degeaba clătindu-ti limba cu apă, dar purtând pe ea această murdărie vătămătoare și ucigătoare?”<sup>31</sup> Înaintea lui Hristos noi trebuie să punem curat atât trupul cât și sufletul, ca El să ne ridice pe noi cei de jos”.<sup>32</sup>

Curăția sufletească trebuie să fie făcută fără nici o urmă de viclesug. Abia apoi ne putem apropia de Sfintele Taine. Altfel, ne asemănăm cu Irod și dacă îndrăznim să ne apropiem de înfricosătoarele Taine fără frică și fără pregătirea necesară devenim tirani mai nelegiuți decât Irod.<sup>33</sup> Trupul lui Hristos nu se poate uni decât cu un suflet curat. Sfântul Părinte ne asigură că Trupul lui Hristos de pe altar n-are nevoie de acoperăminte pretioase, ci de suflet curat... Dumnezeu n-are nevoie de vase de aur, ci de suflete de aur”.<sup>34</sup> Cei care se apropie de Sfânta Împărtășanie trebuie să se lepede de toată grija cea lumească.<sup>35</sup> Nu ne putem apropia decât cu cugetul curat de darurile euharistice.<sup>36</sup> Dacă ne vom apropia de Sfintele Taine cu o viață murdară, vom atrage asupra noastră pedeapsa<sup>37</sup> lui Dumnezeu. Iar această pedeapsă va fi însoțită de moarte, întrucât necurăția spune Sfântul Hrisostom, ucide.<sup>38</sup> Împărtășania făcută cu nevrednicie atrage după ea osânda.<sup>39</sup> Prin urmare, preotul ca „administrator” al Sfintei

<sup>29</sup> Idem, *Omilia LI,4*, „PSB”-23, p.595.

<sup>30</sup> *Ibidem*

<sup>31</sup> *Ibidem*

<sup>32</sup> *Ibidem,6*, p.596.

<sup>33</sup> Idem. *Omilia VII,5*, „PSB”-23, p.97.

<sup>34</sup> Idem, *Omilia L,3*, „PSB”-23, p.584.

<sup>35</sup> Idem, *Omilia XXXIX,4*, „PSB”-23, p.479.

<sup>36</sup> Idem, *Omilia L,3*, „PSB”-23, p.583.

<sup>37</sup> Idem, *Omilia XII,4*, „PSB”-23, p.150.

<sup>38</sup> Idem, *Omilia LXXXII,6*, „PSB”-23, p.936.

<sup>39</sup> *Ibidem*

Taine are o mare răspundere. Este cel mai bine să lăsăm cuvintele Sfântului Părinte să evedentieze Înalta misiune a preotiei în privinta aceasta. Iată ce spune, preotul din Antiohia: „Vezi, dar, ca tu, care împărtășești cu sfințele taine, să nu mâinii pe stăpân dacă nu cureți trupul acesta! Vezi să nu-i dai sabie în loc de hrană! Dacă un om nevrednic vine din nestiință să se împărtășească, opreste-l, nu te teme! Teme-te de Dumnezeu, nu de om. Dacă te temi de om, vei fi dispretuit de om. Dar dacă te temi de Dumnezeu, vei fi respectat și de om”.<sup>40</sup>

Sfântul Ioan, în calitatea sa de slujitor al Tainelor lui Dumnezeu, consideră că mai degrabă se va despărți de sufletul său decât să împărtășească cu Sângele lui Hristos pe unul care este vădit că este nevrednic de dumnezeiestile Taine.<sup>41</sup> Preotul nu are nici o vină dacă va împărtăși cumva, fără să cunoască, pe vreun creștin nevrednic cu Sfintele Taine. Dar, asigură preotul din Antiohia, peste veacuri, pe toți slujitorii Domnului că: „dacă vom îndrepta pe cei pe care-i cunoaștem, Dumnezeu ni-i va face cunoscuți repede și pe ei cei care nu-i cunoaștem. Dar dacă îngăduim să se împărtășească cei pe care-i cunoaștem că sunt păcătoși, pentru ce să ne mai facă Dumnezeu cunoscuți pe cei pe care nu-i cunoaștem? Nu spun cuvintele acestea ca să oprim de la împărtășanie pe oameni, nici ca să-i alungăm din biserică, ci ca să-i aducem la Sfânta Împărtășanie după ce s-au îndreptat, ca să ne dăm silința să-i îndreptăm. Așa vom face îndurător și pe Dumnezeu și vom găsi mulți oameni care să se împărtășească cu vrednicie și vom primi și mare răsplată și pentru râvna noastră și pentru grija ce o purtăm de alții, pe care facă Dumnezeu ca noi toți să o dobândim...”.<sup>42</sup>

## VI. Foloasele Sfintei Euharistii

Dacă vor fi îndeplinite condițiile pentru primirea Sfintelor Daruri, atunci acestea ne vor folosi ca merinde pentru viața vesnică, spune Sfântul Părinte.<sup>43</sup> Sfintele taine primindu-le, credincioșii, se vor face lucrătoare

<sup>40</sup> *Ibidem*, p.937.

<sup>41</sup> *Ibidem*

<sup>42</sup> *Ibidem*

<sup>43</sup> *Idem, Omilia LIII,5, „PSB”-23, p.619.*

spre mântuirea acestora. Dacă Hristos s-a identificat cu săracii, cu bolnavii, atunci credinciosii care s-au unit cu Hristos prin Sfintele Taine sunt îndemnați să fie milostivi față de cei care sunt dezmosteniti ai vieții. Sfântul Părinte, invită mădularele lui Hristos, pe cei care reprezintă Trupul Domnului să fie implicați activ și eficient în viața socială a Bisericii.<sup>44</sup>

După Sfânta Liturghie din Biserică unde slujim și aducem mulțumire Domnului pentru toate, plecăm spre slujirea și spre mângâierea aproapelui. Sfântul Părinte ne îndeamnă „Să plecăm și noi de aici spre mâinile săracilor. Munte al Măslinilor este locul unde sunt săracii. Multimea de săraci sunt măslini săditi în casa lui Dumnezeu, care picură untdelemnul de care avem nevoie dincolo, pe tărâmul celălalt, untdelemnul pe care l-au avut cele cinci fecioare înțelepte, pe când celelalte fecioare, pentru că nu l-au luat de aici, au pierit. Acest untdelemn să-l luăm când intrăm aici în biserică, ca să întâmpinăm pe Mire cu candelile aprinse. Acest untdelemn să-l luăm și când iesim de aici. Nici un om cu inimă de piatră să nu se apropie de Sfintele Taine, nici unul care-i crud și nemilos, nici unul care-i cu totul necurat”<sup>45</sup>

### Concluzii

Sfânta Euharistie este Taina cea mare a Bisericii unde Hristos Domnul este prezent realmente sub chipul pâinii și al vinului liturgic. Este adevărat că Sfântul Ioan Gură de Aur nu este singurul Părinte din Răsărit care propovăduiește realismul euharistic deoarece și alți Sfinți Părinți au accentuat prezenta reală a Mântuitorului în Sfânta Euharistie, a unirii elementului natural cu cel supranatural.<sup>46</sup> Dar, preotul antiohian „l-a ridicat la rangul de mare principiu dogmatic și misionar, acordându-i un rol de prim ordin în activitatea sa pastorală și ecumenică”<sup>47</sup>

La Cina cea de Taină Mântuitorul Iisus Hristos săvârșește prima euharistie. Această Euharistie săvârșită în prezenta Sfinților Săi Apostoli

<sup>44</sup> Preot dr. Mircea Cricovean, *Proprietatea în gândirea patristică*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timisoarei, 2005, p.116.

<sup>45</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII,5*, „PSB”-2, p.936.

<sup>46</sup> Preot prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura I.B.M.B.O.R., Bucuresti, 2005, p.325.

<sup>47</sup> Preot prof.dr.Ioan G.Coman, *op.cit.*, p.534.

face posibilă săvârșirea Sfintei Euharistii în Biserică până la Sfârșitul veacurilor (Luca22,19), care nu se deosebeste întru nimic de Cina cea de Taină. Toate evenimentele din viața Mântuitorului exprimă „o realitate care se prelungește pe plan spiritual în noi, prin starea de jertfă și înviere a lui Hristos înălțat pe scaunul slavei cerești”.<sup>48</sup> Mântuitorul nostru, prin jertfa pe Cruce a eliberat neamul omenesc din păcatul înrobitor al neascultării. Păstrându-și firea dumnezeiască, Domnul ia asupra sa firea umană pentru a o restaura. Noi ne unim realmente cu Hristos în Sfânta Euharistie, îl mâncăm. Menționăm faptul că la Cina Domnului noi nu consumăm divinitatea sa ci trupul euharistic, dătător de viață.<sup>49</sup>

În funcție de pregătirea noastră moral-spirituală înfricosătoarele Taine, dacă vom fi nepregătiti le vom consuma spre osânda vesnică, iar, dacă vom constientiza importanta mesei euharistice printr-o pregătire religio-morală ireprosabilă, acestea vor deschide, în fața noastră, usile raiului.

---

<sup>48</sup> Preot prof.dr. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p.325.

<sup>49</sup> Preot prof.dr. Ioan G.Coman, *op.cit.*, p.528.

Lucian Farcasiu

## Teologia imnografică a Praznicului Schimbării la Fată a lui Hristos

### *Abstract*

*Although the Transfiguration of Jesus Christ occurred before the Resurrection, the Orthodox believers celebrate this moment on August, 6<sup>th</sup>. The following study tries to evaluate the historical evolution of this feast and to analyze from a theological perspective, the liturgical texts of the feast, explaining in great detail the unfolding of this event in Our Saviour's life and its significance for the spiritual life of the Christians.*

### **I. Consideratii preliminare. Date istorice privitoare la Praznicul Schimbării Domnului la Fată în Răsărit**

Ziua de 6 August este închinată pomenirii Schimbării la Fată a Mântuitorului Hristos<sup>1</sup> (Ἡ μεταμορφωσις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, Transfiguratio Domini nostri Jesu Christi). Sărbătoarea, după denumirea slavonă mai este numită în popor *Preobreenia* sau *Probojenia*.

---

<sup>1</sup> Minunea a avut loc pe Muntele Taborului, în fata sfintilor Apostoli, Petru Ioan si Iacov (a se vedea relatările scripturistice în acest sens: matei 17, 1-9; Marcu 9, 2-9; Luca 9, 28-36; a se vedea comparativ si II Petru 1, 16-18);

Deși cronologic, în ordinea desfășurării iconomiei mântuirii neamului omenesc și a cronologiei vieții lui Hristos Domnul, Schimbarea la Fată a avut loc înaintea Sfintelor Patimi și a Învierii Sale din morți, creștinătatea ortodoxă comemorează în chip epifanic momentul acesta al strălucirii slavei dumnezeiești a lui Hristos în luna August, în ziua de 6, întru pomenirea zilei de târnosire a două Biserici pe muntele Taborului, munte pe care a avut loc Schimbarea la Fată a Domnului<sup>2</sup>. Se pare că sărbătoarea a fost la început aniversarea anuală (εγκοινωνία) a sfintirii primeia dintre aceste două Biserici, Biserică zidită în sec. IV de Sfânta Elena, mama Sfântului Împărat Constantin cel Mare, pe muntele Taborului. Asadar originea acestei sărbători este puțin mai târzie decât a celorlalte Praznice Împărătești, coborând spre prima jumătate a secolului V. Din această perioadă avem primele cuvântări festive în cinstea ei. Prima dintre ele este aceea a patriarhului Proclu al Constantinopolului<sup>3</sup>, urmată de cele ale Sântului Chiril al Alexandriei<sup>4</sup> și a papei Leon cel Mare<sup>5</sup>. Sărbătoarea este prezentă într-un calendar liturgic local din Ierusalim, din sec. VII, iar în sinaxarele constantinopolitane ea apare menționată la începutul sec.

---

<sup>2</sup> În Biserica Romano-Catolică, Schimbarea la fată a Domnului este prăznuită în apropierea Sfintelor Patimi. Aceasta, din dorința respectării cu fidelitate a cronologiei vieții Mântuitorului. Vezi despre aceasta Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica Generală*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002 pp. 137-138; vezi și Alexander Schmemmann, *Introducere în Teologia liturgică*, Editura Sophia, București, 2002, p. 182;

<sup>3</sup> *Cuvânt la Schimbarea la Fată a Domnului*, în P.G., t. LXV, col 763-772; Patriarhul Proclu comentează în acest cuvânt al său la Praznicul Schimbării Domnului la Fată, cuvântul Mântuitorului din Sfânta Evanghelie: „Adevărat zic vouă că sunt unii aici care nu vor gusta moarta până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere” (Marcu 9,1), zicând că Domnul „...nu vorbește despre a doua Sa venire în slavă, ci de Schimbarea la Fată pe munte, prin care Hristos a arătat ucenicilor Săi ceva din slava Regalității Sale Dumnezeiești negrăite” (citată în *Joie de la Transfiguration d’après le Peres d’Orient*, textes presentes par Dom Michel Conne, Editions Abbaye de Bellafontaine, 1985 p. 83). Privitor la același text scripturistic, Sfântul Efreem Sirul, zice în același sens: „Bărbații despre care a zis că nu vor gusta moarta până ce nu vor vedea chipul venirii Lui, sunt acștia pe care luându-i, i-a suit în munte și le-a arătat lor cum va să vină în ziua cea din urmă întru slava Domnului Său, și cu trupul Său omenesc” (Sfântul Efreem Sirul, *Cuvinte și învățături*, vol. 2 Bunavestire Bacău, 1998, p. 45)

<sup>4</sup> *Cuvânt la Schimbarea la Fată*, P.G., t. LXXVII, col 1009-1016;

<sup>5</sup> *Sermo I*, în P.L., t. LIV, col 308;

VIII<sup>6</sup>. Din acest secol datează și o minunată predică a Sfântului Andrei Criteanul la acest Praznic<sup>7</sup>. Cu toate că unii liturgisti socotesc că Praznicul acesta ar fi fost „instituit” abia în sec. X, de către Împăratul Leon Înteleptul, suntem convinși că sărbătoarea era generalizată în tot Răsăritul deja din sec. VIII, când Sfântul Ioan Damaschinul și Sfântul Cosma de Maiuma, compun deja imne pentru rânduiala ei liturgică. Secolul X, prin împăratul Leon cel Întelept aduce doar generalizarea oficială a sărbătorii ce deja exista mai dinainte, dar care nu era pretutindeni prăznuită, din motive de pietate, pentru că ea cădea în Postul Adormirii Maicii Domnului, și astfel se considera în unele locuri că prăznuirea ei ar fi putut genera întreruperea ascezei din vremea acestui post.

După unii liturgisti Praznicul acesta ar fi înlocuit o veche sărbătoare păgână a zeitei Diana<sup>8</sup>. Rânduiala liturgică a Praznicului prevede ca să fie binecuvântată în această zi pârga de struguri<sup>9</sup>, obicei foarte vechi menționat încă din timpul Sinodului Trulan, prin canonul 28<sup>10</sup>. În Biserica Rusiei în această zi se face pomenirea generală a morților și mai ales a eroilor căzuți pentru apărarea patriei<sup>11</sup>.

În Biserica Armeană, Praznicul Schimbării Domnului la Fată se bucură de o deosebită solemnitate liturgică, și pentru acest motiv, atunci când cade într-una din zilele de rând de peste săptămână, prăznuirea ei se amână pentru duminica viitoare, iar în ajun se posteste<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> A se vedea în acest sens Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *op. cit.*, p. 138;

<sup>7</sup> *Cuvânt la Schimbarea la Fată a Domnului*, în P.G., t. XCVII, col. 931-958;

<sup>8</sup> A se vedea în acest sens F. Cabrol, *Les fetes chretiennes*, în *Dictionnaire d'Arheologie chretiene et de Liturgie*, editat de F.Cabrol, H. Leclercq și H.Marrou, Paris, 1903, vol V, col. 1415;

<sup>9</sup> A se vedea *Rugăciunea la gustarea strugurilor în ziua de 6 August*, în *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 359;

<sup>10</sup> „De vreme ce am aflat, că în felurite Biserici, ... se aduc struguri la altar...-am chibzuit împreună ca...aducerea strugurilor să fie socotită ca o pârgă, și preotii binecuvântând-o osebuit (aparte) să o dea celor ce o cer pe aceasta, spre mulțumire dăătorului rodurilor prin care trupurile noastre cresc și se hrănesc după orânduirea bisericească...” (textul canonului 28 al Sinodului Trulan, la Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe-note și comentarii*-, 1992, p 121). Textul acestui canon, face desigur referire la practica aducerii pârgii de struguri la 6 August;

<sup>11</sup> A se vedea în acest sens Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *op. cit.*, p. 138;

<sup>12</sup> Vezi la Grigore Pletosu, *Dezvoltarea istorică a anului bisericesc. Sărbătoarea Schimbării la Fată*, în „Revista Teologică”, 1909, nr. 6-7, p. 312;



## II. Descrierea liturgică a evenimentului Schimbării lui Hristos la Fată

Textele liturgice ale Praznicului, foarte bogate în conținut și foarte adânci în semnificația lor teologică explicitează în chip amănunțit desfășurarea acestui eveniment din viața Mântuitorului și semnificația sa pentru viața duhovnicească a credincioșilor.

Cea mai bogată descriere a momentului Schimbării la Fată ne oferă una din stihirile Litiei, de la Vecernia cea Mare: "Cel ce este lumina mai înainte de soare, Hristos, trupește pe pământ vietuind și mai înainte de cruce toate cele ce erau din înfricosătoarea rânduilă săvârșindu-le cu dumnezeiască cuviință, astăzi în muntele Taborului cu taină, după chipul Treimii le-a arătat. Că pe trei ucenici alesi: pe Petru, pe Iacov și pe Ioan, împreună cu Sine luându-i deosebi (de-o parte-n.n.), S-a schimbat la fată înaintea lor, arătând bună podoaba frumuseții chipului celui dintâi, dar nu în chip desăvârșit. <sup>3</sup>i încă întărindu-i pe dânsii și totodată ferindu-i, ca nu cumva prin vederea aceea să-si piardă viața, le-a arătat atât cât puteau ochii lor trupește să îndure<sup>13</sup>. Pe cei mai mari dintre proroci, pe Moise și pe Ilie, i-a adus să mărturisească fără împotrivire Dumnezeirea Lui<sup>14</sup>; că

<sup>13</sup> Sfântul Grigorie Palama arată privitor la Lumina dumnezeiască pe care Apostolii au văzut-o strălucind pe fata lui Hristos că „această Lumină fiind necreată nu se poate vedea sensibil, ci vederea acestei Lumini dumnezeiești este o vedere duhovnicească” (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viata și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Editura Scripta, București 1993, p. 198

<sup>14</sup> Sfintii Părinți ai Bisericii arată mai multe pricini pentru care Domnul a adus alături de Sine pe Tabor și pe Moise și Ilie. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur, zice: „Pentru că unii spuneau că El este Ilie, alții că este Ieremia, iar alții unul dintre profetii cei din vechime, Hristos aduce pe corifeii profetilor, ca ucenicii să vadă și prin aceasta, deosebirea dintre rob și Stăpân...”; O altă pricină ar fi fost aceea că „iudeii Îl învinuiau mereu pe Domnul că este un călcător de lege și-L socoteau hulitor pentru că-si atribuia o slavă ce nu I se cuvenea, anume slava Tatălui...; de aceea Hristos, ca să arate că amândouă aceste învinuiri sunt pornite din invidie... aduce alături de Sine pe acești doi oameni ai Vechiului Testament, carea u strălucit în una și în alta: Într-adevăr Moise a dat Legea...; Moise nu s-ar fi uitat la Hristos cu bucurie dacă ar fi fost un călcător de Lege, cum socoteau ei...; iar Ilie era un mare apărător al Slavei lui Dumnezeu; Ilie n-ar fi fost alături de El și nu ar fi ascultat de El dacă Hristos ar fi fost potrivnic Lui Dumnezeu, dacă s-ar fi numit pe Sine Dumnezeu, fără ca să fie ceea ce spune că este... Altă pricină ar fi ca să afle ucenicii că are stăpânire asupra vieții și a morții... De aceea aduce pe Muntele Taborului și pe Moise care murise și pe Ilie, care nu murise”; altă pricină ar fi, ca să mângâie pe Petru și pe ucenici, care se înfricoseră

El este raza cea adevărată a ființei părintești, Cel ce stăpânește peste cei vii și peste cei morți. Pentru aceasta, și nor ca un cort i-a acoperit pe ei<sup>15</sup>. Iar glasul Tatălui de sus din nor a glăsuțit, mărturisind: Acesta este Cel pe care L-am născut fără stricăciune din pântecul mai înainte de Luceafăr, Fiul Meu cel iubit, pe Care L-am trimis să măntuiască pe cei ce se botează în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt și mărturisesc cu credință că nedespărțită este stăpânia dumnezeirii; pe Acesta să-L ascultați. Deci Tu, Însuți, Iubitorule de oameni, Hristoase Dumnezeule, luminează-ne și pe noi, cu lumina slavei Tale celei neapropiate, și ne arată vrednici mosteni ai Împărăției Tale celei fără de sfârșit, ca un preabun”<sup>16</sup>. Textul acesta, în afara faptului că redă cu destul de multă fidelitate conținutul relatărilor scripturistice privitoare la acest moment din viața Mântuitorului Hristos (Matei 17,1-9; Marcu 9, 2-9; Luca 9, 28-36), subliniază principalele idei teologice pe care iconografia rânduielilor liturgice ale praznicului le dezvoltă în conținutul său.

- *Întelesul pedagogic al Praznicului Schimbării la Fată al lui Hristos*

Schimbarea la Fată a Mântuitorului și arătarea slavei Sale Dumnezeiești s-a făcut în primul rând spre întărirea în credință a apostolilor Săi și spre încredințarea lor despre Dumnezeirea Sa. Tocmai de aceea, potrivit relatările Sfintilor Evangheliști, minunea aceasta are loc

de Patimile Domnului și să le dea curaj: „Hristos nu i-a încurajat pe ucenicii Săi numai prin cuvintele spuse de Moise și Ilie, ci și prin virtutea acestor bărbați...a adus înaintea ucenicilor pe acești bărbați care și-au pus viața în primejdie de nenumărate ori pentru poruncile lui Dumnezeu și pentru poporul încredințat lor...” (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Matei*, Scrieri-partea a III-a, trad Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori bisericești”, vol. 23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 646;

<sup>15</sup> Arhimandritul Sofronie Saharov arată că, asemeni unui om care urcând pe un munte, dacă intră într-un nor luminos, acesta nefiind altceva decât Lumina și suflarea Duhului Sfânt, Care cu venirea Sa cea dumnezeiască și de nesuferit a răpit pe Apostoli în lumea Luminii celei nezidite, netrecătoare, neapuse, neschimbate, netărmurite, cea mai presus de ceruri, a tăiat de la ei simțirea chipurilor trecătoare ale acestei lumi, în așa măsură încât și pe Hristos de acum ei nu-L mai vedeau după trup” (Arhimandritul Sofronie, *Nasterea întru Împărăția cea neclătită*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, p. 276

<sup>16</sup> *Minea pe August*, ziua 6, Vecernia Mare, la Litie, stihira 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p.7;

înaintea Patimilor și morții Mântuitorului pe Cruce, moment în care Apostolii puteau să pună la îndoială puterea și slava Sa Dumnezeiască. Tocmai de aceea, Hristos anticipează adevărarea Dumnezeirii Sale, arătând în chip desăvârșit în minunea Învierii Sale din morți, prin Schimbarea Sa la Fată, ce mărturiseste Dumnezeirea Lui. Despre acest fapt, textul liturgic explică în chip lămurit:” De fată ( la Schimbarea la Fată a Domnului-n.n.) era Petru cu Iacov și cu Ioan, ca unii ce aveau să fie împreună cu Tine și în vremea vânzării Tale. Pentru ca, văzând minunile Tale să nu se înfricoșeze de patimile Tale...”<sup>17</sup>.<sup>a</sup> Condacul Praznicului, dă mărturie în același sens:” În munte Te-ai Schimbat la Fată, și pe cât au putut ucenicii Tăi au văzut slava Ta, Hristoase Dumnezeule, pentru ca, atunci când Te vor vedea răstignit, să înțeleagă patima Ta cea de bunăvoie, și să propovăduiască lumii că Tu esti cu adevărat raza Tatălui”<sup>18</sup>, adică Dumnezeu din Dumnezeirea cea Una.

### **III. Teologia Praznicului Schimbării la Fată a Domnului.**

*1 Hristos-Dumnezeu Întrupat. Strălucirea slavei Sale Dumnezeiești în Tabor.*

*a. Firea divino-umană a lui Hristos.*

Hristos descoperă întregă firea Sa Dumnezeiască prin minunea schimbării Sale la fată. Arătarea slavei Sale Dumnezeiești, Îl descoperă pe Hristos ca Dumnezeu Întrupat, pentru mântuirea lumii:” Văzutu-Te-au în Tabor Moise și Ilie, din Fecioară pruncă Dumnezeu Întrupat, pentru mântuirea oamenilor”<sup>19</sup>. Hristos, Cel ce stă pe muntele Taborului cu trupul, strălucind de slava Dumnezeirii, arată acum faptul că în Persoana Sa, firea Dumnezeiască și firea Omenească stau în unire. Dau mărturie despre acest adevăr mai multe texte din slujbele Praznicului. Asa de pildă:”Dumnezeu desăvârșit fiind, Om desăvârșit S-a făcut cu toată Dumnezeirea amestecând unirea în fata Sa. Pe Acesta în două fiinte L-au văzut Moise și Ilie în muntele Taborului”<sup>20</sup>. Sfântul Grigore Palama în *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, arată că lumina de pe fata

<sup>17</sup> *Idem*, Vecernia Mare, la Doamne strigat-am, stihira 1, p.72;

<sup>18</sup> *Idem*, Utrenia, Condac, p.82;

<sup>19</sup> *Idem*, Vecernia mică, Stihovna, la Slavă...<sup>a</sup>i acum..., p.71;

<sup>20</sup> *Idem*, Utrenia, Canoanele, Canonul II, Cântarea a 3-a, tropar 4, p. 79;

lui Hristos pe Tabor descoperă întregă, Dumnezeirea lui Hristos: „<sup>3</sup>i a strălucit, zice, fata Lui ca soarele, iar vesmintele Lui s-au făcut albe ca lumina” (Matei 17,2). Prin aceasta le-a arătat că El este Dumnezeu. „Cel ce se îmbracă cu lumina ca și cu o haină” (Ps. 102,2), cum spune psalmul”<sup>21</sup>

### *b. Deofiintimea Fiului cu Tatăl*

Deofiintimea Fiului cu Tatăl este subliniată în chip deosebit în textul liturgic al Praznicului. Aceasta deoarece, minunea aceasta n-ar fi fost cu putință dacă Hristos n-ar fi fost deofiintă cu Tatăl, părtaş din vesnicie cu El. Textul liturgic, în foarte multe părți ale sale mărturiseste identitatea Tatălui cu Fiul, identitate ce decurge din deofiintimea Persoanelor Dumnezeiesti. Auzim astfel în Canonul Praznicului:” Cuvintele vietii grăind despre dumnezeiasca Împărțitie Hristos către ucenici, a zis: Pe Tatăl să cunoașteți în Mine, ca Unul care strălucește cu lumină neapropiată...”<sup>22</sup>. Părintele Dumitru Stăniloae arăta privitor la subzistenta și manifestarea aceleiași Fiinte în treimea persoanelor dumnezeiesti că „Numai existând în trei persoane, aceste trei persoane sunt dumnezeiesti, pentru că au o valoare și o relație între ele care le face demne și capabile de iubirea absolută. <sup>3</sup>i sunt așa, pentru că sunt așa de prezente una în alta, încât în fiecare e văzut Dumnezeu întreg, nefiind deci trei Dumnezei”<sup>23</sup>.

## *2.Natura luminii lui Hristos de pe Tabor.*

### *a. Hristos-Lumină din Lumina Sfintei Treimi.*

Textele liturgice ne înfățișează faptul că la Schimbarea la Fată pe Tabor, fata lui Hristos strălucea asemeni soarelui: „Fulgerul fetei Tale cel mai tare decât vederea omenească”<sup>24</sup>. Strălucirea fetei lui Hristos în Tabor este legată de natura Sa Dumnezeiască. Zice textul: ”Cel ce mai înainte de veci esti Dumnezeu Cuvântul, Care Te îmbraci cu lumina ca și

<sup>21</sup> Sfântul Grigore Palama, *Cuvânt pentru cei ce se linistesc cu evlavie*, în *Filocalia*, vol VII, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 289;

<sup>22</sup> *Mineiul pe August*, Utrenia, Canonul I, Cântarea 1, tropar 2, p. 78;

<sup>23</sup> Pr. Acad. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 26;

<sup>24</sup> *Mineiul pe August*, ziua 6, Utrenia, Canonul II, Cântarea a 8-a, tropar 2, p. 34;

cu o haină, schimbându-Te la față înaintea ucenicilor Tăi, ai strălucit mai mult decât soarele...”<sup>25</sup>. Lumina lui Hristos este de altfel, revărsarea peste El a luminii Sfintei Treimi, după cum ne încredințează Luminânda Praznicului: „Cuvinte Cel ce esti lumină neschimbată a Tatălui luminii Celui nenăscut, în lumina Ta, arătată astăzi în Tabor, am văzut Lumină pe Tatăl, Lumină pe Duhul, care aduce la lumină toată făptura”<sup>26</sup>. Sfântul Maxim Mărturisitorul numeste lumina în care a apărut Hristos pe Tabor „simbol prin care a descoperit dumnezeirea mai presus de minte...iar vesmântul Său alb ca zăpada, simbol al celui ce poartă puterea Ratiunii creatoare”<sup>27</sup>. Lumina strălucitoare în chip orbitor de pe Tabor „albul strălucitor al vesmintelor Domnului, norul luminos care-l învâluie pe Iisus iar pe apostoli îi face să se arunce la pământ de teamă, sunt tot atâtea manifestări ale prezentei Duhului, semne ale bunăvoinței Tatălui în Fiul Său Cel Preaiubit”<sup>28</sup>

#### *b. Natura luminii taborice*

Cât privește natura luminii de pe Tabor în care a fost văzut Hristos, textul liturgic zice că: ”Foc fără materie a fost văzut nearzând materia trupului, precum Te-ai arătat...”<sup>29</sup>. Lumina treimică ce a strălucit pe chipul omenesc al lui Hristos este nematerială. Cu toate acestea, prin iconomie dumnezeiască, Dumnezeirea lui Hristos încapă întregă în trupul material al Mântuitorului, căci lumina dumnezeiască a lui Hristos, zice textul „n-ars materia trupului Său”. Putem spune astfel că în Tabor „, pentru prima

<sup>25</sup> *Idem*, Utrenia, la Laude, Stihira 2, p. 86; Tâlcuind semnificatia vesmintelor luminoase ale Domnului în momentul Schibării Sale la Fată, Sfântul Maxim Mărturisitorul zice că „, Iar modul afirmativ (de cunoastere a lui Dumnezeu-n.n.) se împarte în cel bazat pe lucrare, pe pronie și pe judecată. Cel bazat pe lucrare, care prin frumusețea și măreția făpturilor dă stirea că Dumnezeu este Creatorul tuturor, e simbolizat de vesmintele strălucitoare ale Domnului, pe care Cuvântul le-a arătat cu anticipatie în făpturile văzute” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în col. “Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 80, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 125-126)

<sup>26</sup> *Idem*, Utrenia, Luminânda

<sup>27</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, ed. cit, pp. 125-126;

<sup>28</sup> Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 26;

<sup>29</sup> *Mineial pe August*, Utrenia, Canonul II, Cântarea a 4-a, tropar 4, p.80;

dată se dă pe fată...însăși Dumnezeirea ascunsă în trup a Logosului”<sup>30</sup>. Întelegem în acest sens că „lumina taborică este manifestarea inteligibilă a slavei dumnezeiesti. Din punct de vedere gnoseologic...această lumină este, ca și celelalte energii (lucrări) divine, dumnezeiască și îndumnezeitoare, distinctă, dar inseparabilă de fiinta lui Dumnezeu”<sup>31</sup>. Sfântul Simeon Noul Teolog, zice despre această Lumină dumnezeiască arătată în Tabor: „...Asadar, acest foc dumnezeiesc ce fel de foc socotesti că este? Oare unul văzut, creat sau sensibil? Nicidecum, căci esti inițiat în taina unui astfel de foc și ști bine că acesta e necreat, nevăzut, neînceput și nematerial, cu totul neschimbabil și de asemenea necircumsctis, de neatins, nemuritor, necuprins cu totul, în afara tuturor făpturilor celor materiale și imateriale, văzute și nevăzute, trupesti și netrupesti, pământesti și ceresti, fiind în afara tuturor acestora prin fire, prin ființă și prin putere...”<sup>32</sup>

Vederea Luminii necreate pe Tabor este tot una cu vederea Împărăției lui Dumnezeu. Sfântul Grigore Palama zice în acest sens că „aici El (Hristos-n.n.) numeste Lumina propriei Sale Schimbări la Fată, Slava Tatălui și a Împărăției Sale”<sup>33</sup>. Asadar „Împărăția lui Dumnezeu este de fapt Lumina necreată, care reprezintă hrana fiintelor ceresti, substanta bunătăților ce au să fie, Împărăția enipostatică. Participarea la această Lumină înseamnă participarea la Împărăția lui Dumnezeu”<sup>34</sup>

### *3. Îndumnezeirea firii umane, ca finalitate a lucrării răscumpărătoare a lui Hristos, arătată la Schimbarea Domnului la Fată.*

Arătarea luminii lui Hristos în muntele Taborului, mărturiseste despre luminarea întregului neam omenesc prin Întruparea lui Hristos și lucrarea

<sup>30</sup> Arhimandritul Benedict Ghius, *Taina Răscumpărării în innografia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 113;

<sup>31</sup> Pr. lect. univ. dr. Nicolae Mosoiu, *Taina prezentei lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a părintelui profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralele, Brașov, 2000, p. 198;

<sup>32</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole*, Scrieri-parte a III-a, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 183

<sup>33</sup> Sfântul Grigore Palama, *Omilia 34, 3*, în Elines Pateres tis Ekkliisios, vol 10, Tessaloniki, p. 358, citat la Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul*, trad. prof. Paul Bălan, Editura Bunavestire, Bacău, 2000, p. 336

<sup>34</sup> Mitropolitul Hierotheos, *op. cit.*, p. 336

Sa în lume. Auzim de pildă în slujba zilei: „Cel ce cu lumina Ta ai sfințit toată lumea în muntele Taborului Te-ai schimbat la față, Bunule, arătând ucenicilor Tăi puterea Ta, că mântuiești lumea din călcarea poruncii...”<sup>35</sup>. Strălucirea Dumnezeirii lui Hristos în Tabor devine astfel chipul și arătarea mai dinainte a mântuirii și luminării lumii prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Arhimandritul Sofronie Saharov, arată în sensul acesta că Hristos: „a arătat în trupul nostru dumnezeiasca desăvârșire, lăsându-ne un chip pe care multi proroci și drepti au dorit să-l vadă și pe care noi acum suntem datori să-l înfăptuim fiecare în viața proprie, pentru ca prin asemănarea noastră cu Hristos după chipul vieții pământești să devenim asemănători Lui și după chipul ființării celei dumnezeiești...Potrivit învățăturii Părintilor, omul tocmai în măsura asemănării lui cu Dumnezeu, Cel ce S-a arătat în trup va deveni asemenea lui Dumnezeu în Ființarea Lui cea vesnică”<sup>36</sup>

Deși mântuirea lumii se desăvârșește în Patimile, Moartea și Învierea Domnului din morți, începutul mântuirii și întrevederea ei se poate simți încă de la întruparea lui Hristos. Prin Întruparea Sa, Hristos își asumă firea omenească cea căzută prin păcatul neascultării lui Adam, pentru ca astfel să o schimbe dinlăuntru, să o lumineze și să o înnoiască. Tocmai în sensul acesta, putem înțelege Întruparea lui Hristos ca început al lucrării de mântuire. Unul dintre textele iconografice ale Praznicului Schimbării la Față surprinde această dimensiune: „În Adam îmbrăcându-te tot, Hristoase, firea cea înnegrită de demult, schimbând-o ai luminat-o, cu schimbarea chipului Tău, Dumnezeu ai făcut-o”<sup>37</sup>. Întreaga activitate pământească a lui Hristos, de la Năstere, până la Moartea și Învierea Sa din morți nu-i altceva decât realizarea lucrării răscumpărătoare a lui Hristos.<sup>38</sup> Schimbarea la față a Domnului poate fi privită în această perspectivă ca luminare și mântuire a omului din robia păcatului și a neascultării celor dintâi oameni. Zice textul liturgic: „Astăzi Hristos în Muntele Taborului a schimbat firea lui Adam, luminând-o în chip de negriț, cu dumnezeiască lucrare”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Mineiul pe August*, Vecernia Mare, la Litie, stihira 1, pp.74 – 75;

<sup>36</sup> Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea-Experiența Vieții Vesnice*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 193

<sup>37</sup> *Idem*, Utrenia, Canonul I, Cântarea a 3-a, tropar 2, p. 79;

<sup>38</sup> *Idem*, Vecernia mică, Stihovna, stihira 1, p. 71;

4. *Schimbarea noastră lăuntrică pentru învrednicirea de lumina slavei lui Hristos*

Praznicul Schimbării Domnului la Fată este și praznicul luminării și înnoirii noastre, fiind provocați, îndemnați înspre aceasta de multe din alcătuirile liturgice ale zilei: „Veniti să ne suim în muntele Domnului și în casa Dumnezeului nostru și să vedem slava Schimbării lui la Fată, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, și în lumină să luăm lumină. <sup>39</sup>și înălțați făcându-ne cu Duhul, să lăudăm Treimea cea întocmai de o ființă în veci”<sup>39</sup>. Textul acesta ascunde o mare profunzime. În primul rând ne îndeamnă la a ne sui în muntele Domnului, pentru vederea dumnezeiestii slave. Îndemnul acesta la suire în muntele Domnului desemnează apropierea de Dumnezeu prin suirea pe calea virtutii, pe scara bunei făptuiri. Pentru a ne învrednici de vederea luminii dumnezeiesti trebuie ca noi însine să devenim lumină, stând în lumina faptelor celor bune. În sensul acesta, Arhimandritul Sofronie Saharov, arată că „Lumina necreată nu este obiectul unei cercetări abstracte, ci ea tine existential, de experiența, de trăirea, de interiorizarea acestei lumini prin împlinirea poruncilor dumnezeiesti”<sup>40</sup>.

5. *Schimbarea la Fată a lui Hristos- ca prefigurare a arătării slavei celei de-a doua veniri a Lui și a evenimentelor legate de aceasta*

Minunea Schimbării la Fată a Domnului este văzută de imnograful sfânt ca prototip al arătării celei de-a doua veniri întru slavă a lui Hristos: „Ca să arăți lămurit a doua pogorâre a Ta, cea de negrăit și ca să Te faci văzut ca Dumnezeu Preaînalt, ai strălucit în chip de negrăit în Tabor...”<sup>41</sup>. De altfel, în măreția privelistii Schimbării la Fată a Domnului se ascunde

<sup>39</sup> *Idem*, Vecernia mare, la Litie, Slava..., p. 75;

<sup>40</sup> Arhimandritul Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, Editura Adonai Izvoarele Spiritualității Ortodoxe, București, 1995, p. 92

<sup>41</sup> *Idem*, Utrenia, Canonul II, Cântarea a 2-a, Tropar 2, p. 86. Comparând lumina fetei lui Hristos de pe Tabor cu lumina în care El va străluci în Împărăția veacului viitor, Părintele Dumitru Stăniloae notează: „Lumina care va iradia din Hristos în veacul viitor, umplându-i pe toți de lumină sau făcându-i pe toți lumină, nu va anula trupurile, dar lumina, în care se văd, face să nu se mai simtă spațiul...Lumina învinge spațiul fără să desființeze persoanele ce se comunică prin lumină” (Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos- lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 207);



imaginea celei de-a doua venire a Sale, pentru a face judecată lumii acesteia. În Tabor, Hristos se arată Stăpân al viilor și al mortilor, căci vorbește deopotrivă cu Apostolii și cu Moise și Ilie, deși acestia trecuseră demult „din latura celor vii”. Despre aceasta mărturiseste și textul liturgic, zicând: „...vorbind împreună cu Moise și cu Ilie, Hristos a arătat că stăpânește peste cei vii și peste cei morți...”<sup>42</sup>.

A doua venire a lui Hristos va aduce schimbarea întregului neam omenesc, trecerea din dimensiunea vieții acesteia, în cea a vieții vesnice. Schimbarea la Fată a Domnului în Tabor descoperă nu numai slava Dumnezeiască cu care Hristos se va arăta la sfârșitul veacurilor, ci și evenimentele legate de ea. Dintre acestea, textul imnografic evidentiază schimbarea firii umane la venirea Domnului, îmbrăcarea „trupurilor stricătioase, întru nestrucătioare”. Zice textul: „Schimbarea omenească ce va să fie la a doua și înfricosătoarea Ta venire, cu slavă arătând-o, Mântuitorule, în muntele Taborului Te-ai schimbat la fată...”<sup>43</sup>. Panayotis Nellas arată că „...o dată cu învierea finală a trupurilor pe care o va aduce la a doua Venire a Lui, Hristos va aduce și transformarea universului ca „pământ nou”. Atunci ...nestrucătioasă se va arăta bună-cuviința cratiei, pentru că va primi trupuri nestrucătioase, și ea se va schimba la chip întru mai bine. <sup>4</sup>i cerul și pământul și întreaga creație se va strămuta la nestrucătioare împreună cu trupurile noastre”<sup>44</sup>.

#### 6. Participarea întregului cosmos la Dumnezeirea Mântuitorului

La evenimentul Schimbării Domnului la Fată participă deopotrivă oamenii (Apostolii Petru, Iacov și Ioan, Moise și Ilie, adică cei vii și cei morți), natura înconjurătoare, și în sens mai larg, întreg cosmosul. Referințele la bucuria și participatia întregului cosmos la acest eveniment al revelării slavei Dumnezeiești nu sunt singulare în textul liturgic al Praznicului: „Mai înainte de Crucea Ta, Doamne, muntele s-a asemănat cerului, și norul ca un cort s-a întins, schimbându-Te Tu la Fată și mărturisit fiind de Tatăl...”<sup>45</sup>. Pe Tabor Hristos poate fi contemplat ca Dumnezeu și

<sup>42</sup> *Mineiul pe August*, Vecernia Mare, la Doamne strigat-am, Stihira 3, p. 72;

<sup>43</sup> *Idem*, Utrenia, Sedealna I, p. 77;

<sup>44</sup> Panayotis Nellas, *Omul-animat îndumnezeit-perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 103 ;

<sup>45</sup> *Mineiul pe August*, Vecernia Mare, la Doamne strigat-am, Stihira 1, pp. 71-72;

Om. Tocmai de aceea momentul acesta reuneste în tresăltare de bucurie, cerul dimpreună cu pământul, căci „...îngerii slujeau cu frică și cu cutremur, cerurile s-au spăimântat, pământul s-a cutremurat, văzând pe pământ pe Domnul slavei”<sup>46</sup>.

### *7. Schimbarea la Fată- chip al desăvârșirii Legii celei noi a harului*

Hristos este văzut la Schimbarea la Fată înconjurat de Moise și Ilie, proorocii Legii Vechi, care prin mesajul lor profetic au vestit și au propovăduit venirea lui Hristos și desăvârșirea Legii:” Iată, Mântuitorul Hristos, au strigat Moise și Ilie către ucenicii cei alesi în sfântul munte al Taborului; pe Acesta L-am vestit de demult că este Dumnezeu”<sup>47</sup>. Moise și Ilie de o parte și de alta a Mântuitorului, stau mărturie asupra faptului că „întunerecul Legii Vechi”, căruia ei au slujit, vestindu-L pe Hristos ca Mântuitor a trecut, și că toate sunt luminate și desăvârșite de către El, că prin El a venit lumii, Legea cea Nouă, a harului. Zice imnograful: „Trecut-a umbra Legii cea neputincioasă, și a venit arătat Hristos adevărul, a grăit în Tabor Moise, văzând Dumnezeirea Ta”<sup>48</sup>.

### *8. Sinteza teologiei Praznicului Schimbării la Fată a lui Hristos. Troparul.*

Troparul fiecărui Praznic Împărătesc sintetizează în chip minunat întreaga teologie pe care Praznicul o dezvoltă și ne-o propune spre întrupare. Troparul Praznicului Schimbării la Fată a Domnului, zice: ”Schimbatu-Te-ai la Fată în munte, Hristoase Dumnezeule, arătând ucenicilor Tăi slava Ta, pe cât li se putea. Strălucească și nouă păcătoșilor lumina Ta cea pururea fiitoare pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Dătătorule de lumină, slavă tie”<sup>49</sup>. Aflăm în acest tropar mărturisit încă de la început faptul că Schimbarea la Fată a Domnului pe muntele Taborului a avut loc tocmai pentru a arăta Dumnezeiasca slavă a lui Hristos și spre încredințarea despre aceasta a Apostolilor Săi. Slava aceasta a Dumnezeirii

<sup>46</sup> *Idem*, Vecernia Mare, la Doamne strigat-am, Slavă...<sup>a</sup>i acum..., p. 73;

<sup>47</sup> *Idem*, Utrenia, Canonul I, Cântarea a 5-a, tropar 3, p. 80;

<sup>48</sup> *Idem*, Utrenia, Canonul II, Cântarea a 4-a, tropar 3, p. 8.;

<sup>49</sup> *Idem*, Vecernia mică, Troparul, p. 71;

s-a revelat însã Apostolilor nu întregã, în toatã plenitudinea Sa, ci atât cât le era lor cu putintã ca sã vadã si sã înțeleagã cu ochii mintii. Pornind de la aceastã luminã a Dumnezeirii pe care Apostolii au vãzut-o în Tabor, noi cei ce prãznuim Dumnezeiasca schimbare a fetei lui Hristos, cerem sã ne „strãlucescã si nouã pãcãtosilor, lumina...cea pururea fiitoare, pentru rugãciunile Nãscãtoarei de Dumnezeu...”. Cerem de fapt sã fiintãm, sã existãm, sã fim învredniciti în Împãrãtia cea cereascã unde toare-si au fiintã din Fiinta Dumnezeiascã si stau aici în si din lumina Fiintei Dumnezeiesti. În sensul acesta si cerem ajutorul si mijlocirea Maicii Domnului care mult poate pentru „îmblânzirea Stãpânului” înspre „cãstigarea celor ce ne sunt de folos pentru mãntuirea sufletelor noastre”.<sup>a</sup>i suntem încredintati cã vom fi fãcuti pãrtasi Împãrãtiei vesnicelor bunãtãti, unde toate si totul devine slavã adusã Treimii si împãrtãsirea noastrã de aceastã slavã. Tocmai de aceea, încheiem troparul, doxologind si zicând:”Dãtãtorule de luminã, Slavã tie”.

Filip-George Albu

## Principii ale propovăduirii apostolice

### ***Abstract***

*The confession of the holly teachings comprised in the sacred revelation, discovered for Church and preserved by it, must be passed on by the ones whom it had been entrusted with all conviction, so that the finality of teaching activity of Church to be optimum.*

*Before the provocations of nowadays world the sermon has to find again its persuasive and spiritual strength. In this way it can be determined some principles worthy of consideration from the speeches of the Holly Apostles and from their valuation concerning the sermon for the nowadays preacher. These principles show the way the cultural realities can be used differently in time and space by Church, so that its today confession to have the same success and finality like the one of the Apostles.*

### **Preliminarii**

Pentru a avea rezultatele scontate, orice actiune umană trebuie să se ghideze după un plan, să respecte niste principii de lucru. Referindu-se la cuvintele si învățăturile Sale, Domnul Iisus Hristos foloseste o comparatie elocventă si ingenios aleasă: „*De aceea, oricine aude aceste*

*cuvinte ale Mele si la îndeplineste asemăna-se-va bărbatului înțelept care a clădit casa lui pe stâncă. A căzut ploaia, au venit râurile mari, au suflat vânturile si au bătut în casa aceea, dar ea n-a căzut, fiindcă era întemeiată pe stâncă. Iar oricine aude aceste cuvinte ale Mele si nu le îndeplineste, asemăna-se-va bărbatului nechibzuit care si-a clădit casa pe nisip. "i a căzut ploaia si au venit râurile mari si au suflat vânturile si au izbit casa aceea, si a căzut. "i căderea ei a fost mare."* (Matei 7, 24-27). Adică, modelarea sau zidirea firii umane, prin cuvintele Evangheliei, se aseamănă, într-un anume fel, cu ridicarea unei case. Dacă casa a avut un fundament trainic si un plan bine întocmit, va rezista în timp oricăror vitregii ale vremii, iar dacă va fi construită la întâmplare, fără a respecta normele tehnice de proiectare, va avea toate sansele să se subzească foarte repede si să se năruie.<sup>1</sup>

Pentru aceasta, propovăduirea învățăturilor sfinte cuprinse în revelația divină, descoperită si păstrată în Biserică, trebuie să fie transmisă de către cei cărora le-a fost încredințată, cu toată convingerea si priceperea, respectând „normele si principiile” cuvântării<sup>2</sup>, pentru ca finalitatea activității învățătoaresti a Bisericii să fie optimă<sup>3</sup>.

O reclamă aceasta si situația de astăzi a Bisericii crestine, confruntată cu *secularizarea*, ce aduce cu sine fenomenul îngrijorător al *descrestinării*, fapt observat cu precădere în creștinismul apusean, dar care se răsfrânge si asupra ortodoxiei, prin *globalizare*. „În fata unei astfel de realități discursul teologic, predica si cateheza trebuie să-si **regăsească** forța persuasivă si duhovnicească”<sup>4</sup>. Cu siguranță că regăsirea acestei forte, presupune din partea preotului-predicator apropierea lui de rădăcinile adânc înfipte în predica Domnului nostru Iisus Hristos<sup>5</sup>, a Sfinților Apostoli<sup>6</sup> si a Sfinților Părinți.

<sup>1</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Introducere în Catehetica Ortodoxă*, Editura Óiöbă, București, 2004, p. 111.

<sup>2</sup> Necesitatea acestor principii si observarea lor de către comunicatori (predicatori), o arată clar toti marii teoreticieni ai „comunicării în masă”.

<sup>3</sup> *Ibidem*

<sup>4</sup> Lect. Dr. Constantin Preda, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Ed. Inst. Bibl. si de Mis. al B. O. R., București, 2005, p.4.

<sup>5</sup> Sfântul Apostol Ioan consemnează în a sa Evanghelie la cap. 13, vers. 13, o remarcă făcută de Domnul Hristos: „, *Voi Mă numiti pe Mine: Învățătorul si Domnul, si bine ziceti,*

În acest sens, din cuvântările Sfintilor Apostoli si din aprecierile acestora asupra prediciei, se pot determina câteva principii, demne de urmat pentru predicatorul de astăzi<sup>7</sup>. Cu siguranță că, cele consemnate în cărțile Noului Testament reprezintă doar o parte infimă a bogăției prediciei apostolice, dar si asa, acestea ne sunt de ajuns în creionarea acelor caracteristici ce au dat propovăduirii apostolice, puterea de a pătrunde în medii diferite si de a reusi răspândirea Bisericii pe o arie asa de mare si într-un timp atât de scurt. Ele arată cum pot fi folosite realitățile culturale, diferite în timp si loc, de către Biserică, astfel încât mărturia de astăzi a ei, să aibe acelasi succes si aceeasi finalitate ca si a acelora.

**I.** Unul din cuvintele grecesti care desemnează Biserica, e *ecclesia*, si acesta derivă de la verbul *ekkaleo*, ce înseamnă „chem pe cineva dintre altii sau îl chem de la o stare la alta”<sup>8</sup>. Iar dacă cel care cheamă e Iisus Hristos, atunci înseamnă că Biserica este „totalitatea celor chemati de Hristos, ca să vietuiască în El”<sup>9</sup> în Împărăția Sa, astfel că, Biserica este concretizarea, încă nedeplină, a Împărăției cerurilor; ea cheamă către această Împărăție si tinde, cu ajutorul Capului ei, să pregătească această lume pentru „cerul si pământul nou” ce va să fie<sup>10</sup>.

Necesitatea propovăduirii decurge din însăși porunca dată de Iisus Hristos apostolilor săi „Mergând, învătați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui si al Fiului si al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte am poruncit vouă...” (Mt. 28, 19-20). Căci dacă lumea a fost

---

*căci sunt*”. În acest sens Părintele Constantin Galeriu a publicat un studiu bogat, pe această temă, intitulat *Mântuitorul Iisus Hristos, Învățătorul nostru suprem*, în revista „Ortodoxia” nr. 1/ 1983, p. 34-61.

<sup>6</sup> Căci „*Slujirea apostolică este modelul slujirii preotesti*”, (după Pr. dr. Sabin Verzan, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit. Introducere, traducere, comentariu si teologie*, EIBMBOR, Bucuresti, 1994, p. 330).

<sup>7</sup> Pr. D. Călugăr, *Principiul hristocentric la Sf. Apostol Pavel*, în „Mitropolia Olteniei”, 6-7/1956, p. 329.

<sup>8</sup> D. Stăniloae, *Biserica în sens de...*, p. 336.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>10</sup> „*Idealul evanghelic al Împărăției lui Dumnezeu nu se poate înfăptui decât prin educație si instructie.*” , la Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Ed. Episc. Ort. Rom. a Aradului, Arad, 1994, p. 254.

creată prin cuvânt, tot prin cuvânt este chemată la mântuire. Iar botezul, observăm că, urmează învățării<sup>11</sup>.

Astfel că, între cele trei dimensiuni de bază ale slujirii bisericești: învățătoarească, sfintitoare și pastorală, cea dintâi are o prioritate cronologică<sup>12</sup>, căci „era firesc ca înainte de botez, spre exemplu, să se desfășoare o activitate învățătoarească, de catehizare, prioritate consfintită în însăși porunca Mântuitorului”<sup>13</sup>. Motivatia acestei priorități o arată Hristos Domnul atunci când afirmă că dobândirea vieții vesnice tine de cunoașterea lui Dumnezeu: „Aceasta este viața vesnică: să Te cunoască pe tine singurul și adevăratul Dumnezeu și Cel pe care L-ai trimis, pe Iisus Hristos” (In. 17, 3). Sf. Ap. Pavel afirmă că „Evanghelia lui Hristos este puterea lui Dumnezeu spre mântuirea a tot celui ce crede” (Rom. 1, 16), deoarece era încredințat că aceasta conține „cuvintele vieții vesnice” (In. 6, 68).

Deci prin propovăduire se mijlocește, în primul rând, cunoașterea lui Dumnezeu, care să transforme viața noastră după chipul arătat de Iisus Hristos în Evanghelia Sa. Observăm, că din acest punct de vedere, propovăduirea are un scop practic.<sup>14</sup>

**II.** De aceea datoria propovăduirii, cu toată priceperea și înțelepciunea, cu toată voința și convingerea, din partea celui chemat și trimis să vestească în lume cuvântul lui Dumnezeu, este descrisă, și dacă nu într-o formă sistematică, de către Sfinții Apostoli în predica lor, consemnată de scrierile Noului Testament.

Între toți apostolii, Sfântul Pavel ocupă un loc deosebit întru îndeplinirea acestei misiuni, motiv pentru care Biserica îl numește „Apostolul neamurilor”. Nu încapе îndoială, că și ceilalți apostoli s-au dovedit buni învățători și educatori printre popoarele vremii. Totuși, despre lucrarea lor de propovăduire stim mai puțin, deoarece mențiunile sau referirile

<sup>11</sup> „Dumnezeu ... a folosit dintru început cuvântul: mai întâi pentru a aduce la existență lumea materială, iar apoi pentru a Se descoperi pe Sine făpturilor rationale”, Pr. lect. Dr. Nicolae Dura, *Propovăduirea și Sfintele Taine*, teză de doctorat, EIBMBOR, București 1998, p. 83.

<sup>12</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Curs de omiletică pentru Facultate*, cap. 2: „Propovăduirea Cuvântului, dimensiune esențială a slujirii preotesti”, p. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> Pr. lect. Dr. Nicolae Dura, *Propovăduirea...*, p. 85

despre ei, sau mai bine spus, despre activitatea lor predicatorială ni s-a păstrat foarte puțin în Noul Testament sau chiar deloc. „Informații despre predica sfintilor apostoli, avem din Cartea Faptele Apostolilor, scrisă de Sfântul Evanghelist Luca. Nu ne-au rămas predici scrise de apostoli, ci doar cuvântări ocazionale, ale sfintilor apostoli Petru, Pavel, Iacob și cea a arhidiaconului „tefan...”<sup>15</sup>

Aceste cuvântări, au fost împărțite, la rândul lor, după conținut, în patru categorii: kerygmatică (cele care conțin mesajul primar, fiind adresate atât iudeilor cât și păgânilor), apologetice (cele care iau parte creștinilor acuzati pe nedrept), bisericești (adresate unui auditoriu deja creștin) și procesuală (F. Ap. 24, 2-8).<sup>16</sup> Se poate deci observa faptul că „Biserica a fost preocupată de la început nu numai de a propovădui Evanghelia la cei nebotezați, (kerygma), dar și de a-i instrui în credință pe catehumeni, (didahia), de a propune învățătura Mântuitorului, într-o **formă sistematică**, celor care deveniseră creștini.”<sup>17</sup>

**III.** În prezentarea acestor principii apostolice, în ceea ce privește activitatea predicatorială, ne-am oprit la o dublă împărțire: principii referitoare **la predică**, și o altă categorie, referitoare **la predicator**. Aceste categorii suportă, cu siguranță, dezvoltări și îmbogățiri, și de altfel nu am avut în intenție și nici nu credem că am fi reușit, să facem o prezentare exhaustivă a lor.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Pr. Prof. dr. Ilie Ivan, *Omiletica Ortodoxă. Repere teoretice, metodice și practice*, Ed. Episc. Argesului și Muscelului, Rm. Vâlcea, 1999, p. 105-106.

<sup>16</sup> Vezi pe larg despre aceasta la Lect. Dr. C-tin Preda, *op. cit.*, p. 5-6. De asemenea, a se vedea Pr. Dumitru Belu, *Predica apostolică*, Mitr. Ard., 1-3/1966, pp. 100-108; Pr. Sabin Verzan, *Predica apostolică*, Glasul Bisericii, nr. 11, București, 1958.

<sup>17</sup> Lect. Dr. C-tin Preda, *op. cit.*, p. 7. Pr. Vasile Gordon arată felul în care se săvârșea propovăduirea pe vremea Apostolilor: „Să ne imaginăm cum se petreceau lucrurile într-o comunitate în care venea pentru prima oară un Apostol: spunea cine este, în numele cui vorbește și, apoi, prezenta pe scurt învățătura evanghelică. Cu alte cuvinte, anunța, vestea ceva, desfășura, adică, o acțiune kerigmatică. Dacă acea comunitate îl accepta, urma o perioadă, mai mare sau mai mică (de la caz la caz) de catehizare. După catehizare cei instruiți erau botezați, participau la Sfânta Liturghie și, aici, ascultau apoi omilia și, alternativ, predica tematică.”, în *Curs de Omiletică*, cap. 4.

<sup>18</sup> Desigur că cea mai bună cunoaștere a predicii Apostolilor, în formă și conținut, este tocmai o lectură permanentă a scrierilor acestora. Adăparea din acest izvor va aduce acel suflu nou predicii de astăzi.



## A. Principii referitoare la predică

### 1. Necesitatea predicii pentru mântuire.

Porunca hristică din Evanghelia după Marcu, cap 16, vers. 15-16: *„Mergeti în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi”* arată mai multe lucruri în același timp. Dintre acestea, cel mai important este arătarea scopului propovăduirii: dobândirea credinței în Hristos, ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat, ce aduce prin moartea și Învierea Sa *înfierea*, la care toți sunt făcuți părtași prin Taina Botezului, etape ce au în vedere, în ultimă instanță mântuirea. Căci „adevărul evanghelic este vestit spre mântuirea oamenilor pentru că credința este sinonimă cu mântuirea (F. Ap. 13, 39)”<sup>19</sup>.

Sfântul Apostol Pavel dezvoltă aceasta, în epistola sa adresată Romanilor, arătând legătura dintre credință, rugăciune, predică și propovăduitor, ca mijloace pentru mântuire: „Căci: *„Oricine va chema numele Domnului se va mântui”*. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? *“i cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? “i cum vor auzi, fără propovăduitor? “i cum vor propovădui, de nu vor fi trimisi? Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos.”* (X, 13-17). Sfântul Apostol Pavel face aici o exegeză a textului biblic al Vechiului Testament, preluat din Ioil, 3, 5: *„i oricine va chema numele Domnului se va izbăvi, căci în muntele Sionului și în Ierusalim va fi mântuirea, precum a zis Domnul; și între cei mântuiți, numai cei ce cheamă pe Domnul.”*, pe care îl aplică la Iisus, prin aceasta arătând că mărturisirea „Iisus este Domnul” este un element esențial în mântuirea omului: (X, 9-10)<sup>20</sup>. Tranzitia aceasta, prin care Iisus este (și El) „Domn”, o lămurește Sf. Apostol Petru, arătând că *„Dumnezeu (însuși) L-a făcut pe acest Iisus Domn și Hristos”* ( F. Ap. 2, 36).

<sup>19</sup> Pr. dr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 329.

<sup>20</sup> Vezi la Carl J. Davies, *The Name and the Way of the Lord, Journal for Study of the New Testament. Supplement Series 129*, Sheffield Academic Press, England-1996, p. 122-131. Același text din Ioil este folosit și de Sf. Ap. Petru în predica acestuia de la Cincizecime (F. Ap. 2, 21) tot în sensul menționat. Vezi Pr. dr. Sabin Verzan, *Faptele Apostolilor (cap. I și 2). Note exegetice*, în „Ortodoxia”, nr. 1/ 1994, p. 28-115.

„tim cã în concepția biblicã pronunțarea unui nume aduce cu sine o prezentã tainicã a persoanei despre care vorbim sau pe care o invocãm. Chemarea numelui Domnului face deci ca El sã fie prezent. Prin aceasta „chemarea” sau „invocarea” Lui devine act de cult, rugãciune. Din cele arãtate mai sus, cuvintele Sfântului Pavel s-ar putea traduce astfel: Cum se poate **chema** numele lui Iisus, în rugãciune, dacã nu se **crede** în El cã este Domn (ca Fiul lui Dumnezeu); si cum sã se creadã în El, dacã nu s-a **auzit** de El, de faptele Lui minunate si mai ales de Înviere Sa; si cum sã se audã, dacã nu va **vorbi** cineva; si cum va putea vorbi cineva de nu va fi **împuternicit spre aceasta** de Dumnezeu (prin chemarea de sus, ce o simte în sufletul sãu si prin trimiterea lui de cãtre Bisericã, prin hirotonie). Numai astfel chemarea numelui Lui duce spre mântuire: *„Cã de vei mãrturisi cu gura ta cã Iisus este Domnul si vei crede în inima ta cã Dumnezeu L-a înviat pe El din morti, te vei mântui. Cãci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mãrturisește spre mântuire.”* (Rom. 10, 9-10). Mântuirea vine deci din credința dobânditã prin nebunia propovãduirii binevoitã (calea bunã aleasã de) Dumnezeu (cf. I Corinteni 1,21).

Cum mãrturiile apostolice referitoare la necesitatea mântuirii sunt foarte numeroase (putem afirma cã nu existã loc în epistolele apostolice în care sã nu se arate aceasta) iar spatiul nu ne permite o astfel de extindere, ne limitãm numai la cele arãtate.

Vom arãta, însã, cã Sfintii Apostoli, constienti fiind de necesitatea propovãduirii pentru mântuire, au transmis aceastã constiințã a lor, sub forma unor comandamente foarte clare, în epistolele zise pastorale.

Sã privim numai înspre cuvintele adresate de Pavel lui Tit, în care-i aratã cum trebuie sã fie cei care vin spre hirotonie: *„fãrã de prihanã, ca un iconom al lui Dumnezeu, ... tinându-se de cuvântul cel credincios al învãtãturii, ca sã fie destoinic si sã îndemne la învãtãtura cea sãnãtoasã si sã mustre pe cei potrivnici* (1, 7-9). Iar învãtãtura cea sãnãtoasã aceasta este: *„harul mântuitor al lui Dumnezeu s-a arãtat tuturor oamenilor, învãtându-ne pe noi sã lepãdãm fãrãdelegea si poftetele lumesti si, în veacul de acum, sã trãim cu înțelepciune, cu dreptate si cu cucernicie; si sã asteptãm fericita nãdejde si arãtarea slavei marelui Dumnezeu si Mântuitorului nostru Hristos Iisus, Care*

*S-a dat pe Sine pentru noi, ca să ne izbăvească de toată fărâdelegea și să-<sup>4</sup>i curătească Lui popor ales, râvnitor de fapte bune. Acestea grăiește, îndeamnă și muștră cu toată tăria.*” (Tit 2, 11-15), sensul real al propovăduirii fiind deci învățătura despre mântuire.<sup>21</sup>

Tot în sensul necesității prediciei, se înscrie și hotărârea Apostolilor de a propune alegerea unor „slujitori la mese-diaconi”, pe care să-i consacre prin „punerea mâinilor-hirotonie”, astfel încât ei, Apostolii, să se îngrijească mai mult de propovăduire (Fapte 6, 2-3), căci erau constienți de faptul că Hristos i-a trimis să binevestească (I Cor. 1, 17), și vor da seama pentru aceasta: „Poruncă mare stă asupra mea. Vai mie dacă nu voi binevesti” (I Cor 9, 16).

Acestea trebuie să le facă și preotul de astăzi, în ascultare față de aceste porunci Apostolești, mai întâi, în virtutea harului primit, prin succesiune apostolică, ca o datorie, iar mai apoi și pentru că făcând aceasta, și pe sine se va mântui și pe cei care-l ascultă (I Tim. 4, 16).

## **2. Obârșia divină a prediciei**

Sfântul Apostol Pavel a recunoscut neîncetat pe Hristos - din punct de vedere al credinței - ca autoritate divină supremă, ca ideal suprem, ca forță supremă. Pentru că numai acel propovăduitor are sigur rezultate, care se sprijină pe o autoritate reală, pe un izvor de putere nesecat, iar acesta este Hristos Domnul. El arată că propovăduirea sa nu stă „în cuvinte convingătoare ale înțelepciunii lumesti, ci în puterea lui Dumnezeu” (I Cor. 2, 4). Una din expresiile pauline<sup>22</sup> frecvente, este „în numele lui Iisus” (I Cor. 5, 4; 1, 10; II Tes. 3, 6; Efes. 5, 20; Col. 3, 17 etc.). Apostolii au convingerea că ei propovăduiesc în numele lui Iisus Hristos, prin aceea că au primit de la El împuternicirea să o facă, când le-a dat poruncă să vestească Evanghelia până la marginile pământului.

Constiința acestei autorități divine e exprimată de Sfântul Pavel la începutul mai multor epistole: „*Pavel, apostol al lui Iisus Hristos, după porunca lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, și a lui Iisus Hristos,*

<sup>21</sup> Pr. S. Verzan, *Epistola Sf. Ap. Pavel către Tit...*, p. 332.

<sup>22</sup> Mitropolit Nicolae Mladin, *Ascetica și mistica paulină*. Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 36-37.

*nădejdea noastră, Lui Timotei, adevărat fiu în credință..”* (I Tim 1, 1-2) sau *„chemat de El apostol, rânduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu..”* (Rom 1, 1) sau *„Pavel, apostol nu de la oameni, nici prin vreun om, ci prin Iisus Hristos și prin Dumnezeu-Tatăl, Care L-a înviat pe El din morți.* (Galateni 1, 1). Prin aceasta este respectat un principiu foarte important și anume acela că, pentru a argumenta sau a susține o anumită afirmație trebuie să aducem recurgem la o autoritate unanim acceptată. Prin aceasta vom da greutate mai mare, în ochii ascultătorilor, spuselor noastre, astfel că mesajul va fi receptat mai bine. În cazul de față, apelul la Domnul Hristos, la Dumnezeu Tatăl sau la harul Sfântului Duh, cu care erau îmbrăcați Apostolii, au dat crezare spuselor lor.

Pentru predicatorul de astăzi acest principiu se aplică întocmai. El este trimisul Bisericii într-un anumit loc, ca să-l facă acolo prezent pe Hristos, să ia „chip” în cei ce cred. <sup>23</sup>tiinta omiletică a dezvoltat acest capitol, vorbind de „două autorități”, una dumnezeiască și alta omenească sau bisericească, în predică prevalând cea dumnezeiască, ce-si găsește expresia ei cea mai autentică în Sfânta Scriptură, dar putând fi utilizate și din cea de-a doua categorie, adică din scrierile unor mari teologi. În acest sens predicatorul trebuie să respecte câteva condiții: argumentele să fie clare, adică să nu mai fie nevoie de alte explicații și *„să se aducă din cuvânt în cuvânt și să nu fie ca rupt ori ciuntit din versetul biblic”*<sup>23</sup>.

### 3. Principiul naturii

Sfântul Apostol Pavel respectă, în activitatea sa, între altele, și *principiul naturii*, mergând de la ușor la mai greu, de la simplu la complex, când zice: *„V-am hrănit cu lapte, nu cu bucate tari, căci nu le puteți suferi”* (I Corinteni 3,2). În chipul acesta respectă, cu multă grijă, fondul apercceptiv al ucenicilor săi, fiind preocupat în a face înțelese oricărui suflet învățăturile creștine, pe care le dă, așa precum scrie în Epistola către Corinteni: *„Dar în Biserică voiesc mai bine să spun cinci cuvinte înțelese, ca să învăț și pe alții (ἐὰν ὁ ἄλλος), decât să spun zece mii de cuvinte în alte limbi”* (I Corinteni 14,19).

<sup>23</sup> Vezi pe larg la George Aramă, *Curs de Omiletică*, ed. II, București, Imprimeriile „Independența”, 1922, p. 71-74.

Pe temeiul acestui principiu, propovăduirea trebuie să se desfășoare tinându-se mereu seama de situația spirituală, morală, intelectuală, socială și fizică a ascultătorilor.<sup>24</sup> De aceea Sfântul Pavel le vorbește într-un fel iudeilor și în alt fel păgânilor, folosind în funcție de circumstanțe argumente potrivite înțelegerii și modului de gândire ale ascultătorilor săi. „În predicile adresate iudeilor se vorbea de: Iisus Hristos, patimile moartea și învierea Lui... (aducându-se) dovezi din Vechiul Testament, în sprijinul tezei că Iisus a fost Mesia cel prezis de prooroci... către păgâni adăugau unele referiri la concepțiile religioase și filozofice care circulau atunci. Lucrul acesta se vede îndeosebi în predica din Areopag.”<sup>25</sup> Lucrul acesta îl atestă însuși modul în care s-a dezvoltat propovăduirea, prin trecerea de la kerygma, la cateheză și apoi la predica.

Preotul zilelor noastre trebuie să aplice și el același principiu, pentru reușita predicii, căci altfel va fi doar un glas ce strigă în pustiu, pentru că va fi neînțeles. Adaptarea predicii la auditor presupune mai multe lucruri. Dintre acestea menționăm: adaptarea limbajului predicii la nivelul intelectual al credincioșilor, abordarea unor teme considerate de maximă importanță pentru o viață creștină autentică într-o epocă a secularizării radicale.

#### 4. Predica e legată de slujbele bisericesti

Cartea Faptele Apostolilor, ne înfățișează clar, modul în care se desfășura cultul în primul veac creștin. „*i stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni.*” (2, 42). Observăm de aici că predica, denumită „învățătura apostolilor” era încadrată în cult. Scrierile apostolice sunt pline de mărturii asemănătoare. Aceasta pentru că între cuvânt și Taină există o legătură foarte strânsă. „Unitatea de nedeșăcut dintre Cuvântul lui Dumnezeu și Sfintele Taine se fundamentează pe Persoana lui Iisus Hristos.”<sup>26</sup> În Iisus Hristos toate cele trei slujiri „sustin” răscumpărarea.

Sfânta Liturghie exprimă relația profundă între Cuvântul lui Dumnezeu și Sfintele Taine, căci în ea cuvântul Evangheliei, citit și apoi interpretat

---

<sup>24</sup> Pr. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976, p. 168.

<sup>25</sup> D. Belu, *op. cit.*, p. 104-105.

<sup>26</sup> Pr. Ilie Ivan, *op. cit.*, p. 67.

celor prezenti, pregătește adunarea credinciosilor pentru împărtășirea din însuși Trupul și Sângele Domnului. datorită acestui fapt „*propovăduirea creștină a căpătat un caracter sacramental*”<sup>27</sup>. Mai mult, potrivit învățăturii Sfinților Părinți, momentul citirii și apoi cel al interpretării, ce actualizează Scriptura, din cadrul Liturghiei catehumenilor, prilejuieste o cuminecare cu Dumnezeu prin Cuvintele Sale. Dar această împărtășire se împlineste abia în împărtășirea cu Cinstitele și Înfricosătoarele lui Hristos Daruri<sup>28</sup>.

Pentru aceasta preotul trebuie să se îngrijească ca la nici o Sfântă Liturghie să nu propovăduiască cuvântul, după Evanghelia zilei, cum la fel e dator a chema pe credinciosi a se împărtăși, apoi, și din potir.

### 5. Continutul predicii apostolice

Cercetătorii au identificat, în cuvântările din Cartea Faptele Apostolilor, structura și conținutul aceluia. Astfel, cuvântarea începe cu „1. un exordiu de circumstanță, care motivează cuvântarea; 2. o trimitere la slujirea publică a Mântuitorului; 3. împrejurările în care a murit (Acesta n. n.); 4. proclamarea solemnă a Învierii Sale; 5. explicarea pe baza Scripturii, a însemnătății Învierii; 6. concluzia, ce cuprinde vestirea iertării păcatelor, oferită celor care acceptă mesajul”<sup>29</sup>.

Activitatea de propovăduire a Apostolilor îmbrățișează toate problemele vieții individuale și sociale. Așa învăță, de exemplu, despre evlavie adevărată, adică despre raportul dintre Dumnezeu și om: „*Căci voia lui Dumnezeu aceasta este: sfântirea voastră...*” (I Tesaloniceni 4,3); despre virtuți: „*Iar roada duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândetea, înfrânarea, curăția...*” (Galateni 5,22-23); „*Omeneste vorbesc, pentru slăbiciunea trupului vostru. Căci precum ati făcut mădularele voastre roabe necurăției și fărădelegii, spre fărădelege, tot așa faceți acum mădularele voastre roabe dreptății, spre sfântire*” (Romani 6,19); despre spiritul comunitarist: „*Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu*

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>28</sup> Pr. Florin Botezan, *Sfânta Liturghie și cunoașterea Sfintei Scripturi*, în „Altarul Reîntregirii”, Alba Iulia, 2005, p. 272.

<sup>29</sup> Apud Lect. Dr. C-tin Preda, *op. cit.*, p. 59.

*suntem; voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu” (I Corinteni 3,9); Căci „datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputinciosi și să nu căutăm plăcerea noastră. Ci fiecare dintre noi să caute să placă aproapelui său, la ce este bine, spre zidire. Că și Hristos n-a căutat plăcerea Sa, ci, precum este scris: Ocările celor ce te ocărăsc pe tine au căzut asupra mea. Căci toate câte s-au scris mai înainte s-au scris spre învățătura noastră, ca prin răbdarea și mângâierea, care vin din Scripturi, să avem nădejde. Iar Dumnezeuul răbdării și al mângâierii să vă dea vouă a gândi la fel unii pentru alții, după Iisus Hristos. Pentru ca toți laolaltă și cu o singură gură să slăviți pe Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos” (Romani 15, 1-6); despre recunoscintă: „Dati mulțumire pentru toate, căci aceasta este voia lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus, pentru voi” (I Tesaloniceni 6,18); „...și fiți mulțumitori” (Coloseni 3,15); „Vorbite între voi în laude și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului în inimile voastre, mulțumind totdeauna pentru toate întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu și Tatăl” (Efeseni 5,19-20); despre muncă: „Căci și când ne aflăm la voi, v-am dat porunca aceasta: dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce” (II Tesaloniceni 3,10); despre raportul dintre copii și părinți: „Copii, ascultați pe părinții vostri în Domnul că aceasta este cu dreptate” (Efeseni 6,1); „Copiilor, ascultați pe părinții vostri întru toate, căci aceasta este bine-plăcut Domnului” (Coloseni 3,20); despre raportul dintre sot și soție: „Supuneți-vă unul altuia, întru frica lui Hristos. Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este. Ci precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul. Bărbaților, iubite pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Siesi, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci să fie sfântă și fără de prihană. Asadar, bărbații sunt datori să-și iubească femeile lor ca pe însăși trupurile lor. Astfel și voi, fiecare așa să-și iubească femeia ca pe*

*sine însusi; iar femeia să se teamă de bărbat*” (Efeseni 5,21-33); despre sclavie: „Nu mai este iudeu, nu mai este nici rob, nici liber, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Galateni 3,28); „Te rog pe tine pentru fiul meu, pe care l-am născut fiind în lanțuri...” (Filimon 10). Întreaga lui operă de propovăduire este pătrunsă și purtată în duhul dragostei creștine căreia îi dedică imn de o frumusețe neîntrecută<sup>30</sup>: „De as grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. *“i de as avea darul proorociei și tainele toate le-as cunoaste și orice știință, și de as avea atâta credință încât să mut și muntii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. “i de as împărți toată avuția mea și de as da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește. Dragostea îndelung rabdă; dragostea este bine voitoare, dragostea nu pizmuieste, nu se laudă, nu se trufeste. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieste, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată.”* (I Corinteni 13,1-8)

Epistolele din Noul Testament cuprind material religios moral pentru viața Bisericii. Sfântul Apostol Pavel face îndemn la solidaritatea frățească în vreme de necaz și la depărtare de egoism. Credincioșii sunt „*trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte*”, bucurându-se de darurile ce le vin prin Biserică, mai ales în virtutea dragostei „*care nu cade niciodată*” (I Corinteni 12,27-31; 13,1-8), ei însisi sunt „*templu al Dumnezeului celui viu*” (II Corinteni VI, 16), îndemnându-i să se curețe „*de toată întinăciunea trupului și a duhului, desăvârșind sfîntenia în frica lui Dumnezeu*” (II Corinteni 6,1).

Năzuința Apostolului este ca sufletele cărora se adresează, să devină duhovnicești. Până atunci le grăiește, nu ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupesti, ca unor prunci în Hristos (I Corinteni 3,1). Căci cei ce trăiesc încă în ceartă și în dezbinări, încă sunt oameni trupesti (I Corinteni 3,3). Iar mai presus de cunostință este dragostea. De aceea apostolul

<sup>30</sup> Pr. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, p. 24-25.



îndeamnă pe credinciosi să cunoască dragostea lui Hristos, cea mai presus de cunosțință, spre a fi îndestulați de toată plinirea lui Dumnezeu (Efeseni 3,19). Căci dragostea pe toate le depășește și cunoașterea și credința (I Corinteni 13,13); ea pe toate le îndură toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă (I Corinteni 13,7).

Acei ce-L cunosc, Îl iubesc pe Domnul Hristos și se hotărăsc să-L urmeze în viață, să se ostenească a fi morți păcatului, vițuind însă lui Dumnezeu în Iisus Hristos, Domnul nostru (Romani 6,11). Omul cel vechi din om să se răstignească împreună cu Hristos, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai sluji lui (Romani 6,6). Credinciosul care s-a botezat este răstignit împreună cu Hristos; iar de acum nu mai trăiește el, ci trăiește în el Hristos, iar de trăiește omul în trup, trăiește prin credința Fiului lui Dumnezeu, care L-a iubit și s-a dat pentru sine (Galateni 2,20)<sup>31</sup>.

În cadrul acțiunii sale învățătoarești, preotul trebuie să se folosească de această mare bogăție tematică, să o cunoască și să o prezinte neconținut în fața credinciosilor lui.

## **B. Principii referitoare la predicator**

### **1. Vocatie**

Sfântul Apostol Pavel a fost înzestrat cu înțâul și cel mai important dar al misiunii învățătoarești, și anume acela al *vocatiei*, cum însuși mărturiseste, zicând: „*Dumnezeu, cel ce m-a ales din pântecele maicii mele, și m-a chemat prin darul Său*” (Galateni 1,15). Fără simțirea chemării de sus nu va exista niciodată pentru predicator zel într-u zidirea duhovnicească a celor încredințați lui spre mântuire. Totul va fi numai formalism și „umblare după câștig urât”.

Vocatia înseamnă convergența instinctivă a puterilor de care dispui, către o anumită îndeletnicire, către un anumit gen de muncă, în care poți să dai un randament maxim. În domeniul predicării, vocatia înseamnă năzuința voită de a instrui și educa pe credinciosi. Un bun exemplu în această privință este Apostolul neamurilor, căci acesta toate primejdiile le-a ocolit, dar niciodată n-a ocolit predica. Chemarea pe care a resimțit-o nu era una constrângătoare, „*Căci Dumnezeu, explică Sf. Ioan Hrisostomul,*

---

<sup>31</sup> Pr. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, ed. cit., p.25.

*nu-i cheamă pe oameni constrângându-i, ci si după chemare îi lasă stăpâni ai libertății proprii*<sup>32</sup>. De aceea Sfântul Părinte arată sublimitatea acestei răspunderi, astfel: „Nimeni nu îndrăznește să spună că va zidi o casă dacă nu-i arhitect; nimeni nu încearcă să se apropie de un bolnav dacă nu a învățat medicina... Dar cel căruia are a i se încredința purtarea de grijă a atâtor suflete nu se va cerceta mai întâi pe sine însuși?”<sup>33</sup>. Dacă în aceste cuvinte există o referire generală la preotie, ea include și acțiunea de propovăduire. Căci ea e un lucru greu și pentru a fi împlinită cu rezultate bune se cere o anumită predispoziție, o chemare în această direcție.

Îndrumarea Sf. Apostol Pavel către Timotei: „*Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără de timp, muștră, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelunga-răbdare și învățătura*” (II Tim 4, 2) nu va avea nici un ecou în sufletul celui care nu are vocație. Căci numai cel care vine către preotie, răspunzând cu dragoste chemării divine, ca și oarecând prorocii Vechiului Testament, va putea să ignore „timpul care înseamnă bani”, după un slogan modern, și să-l preocupe zidirea sa prin cuvânt și a semenilor lui.

## 2. Exemplul personal

Sfântul Apostol Pavel se aduce pe sine însuși exemplul viu de răbdare în necazurile prin care a trecut împreună cu cei apropiați lui, scriind: „*Peste măsură, peste puteri am fost îngreuiati, încât nu mai nădăjduiam să mai scăpăm cu viață. Ci noi, în noi însine, ne-am socotit ca osânditi la moarte, ca să nu ne punem încrederea în noi, ci în Dumnezeu, Cel ce înviază pe cei morți, care ne-a izbăvit pe noi dintr-o moarte ca aceasta și ne izbăvește și în care nădăjduim că încă ne va mai izbăvi...*” (II Corinteni 1,8-12) sau în alt loc: „*Căci lauda noastră este mărturia conștiinței noastre, că am petrecut în lume și mai ales fată de voi, în nevinovăție*” (II Corinteni 1,12).

Sfântul Apostol Pavel, în chemarea neamurilor la creștinism, își dă ca mărturie fidelă a adevărului propovăduit însuși conștiința sa: „*Spun*

<sup>32</sup> După Pr. Dumitru Belu, *Predicatorul în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4/ 1959, p. 363.

<sup>33</sup> *Ibidem*

*adevărul în Hristos, nu mint, martor fiindu-mi si constiinta mea în Duhul Sfânt, că mare îmi este întristarea si neîncetată durerea inimii*” (Romani 9,1-2). Iar când face apel către Romani la supunere, dragoste si alte fapte bune, face apel la constiinta lor: „*De aceea trebuie să vă supuneti, nu numai pentru mânie, ci si pentru constiinta voastră*” (Romani 13,5).

Apostolii nu au fost niste teoreticieni ori dogmatisti, ci vădesc permanent îmbinarea teoriei cu practica, întrucât partea teoretică totdeauna este urmată de cea practică. Mai întâi credinta dreaptă, apoi viata cea bună, izvorâtă din această credință. Precum predica Mântuitorului asa si a lor, nu se limitează doar la cuvânt ci au în vedere si faptele, adică viata propovăduitorului să fie în conformitate cu ceea ce el proclamă de la amvon ca adevăr demn de urmat. Asa cum au făcu si ei. Dacă au vorbit despre smerenie, curăție, dreptate, iertare, curaj, bunătate ori iubire, au făcut-o pentru că au dat exemplu prin întruparea acestora în viata lor. Numai atunci Pavel are puterea si curajul să le spună Filipenilor: „*Cele ce ati învățat si ati primit si ati auzit si ati văzut la mine, acestea să le faceti*” (4, 9)<sup>34</sup>.

Principiul acesta arată că puterea cuvântului o are acela care îl împlineste el mai întâi. Se poate observa cu usurință, că dacă un preot nu trăieste ceea ce predică cuvintele lui vor fi goale, pentru că nu sunt umplute de continuturi de viață, din viata sa si familiei sale.

\*

Predica noastră, deci, își va atinge scopul, numai în măsura în care principiile enuntate aici, si altele cuprinse în celelalte locuri nementionate de noi aici, vor fi avute în vedere de către fiecare dintre propovăduitori. Important este cred, ca fiecare dintre noi să stăruie permanent asupra cârtilor sfinte ale Bisericii, să se adape neîncetat din ele, căci numai asa va avea permanent în fata ochilor modelul după care să-si facă deplin slujba în care a fost pus.

---

<sup>34</sup> Pr. D. Belu, *Predica Apostolică*, p. 107.

Filip-George Albu

## Principii ale propovăduirii apostolice

### **Abstract**

*The confession of the holy teachings comprised in the sacred revelation, discovered for Church and preserved by it, must be passed on by the ones whom it had been entrusted with all conviction, so that the finality of teaching activity of Church to be optimum.*

*Before the provocations of nowadays world the sermon has to find again its persuasive and spiritual strength. In this way it can be determined some principles worthy of consideration from the speeches of the Holy Apostles and from their valuation concerning the sermon for the nowadays preacher. These principles show the way the cultural realities can be used differently in time and space by Church, so that its today confession to have the same success and finality like the one of the Apostles.*

### **Preliminarii**

Pentru a avea rezultatele scontate, orice actiune umană trebuie să se ghideze după un plan, să respecte niste principii de lucru. Referindu-se la cuvintele si învățăturile Sale, Domnul Iisus Hristos foloseste o comparatie elocventă si ingenios aleasă: „*De aceea, oricine aude aceste*

*cuvinte ale Mele si la îndeplineste asemăna-se-va bărbatului înțelept care a clădit casa lui pe stâncă. A căzut ploaia, au venit râurile mari, au suflat vânturile si au bătut în casa aceea, dar ea n-a căzut, fiindcă era întemeiată pe stâncă. Iar oricine aude aceste cuvinte ale Mele si nu le îndeplineste, asemăna-se-va bărbatului nechibzuit care si-a clădit casa pe nisip. "i a căzut ploaia si au venit râurile mari si au suflat vânturile si au izbit casa aceea, si a căzut. "i căderea ei a fost mare."* (Matei 7, 24-27). Adică, modelarea sau zidirea firii umane, prin cuvintele Evangheliei, se aseamănă, într-un anume fel, cu ridicarea unei case. Dacă casa a avut un fundament trainic si un plan bine întocmit, va rezista în timp oricăror vitregii ale vremii, iar dacă va fi construită la întâmplare, fără a respecta normele tehnice de proiectare, va avea toate sansele să se subzească foarte repede si să se năruie.<sup>1</sup>

Pentru aceasta, propovăduirea învățăturilor sfinte cuprinse în revelația divină, descoperită si păstrată în Biserică, trebuie să fie transmisă de către cei cărora le-a fost încredințată, cu toată convingerea si priceperea, respectând „normele si principiile” cuvântării<sup>2</sup>, pentru ca finalitatea activității învățătoresci a Bisericii să fie optimă<sup>3</sup>.

O reclamă aceasta si situația de astăzi a Bisericii crestine, confruntată cu *secularizarea*, ce aduce cu sine fenomenul îngrijorător al *descrestinării*, fapt observat cu precădere în creștinismul apusean, dar care se răsfrânge si asupra ortodoxiei, prin *globalizare*. „În fata unei astfel de realități discursul teologic, predica si cateheza trebuie să-si **regăsească** forța persuasivă si duhovnicească”<sup>4</sup>. Cu siguranță că regăsirea acestei forte, presupune din partea preotului-predicator apropierea lui de rădăcinile adânc înfipte în predica Domnului nostru Iisus Hristos<sup>5</sup>, a Sfinților Apostoli<sup>6</sup> si a Sfinților Părinți.

<sup>1</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Introducere în Catehetica Ortodoxă*, Editura Óiöbă, București, 2004, p. 111.

<sup>2</sup> Necesitatea acestor principii si observarea lor de către comunicatori (predicatori), o arată clar toti marii teoreticieni ai „comunicării în masă”.

<sup>3</sup> *Ibidem*

<sup>4</sup> Lect. Dr. Constantin Preda, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Ed. Inst. Bibl. si de Mis. al B. O. R., București, 2005, p.4.

<sup>5</sup> Sfântul Apostol Ioan consemnează în a sa Evanghelie la cap. 13, vers. 13, o remarcă făcută de Domnul Hristos: „ *Voi Mă numiti pe Mine: Învățătorul si Domnul, si bine ziceti,*

În acest sens, din cuvântările Sfintilor Apostoli si din aprecierile acestora asupra prediciei, se pot determina câteva principii, demne de urmat pentru predicatorul de astăzi<sup>7</sup>. Cu siguranță că, cele consemnate în cărțile Noului Testament reprezintă doar o parte infimă a bogăției prediciei apostolice, dar si asa, acestea ne sunt de ajuns în creionarea acelor caracteristici ce au dat propovăduirii apostolice, puterea de a pătrunde în medii diferite si de a reusi răspândirea Bisericii pe o arie asa de mare si într-un timp atât de scurt. Ele arată cum pot fi folosite realitățile culturale, diferite în timp si loc, de către Biserică, astfel încât mărturia de astăzi a ei, să aibe acelasi succes si aceeasi finalitate ca si a acelora.

**I. Unul din cuvintele grecesti care desemnează Biserica, e *ecclesia*, si acesta derivă de la verbul *ekkaleo*, ce înseamnă „chem pe cineva dintre altii sau îl chem de la o stare la alta”<sup>8</sup>. Iar dacă cel care cheamă e Iisus Hristos, atunci înseamnă că Biserica este „totalitatea celor chemati de Hristos, ca să vietuiască în El”<sup>9</sup> în Împărăția Sa, astfel că, Biserica este concretizarea, încă nedeplină, a Împărăției cerurilor; ea cheamă către această Împărăție si tinde, cu ajutorul Capului ei, să pregătească această lume pentru „cerul si pământul nou” ce va să fie<sup>10</sup>.**

Necesitatea propovăduirii decurge din însăși porunca dată de Iisus Hristos apostolilor săi „Mergând, învătați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui si al Fiului si al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte am poruncit vouă...” (Mt. 28, 19-20). Căci dacă lumea a fost

---

*căci sunt*”. În acest sens Părintele Constantin Galeriu a publicat un studiu bogat, pe această temă, intitulat *Mântuitorul Iisus Hristos, Învățătorul nostru suprem*, în revista „Ortodoxia” nr. 1/ 1983, p. 34-61.

<sup>6</sup> Căci „*Slujirea apostolică este modelul slujirii preotesti*”, (după Pr. dr. Sabin Verzan, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit. Introducere, traducere, comentariu si teologie*, EIBMBOR, Bucuresti, 1994, p. 330).

<sup>7</sup> Pr. D. Călugăr, *Principiul hristocentric la Sf. Apostol Pavel*, în „Mitropolia Olteniei”, 6-7/1956, p. 329.

<sup>8</sup> D. Stăniloae, *Biserica în sens de...*, p. 336.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>10</sup> „*Idealul evanghelic al Împărăției lui Dumnezeu nu se poate înfăptui decât prin educație si instructie*.”, la Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Ed. Episc. Ort. Rom. a Aradului, Arad, 1994, p. 254.

creată prin cuvânt, tot prin cuvânt este chemată la mântuire. Iar botezul, observăm că, urmează învățării<sup>11</sup>.

Astfel că, între cele trei dimensiuni de bază ale slujirii bisericești: învățătoarească, sfintitoare și pastorală, cea dintâi are o prioritate cronologică<sup>12</sup>, căci „era firesc ca înainte de botez, spre exemplu, să se desfășoare o activitate învățătoarească, de catehizare, prioritate consfintită în însăși porunca Mântuitorului”<sup>13</sup>. Motivatia acestei priorități o arată Hristos Domnul atunci când afirmă că dobândirea vieții vesnice tine de cunoașterea lui Dumnezeu: „Aceasta este viața vesnică: să Te cunoască pe tine singurul și adevăratul Dumnezeu și Cel pe care L-ai trimis, pe Iisus Hristos” (In. 17, 3). Sf. Ap. Pavel afirmă că „Evanghelia lui Hristos este puterea lui Dumnezeu spre mântuirea a tot celui ce crede” (Rom. 1, 16), deoarece era încredințat că aceasta conține „cuvintele vieții vesnice” (In. 6, 68).

Deci prin propovăduire se mijlocește, în primul rând, cunoașterea lui Dumnezeu, care să transforme viața noastră după chipul arătat de Iisus Hristos în Evanghelia Sa. Observăm, că din acest punct de vedere, propovăduirea are un scop practic.<sup>14</sup>

**II.** De aceea datoria propovăduirii, cu toată priceperea și înțelepciunea, cu toată voința și convingerea, din partea celui chemat și trimis să vestească în lume cuvântul lui Dumnezeu, este descrisă, și dacă nu într-o formă sistematică, de către Sfinții Apostoli în predica lor, consemnată de scrierile Noului Testament.

Între toți apostolii, Sfântul Pavel ocupă un loc deosebit întru îndeplinirea acestei misiuni, motiv pentru care Biserica îl numește „Apostolul neamurilor”. Nu încapе îndoială, că și ceilalți apostoli s-au dovedit buni învățători și educatori printre popoarele vremii. Totuși, despre lucrarea lor de propovăduire stim mai puțin, deoarece mențiunile sau referirile

<sup>11</sup> „Dumnezeu ... a folosit dintru început cuvântul: mai întâi pentru a aduce la existență lumea materială, iar apoi pentru a Se descoperi pe Sine făpturilor rationale”, Pr. lect. Dr. Nicolae Dura, *Propovăduirea și Sfintele Taine*, teză de doctorat, EIBMBOR, București 1998, p. 83.

<sup>12</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Curs de omiletică pentru Facultate*, cap. 2: „Propovăduirea Cuvântului, dimensiune esențială a slujirii preotesti”, p. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*

<sup>14</sup> Pr. lect. Dr. Nicolae Dura, *Propovăduirea...*, p. 85

despre ei, sau mai bine spus, despre activitatea lor predicatorială ni s-a păstrat foarte puțin în Noul Testament sau chiar deloc. „Informații despre predica sfinților apostoli, avem din Cartea Faptele Apostolilor, scrisă de Sfântul Evanghelist Luca. Nu ne-au rămas predici scrise de apostoli, ci doar cuvântări ocazionale, ale sfinților apostoli Petru, Pavel, Iacob și cea a arhidiaconului „tefan...”<sup>15</sup>

Aceste cuvântări, au fost împărțite, la rândul lor, după conținut, în patru categorii: kerygmatică (cele care conțin mesajul primar, fiind adresate atât iudeilor cât și păgânilor), apologetice (cele care iau parte creștinilor acuzați pe nedrept), bisericești (adresate unui auditoriu deja creștin) și procesuală (F. Ap. 24, 2-8).<sup>16</sup> Se poate deci observa faptul că „Biserica a fost preocupată de la început nu numai de a propovădui Evanghelia la cei nebotezați, (kerygma), dar și de a-i instrui în credință pe catehumeni, (didahia), de a propune învățătura Mântuitorului, într-o **formă sistematică**, celor care deveniseră creștini.”<sup>17</sup>

**III.** În prezentarea acestor principii apostolice, în ceea ce privește activitatea predicatorială, ne-am oprit la o dublă împărțire: principii referitoare **la predică**, și o altă categorie, referitoare **la predicator**. Aceste categorii suportă, cu siguranță, dezvoltări și îmbogățiri, și de altfel nu am avut în intenție și nici nu credem că am fi reușit, să facem o prezentare exhaustivă a lor.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Pr. Prof. dr. Ilie Ivan, *Omiletica Ortodoxă. Repere teoretice, metodice și practice*, Ed. Episc. Argeșului și Muscelului, Rm. Vâlcea, 1999, p. 105-106.

<sup>16</sup> Vezi pe larg despre aceasta la Lect. Dr. C-tin Preda, *op. cit.*, p. 5-6. De asemenea, a se vedea Pr. Dumitru Belu, *Predica apostolică*, Mitr. Ard., 1-3/1966, pp. 100-108; Pr. Sabin Verzan, *Predica apostolică*, Glasul Bisericii, nr. 11, București, 1958.

<sup>17</sup> Lect. Dr. C-tin Preda, *op. cit.*, p. 7. Pr. Vasile Gordon arată felul în care se săvârșea propovăduirea pe vremea Apostolilor: „Să ne imaginăm cum se petreceau lucrurile într-o comunitate în care venea pentru prima oară un Apostol: spunea cine este, în numele cui vorbește și, apoi, prezenta pe scurt învățătura evanghelică. Cu alte cuvinte, anunța, vestea ceva, desfășura, adică, o acțiune kerigmatică. Dacă acea comunitate îl accepta, urma o perioadă, mai mare sau mai mică (de la caz la caz) de catehizare. După catehizare cei instruiți erau botezați, participau la Sfânta Liturghie și, aici, ascultau apoi omilia și, alternativ, predica tematică.”, în *Curs de Omiletică*, cap. 4.

<sup>18</sup> Desigur că cea mai bună cunoaștere a predicii Apostolilor, în formă și conținut, este tocmai o lectură permanentă a scrierilor acestora. Adăparea din acest izvor va aduce acel suflu nou predicii de astăzi.



## A. Principii referitoare la predică

### 1. Necesitatea predicii pentru mântuire.

Porunca hristică din Evanghelia după Marcu, cap 16, vers. 15-16: „*Mergeti în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi*” arată mai multe lucruri în același timp. Dintre acestea, cel mai important este arătarea scopului propovăduirii: dobândirea credinței în Hristos, ca Fiul al lui Dumnezeu întrupat, ce aduce prin moartea și Învierea Sa *înfierea*, la care toți sunt făcuți părtași prin Taina Botezului, etape ce au în vedere, în ultimă instanță mântuirea. Căci „adevărul evanghelic este vestit spre mântuirea oamenilor pentru că credința este sinonimă cu mântuirea (F. Ap. 13, 39)”<sup>19</sup>.

Sfântul Apostol Pavel dezvoltă aceasta, în epistola sa adresată Romanilor, arătând legătura dintre credință, rugăciune, predică și propovăduitor, ca mijloace pentru mântuire: „Căci: „*Oricine va chema numele Domnului se va mântui*”. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? *și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? și cum vor auzi, fără propovăduitor? și cum vor propovădui, de nu vor fi trimisi? Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos.*” (X, 13-17). Sfântul Apostol Pavel face aici o exegeză a textului biblic al Vechiului Testament, preluat din Ioil, 3, 5: „*și oricine va chema numele Domnului se va izbăvi, căci în muntele Sionului și în Ierusalim va fi mântuirea, precum a zis Domnul; și între cei mântuiți, numai cei ce cheamă pe Domnul.*”, pe care îl aplică la Iisus, prin aceasta arătând că mărturisirea „Iisus este Domnul” este un element esențial în mântuirea omului: (X, 9-10)<sup>20</sup>. Tranzitia aceasta, prin care Iisus este (și El) „Domn”, o lămurește Sf. Apostol Petru, arătând că „*Dumnezeu (însuși) L-a făcut pe acest Iisus Domn și Hristos*” ( F. Ap. 2, 36).

<sup>19</sup> Pr. dr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 329.

<sup>20</sup> Vezi la Carl J. Davies, *The Name and the Way of the Lord, Journal for Study of the New Testament. Supplement Series 129*, Sheffield Academic Press, England-1996, p. 122-131. Același text din Ioil este folosit și de Sf. Ap. Petru în predica acestuia de la Cincizecime (F. Ap. 2, 21) tot în sensul menționat. Vezi Pr. dr. Sabin Verzan, *Faptele Apostolilor (cap. I și 2). Note exegetice*, în „Ortodoxia”, nr. 1/ 1994, p. 28-115.

„tim cã în concepția biblicã pronunțarea unui nume aduce cu sine o prezentã tainicã a persoanei despre care vorbim sau pe care o invocãm. Chemarea numelui Domnului face deci ca El sã fie prezent. Prin aceasta „chemarea” sau „invocarea” Lui devine act de cult, rugãciune. Din cele arãtate mai sus, cuvintele Sfântului Pavel s-ar putea traduce astfel: Cum se poate **chema** numele lui Iisus, în rugãciune, dacã nu se **crede** în El cã este Domn (ca Fiul lui Dumnezeu); si cum sã se creadã în El, dacã nu s-a **auzit** de El, de faptele Lui minunate si mai ales de Înviere Sa; si cum sã se audã, dacã nu va **vorbi** cineva; si cum va putea vorbi cineva de nu va fi **împuternicit spre aceasta** de Dumnezeu (prin chemarea de sus, ce o simte în sufletul sãu si prin trimiterea lui de cãtre Bisericã, prin hirotonie). Numai astfel chemarea numelui Lui duce spre mântuire: *„Cã de vei mãrturisi cu gura ta cã Iisus este Domnul si vei crede în inima ta cã Dumnezeu L-a înviat pe El din morti, te vei mântui. Cãci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mãrturisește spre mântuire.”* (Rom. 10, 9-10). Mântuirea vine deci din credința dobânditã prin nebunia propovãduirii binevoitã (calea bunã aleasã de) Dumnezeu (cf. I Corinteni 1,21).

Cum mãrturiile apostolice referitoare la necesitatea mântuirii sunt foarte numeroase (putem afirma cã nu existã loc în epistolele apostolice în care sã nu se arate aceasta) iar spatiul nu ne permite o astfel de extindere, ne limitãm numai la cele arãtate.

Vom arãta, însã, cã Sfintii Apostoli, constienti fiind de necesitatea propovãduirii pentru mântuire, au transmis aceastã constiințã a lor, sub forma unor comandamente foarte clare, în epistolele zise pastorale.

Sã privim numai înspre cuvintele adresate de Pavel lui Tit, în care-i aratã cum trebuie sã fie cei care vin spre hirotonie: *„fãrã de prihanã, ca un iconom al lui Dumnezeu, ... tinându-se de cuvântul cel credincios al învățaturii, ca sã fie destoinic si sã îndemne la învățatura cea sãnãtoasã si sã mustre pe cei potrivnici* (1, 7-9). Iar învățatura cea sãnãtoasã aceasta este: *„harul mântuitor al lui Dumnezeu s-a arãtat tuturor oamenilor, învățându-ne pe noi sã lepãdãm fãrãdelegea si poftetele lumesti si, în veacul de acum, sã trãim cu înțelepciune, cu dreptate si cu cucernicie; si sã asteptãm fericita nãdejde si arãtarea slavei marelui Dumnezeu si Mântuitorului nostru Hristos Iisus, Care*

*S-a dat pe Sine pentru noi, ca să ne izbăvească de toată fărâdelegea și să-<sup>4</sup>i curățească Lui popor ales, râvnitor de fapte bune. Acestea grăiește, îndeamnă și muștră cu toată tăria.*” (Tit 2, 11-15), sensul real al propovăduirii fiind deci învățătura despre mântuire.<sup>21</sup>

Tot în sensul necesității prediciei, se înscrie și hotărârea Apostolilor de a propune alegerea unor „slujitori la mese-diaconi”, pe care să-i consacre prin „punerea mâinilor-hirotonie”, astfel încât ei, Apostolii, să se îngrijească mai mult de propovăduire (Fapte 6, 2-3), căci erau constienți de faptul că Hristos i-a trimis să binevestească (I Cor. 1, 17), și vor da seama pentru aceasta: „Poruncă mare stă asupra mea. Vai mie dacă nu voi binevesti” (I Cor 9, 16).

Acestea trebuie să le facă și preotul de astăzi, în ascultare față de aceste porunci Apostolești, mai întâi, în virtutea harului primit, prin succesiune apostolică, ca o datorie, iar mai apoi și pentru că făcând aceasta, și pe sine se va mântui și pe cei care-l ascultă (I Tim. 4, 16).

## **2. Obârșia divină a prediciei**

Sfântul Apostol Pavel a recunoscut neîncetat pe Hristos - din punct de vedere al credinței - ca autoritate divină supremă, ca ideal suprem, ca forță supremă. Pentru că numai acel propovăduitor are sigur rezultate, care se sprijină pe o autoritate reală, pe un izvor de putere nesecat, iar acesta este Hristos Domnul. El arată că propovăduirea sa nu stă „în cuvinte convingătoare ale înțelepciunii lumesti, ci în puterea lui Dumnezeu” (I Cor. 2, 4). Una din expresiile pauline<sup>22</sup> frecvente, este „în numele lui Iisus” (I Cor. 5, 4; 1, 10; II Tes. 3, 6; Efes. 5, 20; Col. 3, 17 etc.). Apostolii au convingerea că ei propovăduiesc în numele lui Iisus Hristos, prin aceea că au primit de la El împuternicirea să o facă, când le-a dat poruncă să vestească Evanghelia până la marginile pământului.

Constiința acestei autorități divine e exprimată de Sfântul Pavel la începutul mai multor epistole: „*Pavel, apostol al lui Iisus Hristos, după porunca lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, și a lui Iisus Hristos,*

<sup>21</sup> Pr. S. Verzan, *Epistola Sf. Ap. Pavel către Tit...*, p. 332.

<sup>22</sup> Mitropolit Nicolae Mladin, *Ascetica și mistica paulină*. Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 36-37.

*nădejdea noastră, Lui Timotei, adevărat fiu în credință..” (I Tim 1, 1-2) sau „chemat de El apostol, rânduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu..” (Rom 1, 1) sau „Pavel, apostol nu de la oameni, nici prin vreun om, ci prin Iisus Hristos și prin Dumnezeu-Tatăl, Care L-a înviat pe El din morți. (Galateni 1, 1). Prin aceasta este respectat un principiu foarte important și anume acela că, pentru a argumenta sau a susține o anumită afirmație trebuie să aducem recurgem la o autoritate unanim acceptată. Prin aceasta vom da greutate mai mare, în ochii ascultătorilor, spuselor noastre, astfel că mesajul va fi receptat mai bine. În cazul de față, apelul la Domnul Hristos, la Dumnezeu Tatăl sau la harul Sfântului Duh, cu care erau îmbrăcați Apostolii, au dat crezare spuselor lor.*

Pentru predicatorul de astăzi acest principiu se aplică întocmai. El este trimisul Bisericii într-un anumit loc, ca să-l facă acolo prezent pe Hristos, să ia „chip” în cei ce cred. <sup>23</sup>tiinta omiletică a dezvoltat acest capitol, vorbind de „două autorități”, una dumnezeiască și alta omenească sau bisericească, în predică prevalând cea dumnezeiască, ce-si găsește expresia ei cea mai autentică în Sfânta Scriptură, dar putând fi utilizate și din cea de-a doua categorie, adică din scrierile unor mari teologi. În acest sens predicatorul trebuie să respecte câteva condiții: argumentele să fie clare, adică să nu mai fie nevoie de alte explicații și „*să se aducă din cuvânt în cuvânt și să nu fie ca rupt ori ciuntit din versetul biblic*”<sup>23</sup>.

### **3. Principiul naturii**

Sfântul Apostol Pavel respectă, în activitatea sa, între altele, și *principiul naturii*, mergând de la ușor la mai greu, de la simplu la complex, când zice: „*V-am hrănit cu lapte, nu cu bucate tari, căci nu le puteți suferi*” (I Corinteni 3,2). În chipul acesta respectă, cu multă grijă, fondul apercceptiv al ucenicilor săi, fiind preocupat în a face înțelese oricărui suflet învățăturile creștine, pe care le dă, așa precum scrie în Epistola către Corinteni: „*Dar în Biserică voiesc mai bine să spun cinci cuvinte înțelese, ca să învăț și pe alții (ἐὰν ὁμιλήσω), decât să spun zece mii de cuvinte în alte limbi*” (I Corinteni 14,19).

<sup>23</sup> Vezi pe larg la George Aramă, *Curs de Omiletică*, ed. II, București, Imprimeriile „Independența”, 1922, p. 71-74.

Pe temeiul acestui principiu, propovăduirea trebuie să se desfășoare tinându-se mereu seama de situația spirituală, morală, intelectuală, socială și fizică a ascultătorilor.<sup>24</sup> De aceea Sfântul Pavel le vorbește într-un fel iudeilor și în alt fel păgânilor, folosind în funcție de circumstanțe argumente potrivite înțelegerii și modului de gândire ale ascultătorilor săi. „În predicile adresate iudeilor se vorbea de: Iisus Hristos, patimile moartea și învierea Lui... (aducându-se) dovezi din Vechiul Testament, în sprijinul tezei că Iisus a fost Mesia cel prezis de prooroci... către păgâni adăugau unele referiri la concepțiile religioase și filozofice care circulau atunci. Lucrul acesta se vede îndeosebi în predica din Areopag.”<sup>25</sup> Lucrul acesta îl atestă însuși modul în care s-a dezvoltat propovăduirea, prin trecerea de la kerygma, la cateheză și apoi la predica.

Preotul zilelor noastre trebuie să aplice și el același principiu, pentru reușita predicii, căci altfel va fi doar un glas ce strigă în pustiu, pentru că va fi neînțeles. Adaptarea predicii la auditor presupune mai multe lucruri. Dintre acestea menționăm: adaptarea limbajului predicii la nivelul intelectual al credincioșilor, abordarea unor teme considerate de maximă importanță pentru o viață creștină autentică într-o epocă a secularizării radicale.

#### 4. Predica e legată de slujbele bisericesti

Cartea Faptele Apostolilor, ne înfățișează clar, modul în care se desfășura cultul în primul veac creștin. „*i stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni.*” (2, 42). Observăm de aici că predica, denumită „învățătura apostolilor” era încadrată în cult. Scrierile apostolice sunt pline de mărturii asemănătoare. Aceasta pentru că între cuvânt și Taină există o legătură foarte strânsă. „Unitatea de nedeșăcut dintre Cuvântul lui Dumnezeu și Sfintele Taine se fundamentează pe Persoana lui Iisus Hristos.”<sup>26</sup> În Iisus Hristos toate cele trei slujiri „sustin” răscumpărarea.

Sfânta Liturghie exprimă relația profundă între Cuvântul lui Dumnezeu și Sfintele Taine, căci în ea cuvântul Evangheliei, citit și apoi interpretat

---

<sup>24</sup> Pr. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976, p. 168.

<sup>25</sup> D. Belu, *op. cit.*, p. 104-105.

<sup>26</sup> Pr. Ilie Ivan, *op. cit.*, p. 67.

celor prezenti, pregătește adunarea credinciosilor pentru împărtășirea din însuși Trupul și Sângele Domnului. datorită acestui fapt „*propovăduirea creștină a căpătât un caracter sacramental*”<sup>27</sup>. Mai mult, potrivit învățăturii Sfinților Părinți, momentul citirii și apoi cel al interpretării, ce actualizează Scriptura, din cadrul Liturghiei catehumenilor, prilejuieste o cuminecare cu Dumnezeu prin Cuvintele Sale. Dar această împărtășire se împlineste abia în împărtășirea cu Cinstitele și Înfricosătoarele lui Hristos Daruri<sup>28</sup>.

Pentru aceasta preotul trebuie să se îngrijească ca la nici o Sfântă Liturghie să nu propovăduiască cuvântul, după Evanghelia zilei, cum la fel e dator a chema pe credinciosi a se împărtăși, apoi, și din potir.

### 5. Continutul predicii apostolice

Cercetătorii au identificat, în cuvântările din Cartea Faptele Apostolilor, structura și conținutul aceluia. Astfel, cuvântarea începe cu „1. un exordiu de circumstanță, care motivează cuvântarea; 2. o trimitere la slujirea publică a Mântuitorului; 3. împrejurările în care a murit (Acesta n. n.); 4. proclamarea solemnă a Învierii Sale; 5. explicarea pe baza Scripturii, a însemnătății Învierii; 6. concluzia, ce cuprinde vestirea iertării păcatelor, oferită celor care acceptă mesajul”<sup>29</sup>.

Activitatea de propovăduire a Apostolilor îmbrățișează toate problemele vieții individuale și sociale. Așa învăță, de exemplu, despre evlavie adevărată, adică despre raportul dintre Dumnezeu și om: „*Căci voia lui Dumnezeu aceasta este: sfântirea voastră...*” (I Tesaloniceni 4,3); despre virtuți: „*Iar roada duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândetea, înfrânarea, curăția...*” (Galateni 5,22-23); „*Omeneste vorbesc, pentru slăbiciunea trupului vostru. Căci precum ati făcut mădularele voastre roabe necurăției și fărădelegii, spre fărădelege, tot așa faceți acum mădularele voastre roabe dreptății, spre sfântire*” (Romani 6,19); despre spiritul comunitarist: „*Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu*

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>28</sup> Pr. Florin Botezan, *Sfânta Liturghie și cunoașterea Sfintei Scripturi*, în „Altarul Reîntregirii”, Alba Iulia, 2005, p. 272.

<sup>29</sup> Apud Lect. Dr. C-tin Preda, *op. cit.*, p. 59.

*suntem; voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu” (I Corinteni 3,9); Căci „datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputinciosi și să nu căutăm plăcerea noastră. Ci fiecare dintre noi să caute să placă aproapelui său, la ce este bine, spre zidire. Că și Hristos n-a căutat plăcerea Sa, ci, precum este scris: Ocările celor ce te ocărăsc pe tine au căzut asupra mea. Căci toate câte s-au scris mai înainte s-au scris spre învățătura noastră, ca prin răbdarea și mângâierea, care vin din Scripturi, să avem nădejde. Iar Dumnezeuul răbdării și al mângâierii să vă dea vouă a gândi la fel unii pentru alții, după Iisus Hristos. Pentru ca toți laolaltă și cu o singură gură să slăviți pe Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos” (Romani 15, 1-6); despre recunoscintă: „Dati mulțumire pentru toate, căci aceasta este voia lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus, pentru voi” (I Tesaloniceni 6,18); „...și fiți mulțumitori” (Coloseni 3,15); „Vorbite între voi în laude și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului în inimile voastre, mulțumind totdeauna pentru toate întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu și Tatăl” (Efeseni 5,19-20); despre muncă: „Căci și când ne aflăm la voi, v-am dat porunca aceasta: dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce” (II Tesaloniceni 3,10); despre raportul dintre copii și părinți: „Copii, ascultați pe părinții vostri în Domnul că aceasta este cu dreptate” (Efeseni 6,1); „Copiilor, ascultați pe părinții vostri întru toate, căci aceasta este bine-plăcut Domnului” (Coloseni 3,20); despre raportul dintre sot și soție: „Supuneți-vă unul altuia, întru frica lui Hristos. Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este. Ci precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul. Bărbaților, iubite pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Siesi, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci să fie sfântă și fără de prihană. Asadar, bărbații sunt datori să-și iubească femeile lor ca pe însăși trupurile lor. Astfel și voi, fiecare așa să-și iubească femeia ca pe*

*sine însusi; iar femeia să se teamă de bărbat*” (Efeseni 5,21-33); despre sclavie: „*Nu mai este iudeu, nu mai este nici rob, nici liber, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus*” (Galateni 3,28); „*Te rog pe tine pentru fiul meu, pe care l-am născut fiind în lanturi...*” (Filimon 10). Întreaga lui operă de propovăduire este pătrunsă și purtată în duhul dragostei creștine căreia îi dedică imn de o frumusețe neîntrecută<sup>30</sup>: „*De as grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. <sup>1</sup>Și de as avea darul proorociei și tainele toate le-as cunoaste și orice știință, și de as avea atâta credință încât să mut și muntii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. <sup>2</sup>Și de as împărți toată avuția mea și de as da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește. Dragostea îndelung rabdă; dragostea este bine voitoare, dragostea nu pizmuieste, nu se laudă, nu se trufeste. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieste, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată.*” (I Corinteni 13,1-8)

Epistolele din Noul Testament cuprind material religios moral pentru viața Bisericii. Sfântul Apostol Pavel face îndemn la solidaritatea frățească în vreme de necaz și la depărtare de egoism. Credincioșii sunt „*trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte*”, bucurându-se de darurile ce le vin prin Biserică, mai ales în virtutea dragostei „*care nu cade niciodată*” (I Corinteni 12,27-31; 13,1-8), ei însisi sunt „*templu al Dumnezeului celui viu*” (II Corinteni VI, 16), îndemnându-i să se curețe „*de toată întinăciunea trupului și a duhului, desăvârșind sfîntenia în frica lui Dumnezeu*” (II Corinteni 6,1).

Năzuința Apostolului este ca sufletele căroră se adresează, să devină duhovnicești. Până atunci le grăiește, nu ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupesti, ca unor prunci în Hristos (I Corinteni 3,1). Căci cei ce trăiesc încă în ceartă și în dezbinări, încă sunt oameni trupesti (I Corinteni 3,3). Iar mai presus de cunostință este dragostea. De aceea apostolul

<sup>30</sup> Pr. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, p. 24-25.



îndeamnă pe credinciosi să cunoască dragostea lui Hristos, cea mai presus de cunosțință, spre a fi îndestulați de toată plinirea lui Dumnezeu (Efeseni 3,19). Căci dragostea pe toate le depășește și cunoașterea și credința (I Corinteni 13,13); ea pe toate le îndură toate le crede, toate le nădărduește, toate le rabdă (I Corinteni 13,7).

Acei ce-L cunosc, Îl iubesc pe Domnul Hristos și se hotărâsc să-L urmeze în viață, să se ostenească a fi morți păcatului, vițuind însă lui Dumnezeu în Iisus Hristos, Domnul nostru (Romani 6,11). Omul cel vechi din om să se răstignească împreună cu Hristos, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai sluji lui (Romani 6,6). Credinciosul care s-a botezat este răstignit împreună cu Hristos; iar de acum nu mai trăiește el, ci trăiește în el Hristos, iar de trăiește omul în trup, trăiește prin credința Fiului lui Dumnezeu, care L-a iubit și s-a dat pentru sine (Galateni 2,20)<sup>31</sup>.

În cadrul acțiunii sale învățătoarești, preotul trebuie să se folosească de această mare bogăție tematică, să o cunoască și să o prezinte neconținut în fața credinciosilor lui.

## **B. Principii referitoare la predicator**

### **1. Vocatie**

Sfântul Apostol Pavel a fost înzestrat cu înțâiul și cel mai important dar al misiunii învățătoarești, și anume acela al *vocatiei*, cum însuși mărturisese, zicând: „*Dumnezeu, cel ce m-a ales din pântecele maicii mele, și m-a chemat prin darul Său*” (Galateni 1,15). Fără simțirea chemării de sus nu va exista niciodată pentru predicator zel într-u zidirea duhovnicească a celor încredințați lui spre mântuire. Totul va fi numai formalism și „umblare după câștig urât”.

Vocatia înseamnă convergența instinctivă a puterilor de care dispui, către o anumită îndeletnicire, către un anumit gen de muncă, în care poți să dai un randament maxim. În domeniul predicării, vocatia înseamnă năzuința voită de a instrui și educa pe credinciosi. Un bun exemplu în această privință este Apostolul neamurilor, căci acesta toate primejdiile le-a ocolit, dar niciodată n-a ocolit predica. Chemarea pe care a resimțit-o nu era una constrângătoare, „*Căci Dumnezeu, explică Sf. Ioan Hrisostomul,*

---

<sup>31</sup> Pr. Dumitru Călugăr, *Catehetica*, ed. cit., p.25.

*nu-i cheamă pe oameni constrângându-i, ci si după chemare îi lasă stăpâni ai libertății proprii*<sup>32</sup>. De aceea Sfântul Părinte arată sublimitatea acestei răspunderi, astfel: „Nimeni nu îndrăznește să spună că va zidi o casă dacă nu-i arhitect; nimeni nu încearcă să se apropie de un bolnav dacă nu a învățat medicina... Dar cel căruia are a i se încredința purtarea de grijă a atâtor suflete nu se va cerceta mai întâi pe sine însuși?”<sup>33</sup>. Dacă în aceste cuvinte există o referire generală la preotie, ea include și acțiunea de propovăduire. Căci ea e un lucru greu și pentru a fi împlinită cu rezultate bune se cere o anumită predispoziție, o chemare în această direcție.

Îndrumarea Sf. Apostol Pavel către Timotei: „*Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără de timp, muștră, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelunga-răbdare și învățătura*” (II Tim 4, 2) nu va avea nici un ecou în sufletul celui care nu are vocație. Căci numai cel care vine către preotie, răspunzând cu dragoste chemării divine, ca și oarecând prorocii Vechiului Testament, va putea să ignore „timpul care înseamnă bani”, după un slogan modern, și să-l preocupe zidirea sa prin cuvânt și a semenilor lui.

## 2. Exemplul personal

Sfântul Apostol Pavel se aduce pe sine însuși exemplul viu de răbdare în necazurile prin care a trecut împreună cu cei apropiați lui, scriind: „*Peste măsură, peste puteri am fost îngreuiati, încât nu mai nădăjduiam să mai scăpăm cu viață. Ci noi, în noi însine, ne-am socotit ca osânditi la moarte, ca să nu ne punem încrederea în noi, ci în Dumnezeu, Cel ce înviază pe cei morți, care ne-a izbăvit pe noi dintr-o moarte ca aceasta și ne izbăvește și în care nădăjduim că încă ne va mai izbăvi...*” (II Corinteni 1,8-12) sau în alt loc: „*Căci lauda noastră este mărturia conștiinței noastre, că am petrecut în lume și mai ales fată de voi, în nevinovăție*” (II Corinteni 1,12).

Sfântul Apostol Pavel, în chemarea neamurilor la creștinism, își dă ca mărturie fidelă a adevărului propovăduit însuși conștiința sa: „*Spun*

<sup>32</sup> După Pr. Dumitru Belu, *Predicatorul în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4/ 1959, p. 363.

<sup>33</sup> *Ibidem*

*adevărul în Hristos, nu mint, martor fiindu-mi si constiinta mea în Duhul Sfânt, că mare îmi este întristarea si neîncetată durerea inimii*” (Romani 9,1-2). Iar când face apel către Romani la supunere, dragoste si alte fapte bune, face apel la constiinta lor: „*De aceea trebuie să vă supuneti, nu numai pentru mânie, ci si pentru constiinta voastră*” (Romani 13,5).

Apostolii nu au fost niste teoreticieni ori dogmatisti, ci vădesc permanent îmbinarea teoriei cu practica, întrucât partea teoretică totdeauna este urmată de cea practică. Mai întâi credinta dreaptă, apoi viata cea bună, izvorâtă din această credință. Precum predica Mântuitorului asa si a lor, nu se limitează doar la cuvânt ci au în vedere si faptele, adică viata propovăduitorului să fie în conformitate cu ceea ce el proclamă de la amvon ca adevăr demn de urmat. Asa cum au făcu si ei. Dacă au vorbit despre smerenie, curăție, dreptate, iertare, curaj, bunătate ori iubire, au făcut-o pentru că au dat exemplu prin întruparea acestora în viata lor. Numai atunci Pavel are puterea si curajul să le spună Filipenilor: „*Cele ce ati învățat si ati primit si ati auzit si ati văzut la mine, acestea să le faceti*” (4, 9)<sup>34</sup>.

Principiul acesta arată că puterea cuvântului o are acela care îl împlineste el mai întâi. Se poate observa cu usurință, că dacă un preot nu trăieste ceea ce predică cuvintele lui vor fi goale, pentru că nu sunt umplute de continuturi de viață, din viata sa si familiei sale.

\*

Predica noastră, deci, își va atinge scopul, numai în măsura în care principiile enuntate aici, si altele cuprinse în celelalte locuri nementionate de noi aici, vor fi avute în vedere de către fiecare dintre propovăduitori. Important este cred, ca fiecare dintre noi să stăruie permanent asupra cârtilor sfinte ale Bisericii, să se adape neîncetat din ele, căci numai asa va avea permanent în fata ochilor modelul după care să-si facă deplin slujba în care a fost pus.

---

<sup>34</sup> Pr. D. Belu, *Predica Apostolică*, p. 107.

Constanta Cristescu

## **Enescu si muzica românească de traditie bizantină**

### ***Resumé***

*Quoi que George Enesco a connus la musique psaltyque par la vie liturgique de sa famille et l'a valoriphiee dans sa création, sont plus peux musicologues qui ont abordé la problême des sources byzantines de la composition enescienne. Dans cet étude de bybliographie d'enescologie on identiphie dans son langage musical d'interculturalité et de spiritualité universelle des éléments de rélevance byzantine. On classiphie les compositions enesciennes en deux groupes :1) des compositions par la source d'inspiration byzantine déclarée; 2) des créations par la source d'inspiration byzantine pas déclaré, ou des compositions en caractèr byzantin et ensuit roumain.*

Fiu de învățător si preot fiind, Enescu nu a fost rupt de muzica bisericească de la el din sat, de muzica de traditie bizantină cultivată de poporul din care s-a ridicat si pe care l-a pretuit, cu atât mai mult cu cât unui asemenea geniu nu i-a fost indiferent nici folclorul satului său, valorificându-l, după cum se stie, în creatii de cea mai înaltă elevatie. Din contra, creatia sa si viata pe care a dus-o îl dezvăluie ca un mare mistic: un mistic al cuvintelor si necuvintelor muzicale.

Că muzicologia secolului al XX-lea, cu câteva excepții, i-a analizat creația axându-se doar pe exegeza filonului de inspirație folclorică nu este păcatul lui Enescu, ci al exegetilor săi în oportunismul lor misionar ateu. Unii s-au temut, alții n-au știut să-i analizeze nici modalismul, nici tehnicile discursive, decât din perspectiva filonului folcloric în genere, nu și din perspectiva filonului bizantin pe care, de altfel, putini îl stăpânesc și-l cunosc cu adevărat chiar și acum, după un deceniu și jumătate de la revoluția din decembrie 1989, revoluție ce a vrut, se pare, să înlăture odată cu dictatura comunismului prolet-cultist și dictatura ateismului de stat, spre descătușarea spiritualității umane în împlinirea sa culturală și religioasă. Secularizarea spirituală a muzicii enesciene a fost opera muzicologiei comuniste, nicidecum o trăsătură a creației enesciene.<sup>1</sup>

Universalitatea creației enesciene se datorează tocmai misticismului său criptic articulat într-un limbaj muzical de interculturalitate și interspiritualitate național-universală. Misticismul său criptic se traduce prin sentimentul mioritic propriu românilor, acel dor inefabil de infinit<sup>2</sup>, acea nostalgie indescriptibilă a paradisului<sup>3</sup>, sentiment ce-l proiectează pe om în religiozitatea sa pastorală dincolo de limitele condiției sale umane, de limitele istoricității, în istoria și-n iconomia mântuirii, cu potențialul său permanent de regenerare și autodepășire. Nu întâmplător în știința și-n teologia secolului al XX-lea specificul național a fost definit fără putință de tăgadă ca identitate de sânge (=identitate genetică de spațiu), de limbă, de obiceiuri și de religie<sup>4</sup>, iar creația enesciană reflectă cu prisosință

---

<sup>1</sup> Ambrozie Meleancă, în volumul *Palamism și secularizare*, București, Schitul Darvari, 2000, la p. 93, definește secularizarea contemporană ca fiind „concretizarea unei concepții autonomiste despre om, mai întâi în raportul său cu Dumnezeu, apoi chiar cu restul lumii create. Acest fapt presupune «o deplasare a centrului de gravitate al vieții și culturii de la Dumnezeu la om.» În lumea secularizată, viața creștină nu este concepută ca o realizare a destinului originar al lui Adam, ca o transfigurare dinamică a omului, și a lumii și ca unire cu Dumnezeu, ci ca o simplă evitare a păcatului.”

<sup>2</sup> Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

<sup>3</sup> Nichifor Crainic, *Nostalgiea paradisului*, Iași, Editura Moldova, 1994.

<sup>4</sup> Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991. Mihail Diaconescu, *Prelegeri de estetică ortodoxiei*, II, Galați, Editura Porto-Franco, 1996, p. 408-412.

acest specific în toate trăsăturile sale definitorii, proiectându-l în universalitatea culturii muzicale în spiritul unui ecumenism autentic.

În studiul de față voi aborda specificitatea națională a creației enesciene din perspectiva bizantinismului său, întrucât acesta nu s-a constituit până în prezent în obiectiv al cercetării sistematice a enescologilor, decât al unor lucrări sporadice, aproape neglijabile. Mă voi limita la punctarea câtorva coordonate de investigare bizantinologică a limbajului enescian, pornind de la rezultatele enescologiei contemporane. Analizele mele vizează polisemantismul structural de interculturalitate și interspiritualitate al limbajului muzical enescian, mai ales în perioadele de creație în caracter popular românesc, în sensul definit de compozitorul însuși. Nu mă voi lansa în delimitări tematice și celulare-motivice și nici în analize structurale pe orizontală și pe verticală după partiturile enesciene - la care nu am avut, de altfel, acces -, întrucât nu doresc să verific acuratețea analizelor predecesorilor mei, ci, acordând credit competenței lor, voi căuta să văd în ce măsură structurile, tehnicile și principiile generale de compoziție enesciană sunt proprii și muzicii de tradiție bizantină.

Se știe că Enescu nu a învățat în școala Occidentului nici etnomuzicologie, nici bizantinologie - științe care atunci își creau aparatul metodologic de investigare și transcriere documentară specializată. Educația sa muzicală occidentală ce cultiva respectul față de tradițiile folclorice ale popoarelor în valorificarea componistică i-a creat baza pe care și-a clădit, apoi, etapizat, propriul sistem componistic prin asimilări continue în contactul artistic cu lumile muzicii și cu marea muzică a lumii.

Premiza investigației mele se găsește în psihologia mioritică profund bizantină și românească a compozitorului George Enescu dezvăluită fără echivoc în propriile mărturisiri despre sine și materializată în plămuirea creației în grade diferite de personantă.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> În cartea *Chipul geniului. Eseu despre creativitatea exemplară*, București, Editura Muzicală, 1991, a pretinsului enescolog Marin Marian Bălăsa, credeam că-l voi regăsi pe George Enescu în imaginea modelului ideal de geniu artistic, însă am găsit o pălăvrăgeală filosofardă asupra geniului în general așa cum și-l închipuie autorul sus-mentionat, în care Enescu, Brâncuși, Eminescu sunt doar niste figuri întâmplătoare. Nu cred că filosofia se confundă cu filosofarea lui Marin Marian Bălăsa (abr.M.M.B.), iar dicționarul și gramatica limbii române sunt suficient de bogate pentru a nu fi necesară contribuția lingvistică și

Problematica studiului de față cuprinde:

1. creatii enesciene de inspiratie liturgică ortodoxă cu trimitere directă la sursa de inspiratie prin titlu;
2. creatii în caracter românesc cu sursă de inspiratie bizantină nedeclarată sau de sinteză culturală ambiguă.

Lucrarea aceasta se proiectează ca o sinteză realizată prin analiză bibliografică și nu de partitură în sine, constituindu-se în prolegomenă la analize sistematice viitoare de partituri enesciene din perspectiva antropologiei muzicale bizantine de esență românească. Analiza va urmări, astfel, depistarea structurilor sonore arhetipale de esență bizantină sau bizantino-folclorică, precum și a celor de interculturalitate universală ce o înglobează pe aceasta. Pentru economie de spațiu voi prelua schemele structurale și esanțioanele celular-motivice și tematice investigate prin trimiterea la pagina unde sunt ilustrate în sursele bibliografice, remarcând

ortografică a acestuia. Terminologia folosită în filosofarea sa este în mare parte de proveniență teologică, însă nu citează sursele și speculează pseudo-filosofic în redefiniri bombastice și ateizante ceea ce a fost clar definit de specialiști. În toată această maculatură se cerea aplicatia filosofiei idoniste - aprofundată prin opera însăși a filosofului Ferdinand Gonseth și nu prin surse de a doua mână, cum este studiul lui Vasile Tonoiu asupra acestuia menționat în Note, p.247 – asupra studiului de caz al geniului enescian cu bun simț și cu o documentație adecvată, fără a denatura și a desemantiza terminologia și ideile filosofilor folosiți în exegeză. Citind însiruirea debitantă de fraze demagogice fără sens presărate musai de paranteze obsedante, stereotipe, mă întreb: care e logica parantezelor la „filo-soful” nostru? Dar care e logica „dez-integrării” (p.46) gramaticale în despărțiri ca: „ec-sistent” (p.40), „sub-sistentă” (p.40), „un(i)-ficateare” (p.55) etc și-n titluri ca „Semn etis” (p.79) sau termeni muzicologici nou creați ca „arheul”, când există deja o terminologie consacrată în acest sens? Tălmăcind în studiul meu, partial, enunțul nedemonstrat de la p.42 „/.../ după George Enescu muzica românească nu mai poate fi în folclor și în bizantinism, nu mai poate fi nicidecum folclorizantă ori bizantinică, dar nici ignorată de către acestea și izolată în abstractitudinea unui simfonism conceptual „pur””, răspund la întrebarea formulată la p.28: „oare originea însăși, folclorul, nu s-ar putea exprima despre George Enescu?” Folclorul s-a pronunțat, fără a fi originea însăși, despre Enescu prin folclorizarea Rapsodiei române, ce se cântă și-n restorante de către lăutari urbani fără conștiința autorului. Efortul parcurgerii productiilor editoriale ale lui M.M.B. din Editura Muzicală și nu numai din aceasta, ce nu au scandalizat aproape pe nimeni nici sub aspect „continutistic”, nici sub aspect gramatical și redactional, mă obligă să le apreciez printr-o însiruire de versuri la fel de debitante, ca „opera” însăși a celui referat aici: multă cerneală cursă în van/ pe maculatură logoreică la kilogram/ cu risipa unui mare ban./ Costu-i mare și e mult/ pentru un „muzic-olog” mărunț.

că majoritatea autorilor cuprinși în bibliografia acestei lucrări nu menționează coordonatele arhivistice sau editoriale ale partiturilor investigate. Așa se face că apar uneori erori în unele lucrări când se face trimitere la părți ale unor suite enesciene, memoria dovedindu-se capricioasă chiar și-n cazul unor personalități repute ale muzicii și muzicologiei noastre.<sup>6</sup> Iată de ce reclam lipsa de acces la partiturile enesciene atât în biblioteca Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, cât și-n librării, acum când țara este plină de fel de fel de edituri și tipografii, fundații princiare, culturale, religioase sau socio-profesionale cu pretenții de mecenat cultural-artistic, cu caracter național sau internațional.<sup>7</sup>

**1. Compozițiile cu sursa de inspirație bizantină declarată** sunt puține, însă deloc neglijabile.

În *Catalogul tematic al creației lui George Enescu*, vol. 1<sup>8</sup>, la p. 85, Clemansa Firca menționează la nr.46a „*Mica bucătică bisericăscă*

<sup>6</sup> Astfel, în prestigiosul volum al lui Ștefan Niculescu *Reflecții despre muzică*, București, Editura Muzicală, 1980, p.146, este semnalată în partea a III-a a suitei *Impresii din copilărie* o parte intitulată *Clopoțe de vecernie*, care este, de fapt, parte din partea a III-a a suitei *Săteasca*.

<sup>7</sup> Cred, în acest sens, că era mult mai folositoare pentru compoziția și muzicologia contemporană reeditarea unor partituri enesciene de către Editura Muzicală a UCMR, decât publicarea unei cărți total antiromânești a pseudo-muzicologului și pseudo-antropologului Marin Marian Bălăsa, intitulată *Studii și materiale de antropologie muzicală*, București, 2003, în preajma Festivalului Enescu, carte în care profanează tocmai știința multimilenară a muzicologiei și antropologia, muzica însăși ca artă și chipul geniului enescian ca cel mai de seamă reprezentant al artei muzicale culte românești din prima jumătate a secolului al XX-lea, prin promovarea prostului gust estetic și a unor muzici de subcultură nereprezentative pentru nici o cultură a omeniilor și nici pentru cultura și spiritualitatea românească al căror judecător critic se pretinde. Erijându-se în supercritic al muzicologiei și etnomuzicologiei contemporane de care se detasează cu dispreț și cu „tristete” (p.124-125), al muzicilor religioase cultice care, unele, cum este cazul muzicii psaltice românești, sunt „plicticoase”, într-un ritm „flescăit”, iar altele, cum este muzica protestantă finlandeză, exaltate în gura unor „femei-diacon-prezbiter” sau a unui „pastor-popă-prelat” (p.123) s.a.m.d. și tot plicticoase din punctul său de vedere și a tot ce reprezintă și definește în tradiția cultural-științifică specificul național și universalitatea artei, M.M.B. își etalează cu dezinvoltură și aplomb încultura muzicală, încultura muzicologică și antropologică și agramatismul său gramatical, incriminând valoarea și promovând non-valoarea, inclusiv prin incapacitatea stăpânirii unei metode coerente de analiză elementară și transcriere muzical-poetică a unor producții orale simple.



*de George Enescu*”, M.G.E. Ms.2273/R(M43), aprox.2p. (=57 măsuri), Sol major, Andante, datat 1889, compusă în primul an de studii la Viena, având titlul autograf „*Pièce religieuse*”.

La p.180-181, la nr.133b apare „*Andante religioso für 2 Violoncelle und Orgel*”, M.G.E. Ms.2819/b(M18), Mi bemol major, datat Bucuresti 12 Aprilie 1900, al cărui extras tematic se profilează ca o temă cromatică în ornamentatie bizantină acompaniată de o pedală figurată cu aluzii la ison.

Ninuca Osanu Pop, remarcabilă pianistă si neîntrecută interpretă a muzicii românești din toate timpurile, promovând o însemnată parte din primele audiii absolute ale muzicii contemporane, rafinată exegetă a potentialului pianului în scriitura pianistică enesciană<sup>9</sup>, remarcă si analizează folosirea instrumentelor de cult bisericesc ortodox, clopotele si toaca, în „*Suita op.10 în Re major pentru pian*”, compusă la Cracalia în 1902 – Toccata - si-n 1903 – Sarabanda, Pavana si Bourrée – si premiata la Conservatorul din Paris. Mottoul compozitiei premiate este „*Des cloches sonores*”. În 1903, după cum afirmă în continuare Ninuca Osanu Pop la p.39, Enescu avea pe masa de lucru si „*Actul IV al Clopotului*”, probabil o dramă lirică într-un stadiu destul de avansat, despre care nu se mai stie nimic, dar care e posibil să-si fi reverberat ecourile în paginile celei de-a *II-a Suite pentru pian*. Exploatarea sonorităților instrumentelor de percutie liturgice se încadrează, după cum afirmă Ninuca Osanu Pop, în „preocupările de diversificare a spectrului sonor al pianului, atât pe linia analogiei cu instrumentele cu coarde sau de suflat, cât si prin exploatarea specificului său ca instrument cu coarde percutate, ce presimte impetuoasa dezvoltare a acestei tendinte în întreg secolul XX.”(p.7) „Mereu altele si totdeauna recognoscibile, clopotele sonore ne vor povesti în tonuri festive prezenta personajelor care pornesc la drum în Toccata, pentru ca apoi să parcurgă itinerarii lirice în Sarabandă si Pavană. După înclăstările dramatice din primele sectiuni ale Bourrée-ului, reîntâlnirea acestora va fi marcată de rezonanatele ample ale augmentărilor cu caracter concluziv, finalul fiind conceput ca o magistrală sinteză.” (p.39)

<sup>8</sup> Clemansa L. Firca, *Catalogul tematic al creatiei lui George Enescu*, vol. 1, Bucuresti, Editura Muzicală, 1985.

<sup>9</sup> Ninuca Osanu Pop, *Elemente specifice ale scriiturii pianistice enesciene*, Cluj Napoca, Media Musica, 2003.

Aceleasi instrumente liturgice sunt transpuse în planul prelucrării orchestrale în *Suita a III-a „Săteasca” op.27*, unde citatul liturgic prin reconstituire orchestrală a chemărilor de clopote pentru vecernie este mentionat fără echivoc în titlul unei secvente din partea a III-a: „*Vechea casă a copilăriei, la apus de soare. Păstor. Păsări călătoare și corbi. Clopote de vecernie.*” La sfârșitul părții apare în partitură datarea: Bucuresti la 8 octombrie 1937. Pendularea clopotelor e sugerată orchestral în mai multe planuri:

a) pendularea melodică prin proiectii în salturi ascendente–descendente a liniei melodice, de altfel b) serpuite, treptate în cea mai mare parte;

c) pendularea acordică a armoniului;

d) prezenta unui clopot acordat constant pe fa;

e) ostinatoul viorilor și flautilor fundamentat pe celula y (= celula saltului în aufтакт).<sup>10</sup>

Inspiratia bizantină se reflectă mai puțin în creatia de tinerete, aceasta fiind marcată de exploatarea neomodala a citatului folcloric în învesmântări armonice modal-tonale de factură romantică. Se remarcă însă preocuparea pentru teme biblice și antice, însă lipsa de acces la manuscrisele enesciene nu-mi permite să formulez ipoteze referitoare la izvoarele de inspirație melodică, ritmică, formală. Le mentionez pentru interesul unor analize ulterioare după *Catalogul tematic al creatiei lui George Enescu*<sup>11</sup> mentionat anterior:

- *Sphinx. Canon* pe versuri de Carmen Sylva, M.G.E. Ms.complet 1921/I(M42) datat 2.XI.1898, piesa nr. 216, p. 291-292;

- *La vision de Saül*, cantată pe libret de Eugène Adenis, M.G.E. Ms.2738/a(M19), si bemol major, datat 1895, piesa nr. 263a-f, p. 364-368;

- *Ahasvérus*, oratoriu pe libret de M.L.Augé de Lassus neterminat, M.G.E. Ms. complet + schite 2833/b(M22), sol minor, datat 1895 – perioada studiilor la Paris, piesa nr. 264a-c, p. 369-375;

- *Kyrie în sol* minor din *Messe en sol mineur* pentru 2 timpani, coarde, orgă și cor mixt, M.G.E. Ms.2804/b1,b11(M12), sol minor, An-

<sup>10</sup> Valentin Timaru, *Simfonismul enescian*, Bucuresti, Editura Muzicală a UCMR, 1992, p.67-80.

<sup>11</sup> Clemansa Firca, *op. cit.*

dante, datat 1896-1897 – perioada studiilor la Paris, piesa nr. 268a-b, p. 382-383;

- *La fille de Jephté*, oratoriu pe libret de autor necunoscut (neterminat), M.G.E. Ms. 2822/b,c(m20), datat 2897 – perioada studiilor la Paris, piesa nr. 269a-e, p. 383-391.

**2. Creatiile în caracter românesc cu sursă de inspirație bizantină nedeclarată sau de sinteză culturală ambiguă** abundă, câteva dintre ele fiind amănunțit analizate de exegeți în această direcție, altele fiind vag amintite în analize axate pe alte problematice.

Neavând o educație muzicală sistematică de tradiție bizantină la școala Occidentului unde a fost trimis de timpuriu, dar având înrădăcinate în minte în formă arhetipală din copilăria mediului familial preotesces crâmpoșele melodice bisericesti și isoane de acompaniament de strună, Enescu le-a proiectat, conștient și inconștient, în limbajul melodic-armonic creat, nu atât sub formă de citate melodice, cât topite magmatic în structuri modale ambigue, în principii de creație și-n tehnici discursive de interculturalitate, ce se proiectează într-un limbaj muzical de cultură universală, în care obsesia filonului genetic definitoriu etnic transpare din multiplele straturi ale elaborării componistice. Bizantinismul său nu se reflectă, deci, în idiome citate, așa cum se reflectă folclorul în creația sa, ci în straturile de adâncime ale gândirii muzicale și-n structura sa psihică mioritică pastorală, tragică și-n același timp senină, în virtutea credinței în mântuire.

În cele ce urmează mă voi referi la următoarele probleme, fiecare dintre ele putând deveni subiecte pentru studii amănunțite viitoare, personale sau ale altor muzicologi interesați:

- 2.1. Prezența idiomelor motivice tip monogramă criptică;
- 2.2. Articulații morfo-sintactice în modele arhetipale și tehnici discursive de sursă bizantină;
- 2.3. Sinteze modal-tonale de interculturalitate național-universală;
- 2.4. Proiecții armonice ale tehnicii bizantine de acompaniere a monodiei cu ison;
- 2.5. Parlando-rubato enescian are sursă de inspirație simbioză bizantino-folclorică ce devine marcă de specificitate națională;

2.6. Semiografia enesciană și izvoarele de inspirație compozițională;

2.7. Valorificarea nedeclarată a unor instrumente și repertorii instrumentale liturgice ortodoxe – toaca – în creația pianistică.

### **2.1. Prezentarea idiomelor motivice tip monogramă criptică**

fundamentate pe combinarea intervalelor de secundă și terță ne duce cu gândul dincolo de sursa de inspirație folclorică sau cultică occidentală, la fondul autohton de tradiție bizantină, unde secunda și terța cu enarmonică secundă mărită rezultată prin transfigurarea modală sunt intervalele care stau la baza melodiei infinite a cântării și unde criptograma muzicală a monogramei compozitorului este o practică de semnare tănuțită a compoziției de către psaltii-compozitori perpetuată la noi secole de-a rândul începând din<sup>a</sup>coala de la Putna a secolului al XV-lea, prin manuscrisele lui Eustatie Protopsaltul. Motivul monogramic este format din trei sunete aflate în relații variate de secunde și terte, cifra 3 fiind simbol numeric al Dumnezeirii, respectiv al Sfintei Treimi. Această pendulare de terță mare-terță mică din structura motivului melogramă E (N) Es C<sup>12</sup> este frecventă în configurația internă a modalismului bizantin, după cum și transfigurarea terței mici în secundă mărită, ce ne proiectează enarmonic dintr-un glas în altul. Astfel, succesiunea prepentatonică secundă mică +terță mică apare definitorie pentru glasul II (ke ifes-di-vu = la bemol-sol-mi), fiind structura elementară de acordaj în glas, multiplicată ascensional în oglindă sub forma di-ke ifes-zo = sol-la bemol și, secundă mică+secundă mărită. Această structură prepentatonică transfigurată enarmonic este caracteristică și hisarului în formula ke-di diez-ga = la sol diez fa. E și Es din criptograma enesciană sunt simbolul semiografic al sunetului permanent fluctuant în modalismul bizantin ce apare ca o caracteristică definitorie a policordismului ce crează ambiguitate structurală generatoare de heterofonie. În interpretarea muzicii bizantine, în virtutea ambiguității din teoretizările glasurilor muzicale, printre necunoscutele care crează heterofonie în cântarea monodică se află și necunoscuta funcționării treptei fluctuante zo din codificarea literală occidentală a monogramei enesciene. Acel N, necunoscuta monogramei enesciene dintre literele E-Es, în

<sup>12</sup> Printre studiile recente care analizează într-un capitol special tehnica monogramării muzicale menționez cel al Valentinei Sandu-Dediu, *Ipostaze stilistice și simbolice ale manierismului în muzică*, București, Editura Muzicală a UCMR, 1997, p.185-189.

complexul psihologic al lui Oedip este tocmai întrebarea ce l-a frământat o viață întreagă: «Cine sunt eu? Ce este omul?», întrebare la care a găsit răspunsul în opera de maturitate a confruntării ideatice-simbolice Oedip.

Structura combinatorică de bicord plus biton ce stă la baza melogramei enesciene este o structură nucleică generatoare comună tuturor culturilor umanității, respectiv muzicii universale; este o structură muzicală genetică ce se plasează în fondul muzical de geneză din istoria muzicii, nu întâmplător devenind și structură arhetipală ce marchează constelația capodoperelor enesciene însemnate cu monograma autodefinitorie.

## **2.2. Articulații morfo-sintactice în modele arhetipale și tehnici discursive de sursă bizantină**

Speranta Rădulescu evidențiază în suita *Impresii din copilărie*<sup>13</sup> tehnica de construcție celular-motivică, ce „este specifică unui fond de mare vechime al folclorului românesc, cu deosebire unor anumite categorii de melodii cu formă liberă sau elastică executate vocal sau din fluier, caval, cimpoi și alte instrumente de tradiție pastorală.” (p. 278)

Vasile Herman face referire clară în studiile sale pe care le-am menționat în bibliografie la construcția celular-motivică a monodiei bizantine din Evul Mediu până în contemporaneitate. De altfel, principiul variațional de elaborare a discursului melodic valorificat într-o gândire celular-motivică este dovedit și studiat în detaliul formelor de variație de o întreagă pleiadă de bizantinologi și compozitori-muzicologi, fiind evidențiat în contemporaneitate și de subsemnata.<sup>14</sup> În cazul lui Enescu, talentul improvizatoric prin variație celular-motivică apare ca un dat nativ, dobândit genetic de fiul George de la tatăl său, cultivat apoi în contactul cu lăutarul satului și apoi în școala muzicală cultă occidentală.

„Muzica veche românească a secolelor XV-XVI, provenind în principal din școala de la Putna, a cunoscut o alcătuire celulară evidentă, bazată pe continua variație, într-o manieră dintre cele mai complexe și subtile, având tangente cu fenomenul similar din folclorul românesc. În

<sup>13</sup> Speranta Rădulescu, *Microstructuri melodice enesciene subordonate principiului sonată*, în *Studii de muzicologie*, vol. XX, București, Editura Muzicală, 1987, p. 277-271.

<sup>14</sup> Constanta Cristescu, *Chemări de toacă. Monografie, tipologie și antologie muzicală*, în „Colecția națională de folclor”, București, Editura Academiei Române-Fundatia Dosoftei, 1999, Capitolele V și VI, p. 95-176.

ultimă analiză, procedeul respectiv s-a constituit într-o modalitate de lucru proprie muzicii noastre și, mai ales, a celei din timpurile de azi. Ulterior, în opera muzicală a unui Dimitrie Cantemir sau Filothei Jipa, procedeul va fi reluat într-o nouă manieră.

Muzica înaintașilor noștri din veacul trecut și începutul secolului XX, încercând o apropiere de marile modele ale muzicii Europei de Apus, renunță temporar la procedeele anterior amintite, optând pentru un rudiment de <elaborare motivică> bazat pe microelemente extrase din folclorul urban.

Odată cu Enescu, însă, se produce o revenire treptată la structurarea celular-variatională a creației românești, ca urmare a apelului din ce în ce mai insistent la valorile folclorului autohton. /.../ opera enesciană cunoaște aspecte bivalente, în care gândirea motivică alternează cu cea celulară într-o simbioză strânsă. Aceasta, datorită marelui respect pe care George Enescu îl purta tradițiilor clasicismului muzical european și, în același timp, convingerii pe care o avea că numai cu ajutorul folclorului se va putea ajunge la un limbaj fonic propriu, la un stil național încheșat lent, dar sigur.”<sup>15</sup>

Revenind la muzica de tradiție bizantină din spațiul românesc, Vasile Herman face o remarcă demnă de luat în considerare pentru analiza de față: „Structura și variația celulară continuă, fenomen caracteristic vechilor monodii ale melurgilor români, nu poate fi despărțită de două mari aspecte care o conditionează: canoanele muzicii bizantine și influența folclorului autohton. În ceea ce privește primul aspect, acesta este pe cât de firesc, pe atât de evident. Melodiile, în marea lor majoritate, erau de cult (sau în spiritul acestuia), și, ca atare, trebuia să respecte stilul și regulile de compoziție impuse de legile sale. Pe de altă parte, ambianta cântecului popular autohton, în care creșteau toți dascălii și melurgii, nu putea să nu lase urme, mai mult sau mai puțin adânci, în arta acestora. În consecință, se poate afirma că în vechile creații monodice ale psaltirilor români se producea un fenomen de sinteză, pe cât de firesc, pe atât de interesant. De altfel, cercetătorii sunt unanimi în aprecierea și recunoașterea acestuia,

<sup>15</sup> Vasile Herman, *Procedee ale dezvoltării structurale în muzica românească contemporană*, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 21, Cluj-Napoca, Academia de Muzică „G.Dima”, 1991, p. 42-54.

încă din timpurile cele mai îndepărtate ale istoriei noastre.”<sup>16</sup> ”Bătrânii nostri psalti au fost, fără îndoială, muzicieni culti și profesioniști de înaltă clasă. O dovedesc compozițiile lor, care, în măsura lor simplitate, oferă sentimentul mângâietor al existenței unei baze tehnice, pe cât de vechi, pe atât de valabile pentru compoziția românească contemporană.”<sup>17</sup>

Oralitatea psaltilor veritabili a fost și este și-n contemporaneitate, oralitate cultivată, ce porneste de la învățarea cânturării canonice bisericești orientată, pe de o parte, spre însusirea canoanelor structural-lingvistice ale melosului de tradiție bizantină și a repertoriului model cu tehnicile de variație și improvizație controlată, pe de altă parte, spre însusirea modelelor tipiconale ale slujbelor bisericești și a cunoștințelor teoretice teologice necesare oricărui liturghisitor profesionist. Analizele personale desfășurate în ultimul deceniu în domeniul interinfluenței muzicii de tradiție bizantină cu folclorul și cu muzica cultă de filieră europeană au evidențiat în repertorii liturgice specifice, pe de o parte, simbioza folclorului cu muzica liturgică generând modificări ale sistemului cadential sau chiar alterări ale scârilor glasurilor până la convertiri în structurile altor glasuri, pe de altă parte, procesul de enclavizare a muzicii românești de tradiție bizantină.<sup>18</sup>

Enescu este un caz de simbioză genetică bizantino-folclorică și de simbioză elevată, cultă, a naționalului complex sintetic cu cultura sa universală într-un stil de creație particularizat, unic și inconfundabil în contextul muzicii universale. „Alesesem calea de a ignora vechile moduri grecești, nimic nu mi se părea mai fastidios decât pastisa de epocă și reconstituirea istorică. /.../ am căutat expresia și stilul care convenea cel mai bine caracterului meu...”<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Vasile Herman, *Structură și dezvoltare în monodiile melurgilor români medievali*, în *Studii de muzicologie*, vol. XV, București, Editura Muzicală, 1980, p. 72.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.86.

<sup>18</sup> Constanta Cristescu, *Liturghier de strană*, Arad, Editura Universității „A.Vlaicu”, 2001, *Cuvântul introductiv*, p.14-18; *Cântările vecerniei în stilul Episcopului Ioan I.Papal Aradului*, (Studiul introductiv și antologia), București, Editura Arefeană, 2003; *Crâmpie din cronologia unei deveniri*, vol. I, București, Editura Muzicală, 2004, studiile cuprinse între paginile 106 și 202.

<sup>19</sup> Mărturisire enesciană publicată de Ștefan Niculescu în vol. *Reflecții despre muzică*, București, Editura Muzicală, 1980, p. 162.

### **2.3. Sinteze modal-tonale de interculturalitate națională și național-universală;**

Ca motto al acestei secțiuni analitice folosesc un citat dintr-un studiu de enescologie al lui Dan Voiculescu<sup>20</sup> :

„Particularitatea sa (a lui Enescu, subl.n.C.C.) constă în prima sinteză pe care a reușit să o realizeze între tradițiile muzicii europene și modalismul românesc. /.../ Totul fiind aplicat pe solide principii clasice de formă, exprimă o tendință spre un stil universalist, manifestat prin echilibru, monumentalitate și austeritate, prin pudoarea expresiei, printr-o anumită rotunjime și perfectiune, în cadrul unei gândiri estetice clasicizante dar și înnoitoare totodată.”

Creatia camerală și simfonică și-o definește tonal, însă motivele și temele cu configurațiile surselor și structurile modale sau sonore pe care caută să le reconstituie sau să le creeze mental și auditiv prin notații diverse, plasate la înălțimi absolute d.p.d.v. acustic. Pentru argumentarea acestei observații dau câteva exemple:

**Tema I a Sonatei a II-a pentru pian și vioară**, în fa minor cromatizat, ne apare într-un mod de mixtură care în interpretarea bizantinologilor s-ar numi mixtură a trisonului pentacordal de hisar cu tetracord cromatic de glas VI. De altfel, hisarul și dublul cromatic al glasului VI se găesc frecvent și în folclor într-o variantă a cromaticului I (ce are secunda mărită între treptele 3-4) cu tetracordul superior cromatizat.<sup>21</sup>

**Sonata op.26 nr.1** aduce în **tema a II-a** o formulă melodică de „cvasi-coral” pe o structură tetracordală specifică glasului II psaltic în ritmizare variată: ke ifes-di-ga-vu = la bemol-sol-fa-mi.<sup>22</sup>

În același plan lexical monogramic și de ambiguitate modală, de data aceasta pendulare major-minor-frigic, se află și **Tema I a Octetului**, unde

<sup>20</sup> Dan Voiculescu, *Enescu – primul mare neoclasic*, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 21, Cluj-Napoca, Conservatorul de Muzică „G.Dima”, 1991, p. 31.

<sup>21</sup> Gheorghe Oprea, *Sisteme sonore în folclorul românesc*, București, Editura Muzicală a UCMR, 1998, p. 47.

<sup>22</sup> Hans Peter Türk, *Încheierea Sonatei-Torso în fa minor pentru pian și violoncel de George Enescu*, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 21, Cluj-Napoca, Conservatorul de Muzică „G.Dima”, 1991, p. 39.



modalismul pendulatoriu de factură bizantină și-n același timp tonală cu frigidul prezent în glasul IV și în glasul II-scară glasului IV (un glas de mixtură modală), precum și sistemul de cadentare frigidată a melosului de tradiție bizantină enclavizat se suprapun perfect modalismului folcloric. Modalismul cromatic fluctuant de proveniență populară al **Temei a II-a** a **Octetului** cu cursul melodic preponderent treptat se regăsește și-n modalismul policordic de mixtură din tradiția bizantină. În mistică ortodoxă numărul 8 este un simbol numeral al înnoirii, Octetul reprezentând în evoluția stilului enescian, din multe puncte de vedere, o lucrare de răscruce.

Dacă ținem seama de rezultatele investigațiilor muzicologice ale lui Gheorghe Ciobanu ce susține preponderența modalului diatonic în folclor recunoscând vechimea cromaticului, putem afirma că în modalismul enescian sursa de inspirație nu este modalismul pur folcloric, lăutăresc, ci magma ambiguității modale de proveniență folclorico-bizantină.

Adriana <sup>3</sup>irli a semnalat prezența modurilor bizantine *mustar*, *nisabur* și *hisar* în opera **Oedip**<sup>23</sup> astfel:

- scara *mustar* – în leitmotivul Iocastei variat (p.125); tema lui Creon din actul IV (p.126);

- scara *nisabur* – în motivul dezvinovățirii (p.126); în unele teme instrumentale (p.127);

- scara *hisar* – în Prolog, în leitmotivul destinului (p.127) și-n melodică preluată de diverse instrumente (p.127-128); în melodică tematică a mai multor personaje, cum este Sfinxul, Antigona, Creon (p.128-129). Analizează apoi modul de variație modală în elaborarea orchestral-dramatică a fiecărui leitmotiv menționat.

**Cvartetul în mi bemol major op.22 nr.1** prezintă un incipit în pedală ritmică în sotto voce și în **Tema I** o proiecție în oglindă a melogramei, re-mi bemol-sol = pa-vu ifes-di, cu transfigurările ei variaționale (v. Dorian Varga<sup>24</sup>) și conturarea clară a doricului pe fa cu cadentă pe treapta a 2-a, scară echivalentă glasului I psaltic transpus, cu imixtiune cadentială

<sup>23</sup> Adriana <sup>3</sup>irli, *Modale Strukturen in Annäherung zur orientalischen Kirchenmusik im Oedip*, în *Enesciana*, II-III, București, Editura Academiei Române, 1981, p. 125-132.

<sup>24</sup> Dorian Varga, *O operă monumentală a muzicii de cameră: Cvartetul în mi bemol major*, op. 22, nr. 1 de George Enescu, în *Studii de muzicologie*, vol. IX, București, Editura Muzicală, 1973, p. 64.

folclorică, diferită de sistemul cadential de tradiție bizantină. Transfigurarea cromatică și enarmonică în elaborarea motivico-tematică diatonică inițială ne proiectează mai degrabă în tradiția gândirii muzicale tonale și a gândirii modale bizantine în care meditația filosofică se înaripează liniștit străbătând sfere ale necunoscutului revelat mistic în trepte de iluminare. Dorian Varga se referă și la „atmosfera de așteptare” ce se împlineste în *tema a II-a*, care în modalismul folcloric moldovenesc se construiește în locric, echivalent glasului IV leghetos. Această stare de așteptare apare astfel ca o stare de meditație mistico-filosofică echivalentă isihiei monastice, ce se definește ca o stare de liniște interioară tulburată de undulata mioritică a zborului gândului în universul muzicii. Indicația „penseroso” adăugată miscării „Andante” ce domină cantilena doinită în metamorfozări motivico-tematice elaborate tonal și tonal-modal, precum și dinamica timbrală orchestrală argumentează în plus interpretarea caracterului meditativ bivalent mioritico-mistic pe care l-am evidențiat în partea introductivă a studiului de față. Tritonul inserat în tema a II-a a acestei părți, este propriu atât folclorului – cvarta lidicului -, cât și modalismului de tradiție bizantină, respectiv unor formule mediene din glasul I și VII. Această cvartă mărită care în muzica occidentală sacră era considerată diabolus in musica, în folclorul românesc și-n muzica de tradiție bizantină este un element stilistic caracteristic ethosului melodic al unor moduri, respectiv glasuri.

Mă limitez doar la aceste exemple de simbioză folclorico-bizantină în configurarea structural-modală a melosului necuvintelor enesciene proiectate preponderent în creația instrumentală și cea orchestrală, subliniind trăsăturile fundamentale ale concepției neomodale enesciene de inspirație dublă – folclorică și bizantină:

a) intervalica preferențială secundă-terță ce se împlineste în motivul melogramei comentat anterior cu derivatele ei din leitmotivul destinului pe care se construiește tragedia „Oedip”, oglinda simbolizată a dramei vieții compozitorului;

b) mobilitatea modală în procesul elaborării, care angajează juxtapuneri, transpoziții, repetări variate, interferări de structuri tri-tetra pentacordale;

c) interferența principiilor bizantine de generare sonoră modală: diafonia, trifonia, tetrafonia, cu principiul octavianț;

d) functionalitatea modală hipersensibilizată din declamatia tragediei Oedip prefigurată în declamatia necuvintelor instrumentale și orchestrale apare frecvent și-n modalismul bizantin autentic nediatonizat prin așa-zisa „uniformizare” introdusă prin scolile teologice de profesorul Nicolae Lungu și colaboratorii săi<sup>25</sup> cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, de mai bine de jumătate de secol și pregătită prin romantismul armonizărilor tonale ale melosului liturgic prelucrat coral odată cu adoptarea corului armonic de tip occidental în biserică. Declamatia microintervalică din Oedip se poate regăsi în declamatia melodizată a Evangheliei și a Apostolului de către preoți și monahi maestri ai artei muzicale de tradiție bizantină până în contemporaneitate. Actualmente se pot auzi declamații microintervalice chiar în București la Catedrala Patriarhiei Române, în recitativale liturgice ale Pr. Arhim. Grigore Băbus, precum și-n cântarea unor preoți de mir, printre care amintesc pe Pr.lector univ.dr. Teodor Baba din Arad.

Ceea ce compozitorii, muzicologii și armonizatorii bisericești ai muzicii de tradiție bizantină *nu au înțeles și nu au sesizat*, așa cum reiese, de altfel, și din armonizările lui Nicolae Lungu, promotorul diatonismului psaltic prin așa-numitul proiect unilateral definit și deculturalizant al *uniformizării muzicii psaltice*, este faptul că bazele glasurilor psaltice și treptele de cadentă sunt diferite, de cele mai multe ori, de cele ale modurilor populare și de cele antice grecești de care fac atâta caz în antropologismul lor epigonii, nefiind plasate deseori pe prima treaptă a scării, ci în interiorul ei, chiar dacă scăările sunt identice. Mai mult, un glas psaltic poate fi reprezentat prin mai multe scăări care au extensiune diferită, de la scări penta-hexacordice, până la scări ample ce depășesc cadrul octavianț, cu caracter policordic. Redarea unui glas printr-o scară octavianț este de multe ori greșită, după cum greșită este armonizarea modală folosind relațiile de armonizare tonală sau modală folclorică. În această direcție, Enescu oferă soluții demne de luat în seamă atunci când se dorește armonizarea melosului de tradiție bizantină, sau se vrea a compune în caracter bizantin ori în caracter românesc de sinteză bizantino-folclorică.

<sup>25</sup> Nicolae Lungu, Gr. Costea, I. Croitoru, *Gramatica muzicii psaltice. Studii comparativ cu notația liniară*, ediția a doua, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1969.

Modalismul enescian articulat în polistructuralitatea sa este o imagine a interculturalității de sinteză muzicală, ce oferă soluții și răspunsuri la întrebările referitoare la structura modală a melodiei românești enclavizate de tradiție bizantină din vestul și sud-vestul țării (Ardeal, Banat, Maramures și Oas).

#### ***2.4. Proiecții armonice ale tehnicii bizantine de cântare în grup și de acompaniere a monodiei cu ison***

Modalismul și apoi polimodalismul orizontal de proveniență ambiguă folclorico-bizantină va fi proiectat și pe verticală prin procedee variate creând acea permanentă mobilitate și varietate revitalizantă specifică cursusului melodic infinit de tradiție bizantină.

Nachman Leib semnaleză predilectia pentru hipersensibilizarea unor trepte prin folosirea „sensibilelor duble”<sup>26</sup> făcând trimitere la ***Sonata a III-a pentru vioară și pian*** și la ***Oedip***. Analizând cele două creații în contextul armonic general al evoluției tehnicii armoniei, el remarcă și polimodalismul armonic specific creației enesciene, în care „bătăia de secunde” și hipersensibilizarea proiectate pe verticală joacă un rol important. Remarcă aici, deoarece muzicologul menționat a analizat cu lux de amănunte filiera folclorică a acestor tehnici, doar faptul că în cântarea de strună psaltică bătăia de secunde din interpretarea variată a unor glasuri este generatoare de heterofonie, fiind frecvent întâlnită și-n contemporaneitate, în suprapunerea, cel mai frecvent, a lui *zo cu zo ifes*. ***E*** sau ***E(s)*** din momograma enesciană ce străbate ca un fir roșu întreaga sa creație, este, de fapt, simbolul unui permanent semn de întrebare în interpretarea glasurilor psaltice, întrucât ambiguitatea teoriei și practicii modale de tradiție bizantină se reflectă în heterofonia cântării de strună cu bătăi de intervale intermediare, neutre sau bivalente, semn de întrebare care l-a marcat mental și auditiv pe Enescu din copilărie și care s-a dezvoltat apoi într-un limbaj muzical enigmatic, ce se limpezește în lumina interioară a misticului filosof al sunetelor.

Eduard Terény descoperă în ***Oedip*** „structuri heterogene alcătuite din straturi acordice având structuri diferite”.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Nachman Leib, *Structura acordică cu sensibile, polimodalism și politonalism în creația muzicală românească*, în *Studii de muzicologie*, vol. IX, București, Editura Muzicală, 1973, p. 418-423.

<sup>27</sup> Eduard Terény, *Structuri de straturi acordice în muzica contemporană*, în *Lucrări de muzicologie*, vol.6, Cluj, Conservatorul de Muzică „G.Dima”, 1970, p. 91-92.

În domeniul gândirii verticale heterofonia inconstientă a polivocalității monodice de factură ornamentală a cântării de strană bizantine se proiectează la Enescu în mod rațional și meticolos clădită, în virtutea:

„a) predispoziției pentru creația melodică ornamentată și în permanentă variație diatonică-cromatică;

b) conștiinței unisonului;

c) marii disponibilități în conducerea vocilor;

d) debitului improvizatoric conferit de caracterul rubato al gândirii sale melo-ritmice.”<sup>28</sup>

Armonizările enesciene prin proiecțiile structurale orizontale complexe pe verticală ar trebui să fie sugestii deloc neglijabile de armonizare a creațiilor liturgice de tradiție bizantină, întrucât armonizările tonale și cele timid modale manieriste și epigonice pe care le ascultăm deseori duminică și-n sărbători la Liturghie alterează modalismul bizantin și cel bizantin enclavizat, proiectând creația liturgică ortodoxă contemporană în obscuritatea manierismului epigonic și a kitschului liturgic neziditor din punct de vedere spiritual-estetic, filocalic.

La rândul său, Pascal Bentoiu face observații de mare subtilitate. „Întreaga <arie> a Sfînxului este o uriasă monodie heterofonizată. Este – mi se pare – prima aplicație perfect consecventă, pe suprafață mare, a acestui principiu (în parte dedus din arta populară, *dar în cea mai mare parte inventat*), principiu ce se va dovedi atât de fertil în creația ulterioară a muzicianului.”<sup>29</sup> Am subliniat remarcă lui Pascal Bentoiu referitoare la principiul heterofonizării monodiei ca principiu în cea mai mare parte inventat de Enescu, acest principiu făcând parte din structurile arhetipale ale fondului bizantin dobândite ereditare și cultivate cu știință și har de binecredinciosul compozitor.

***Preludiul la unison*** din ***Suita I pentru orchestră*** aduce elemente de limbaj și principii de compoziție proiectate în tehnici discursive caracteristice deopotrivă folclorului și muzicii bizantine:

a) construirea motivului x (sol-fa-re) ce stă la baza unei melodii de aparență improvizatorică, în spiritul cântecului lung și al cântării bizantine

<sup>28</sup> Constantin Rîpă, *Teoria superioară a muzicii*, vol. I, *Sisteme tonale*, Cluj-Napoca, Conservatorul de Muzică „G.Dima”, 1986, p. 267.

<sup>29</sup> Pascal Bentoiu, *Capodopere enesciene*, București, Editura Muzicală, 1999, p. 271-272.

papadice, se face din nou prin combinarea celor două intervale arhetipale – secunda și terța mică;

b) totalul melodic unisonic, monodic polistratificat timbral orchestral, ce pare a perverti intuiția heterofonică de mai târziu valorificată în *Dixtuor*, ne sugerează obsesia primordialității melodice a monodiei folclorico-bizantine a cărei potentare se face prin îngrosare polivocală heterofonică și deseori prin acompaniere cu isoane figurate (respectiv hang în folclor).

Studii ulterioare se vor putea axa pe problema valorificării isoanelor de strană în creația enesciană.

### ***2.5. Parlando-rubato enescian are sursă de inspirație simbioza bizantino-folclorică ce devine marcă de specificitate națională***

Parlando-rubato este frecvent atât în folclor, cât și în muzica liturgică de tradiție bizantină enclavizată, Enescu proiectându-l cu rafinament atât în muzica vocală și vocal-simfonică, cât și în articulațiile metalingvistice ale muzicii instrumentale. Astfel intonațiile instrumentelor și ale vocii umane se netemperează și se nuantează într-o paletă infinită de variante, notarea intonațională și cea ritmică parlando și rubato făcându-se cu minuziozitatea cronometrică cel mai riguros posibilă. Astfel intonațiile vocii umane și cele ale instrumentelor ce o substituie deseori se nuantează într-o paletă infinită de variante, discursul enescian nuanțându-se într-o infinitate de metamorfoze afectiv-spirituale. Comentez, în această direcție, deocamdată, doar un exemplu cu extensiunile aferente.

***Tema a II-a a Sonatei a II-a pentru pian și vioară*** îmbină limbajul monogramic cu elemente de recitativ melodizat, proiectându-ne în spațiul mioritic folclorico-liturgic; mult disputată „Miorită” apare aici oglindită ca stare sufletească dominantă cu transparența sincerității mărturisirii, într-un poem deopotrivă pastoral și păstoresc. În plan ritmic, recitativul liturgic ca sursă de inspirație nemărturisită, însă prezentă în stare magmatică de adâncime, se reflectă în modul de notare ritmică din care transpare pulsația hronos-protosului liturgic rubatizat în parlandoul necuvintelor instrumentale. ***Tema I a Părții a II-a***, căreia i se atribuie un caracter „mult mai folcloric”<sup>30</sup>, folosește câteva formule frecvente în cântarea psaltică ornamentată elaborate variat instrumental. Aceleași formule apar și-n

<sup>30</sup> Constantin Rîpă, *op. cit.*, p.253.

**Tema I a Octetului** mult dinamizate atât ritmic cât și melodic, într-un limbaj de pendulare ritmică, acustico-intervalică și modală. Efectul acustic pendulatoriu apare și în combinarea tehnicii de flajeolet cu coardă liberă și presare variată dinamic.

**2.6. Semiografia**, excesiv de precisă, încearcă a reda atât intonațiile declamatorii, cât și cele instrumentale și vocale netemperate, precum și parlando-rubatoul ritmic, prin soluții inovatoare ce au oferit și oferă încă bizantinologilor, etnomuzicologilor și compozitorilor sugestii de transcriere și notare muzicală rafinată.

Iuliu Bona definește funcționalitatea microintervalicii enesciene ca fiind „funcționalitatea hipersensibilizată a modalului microintervalic”<sup>31</sup>, unde baza modală a scării se recunoaște, fiecare sunet din scară avându-și microtoniile hipersensibile satelit ce se rotesc în jurul pilonului de atracție. „Existența unei asemenea funcționalități modale hipersensibilizate este asigurată de către Enescu și prin necesarul semiografic întrebuintat, notația folosind pentru înscriserea sunetelor de schimb hipersensibilizate note derivate din treapta învecinată. După amplasamentul acestor sunete hipersensibilizate, alterațiile folosite vor fi: de sfert de ton (la sfert de diez pentru și bemol; la sfert de bemol pentru mi becar) sau de trei sferturi de ton (la treisfert de bemol pentru sol becar și treisfert de diez pentru același sol becar).<sup>32</sup> Enescu mizează pe imprecizia intonației microintervalice a interpretelor, o intonație „lipsită de acuratețe”, cu intervale intermediare, pentru redarea declamației cvasivorbite și melodizate, intonație declamată pe care Enescu o notează microintervalic cu precizia acusticianului fizician, după cum și duratele parlando-rubatoului le cronometrează cu precizie metronomică.

Comparând sistemul netemperat al glasurilor psaltice cu cel temperat al tonalismului apusen, Grigore Pantiru a tras niște concluzii demne de luat în seamă, pe care le citez în contextul preocupărilor semiografice de față. „În privința neegalității secundelor de un ton și a cvintelor perfecte, știința muzicală a stabilit că distanța de la *do* la *re* este de 9/8, iar de la *re*

<sup>31</sup> Iuliu Bona, *Funcționalitatea diferită a micro-intervalisticii vocale în tragedia lirică „Oedip” de George Enescu*, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 12-13 (1976-1977), Cluj-Napoca, Conservatorul de Muzică „G.Dima”, 1979, p. 193.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.194.

la *mi*, de 10/9, deci neegale, așa cum afirmă muzica psaltică. De asemenea, cvinta re-la este mai mică decât cvinta do-sol, iar terta re-fa, mai mică decât altă tertă minoră. Cât privește numeroasele sensibile și ultrasensibile întâlnite în muzica psaltică, se pot explica foarte bine prin sistemul funcțional al cvintelor dominante și subdominante – de aici necesitatea de a se modifica semnele de alterație apusene în transcriere.”<sup>33</sup> „Marele nostru compozitor George Enescu, simțind nevoia de a ieși din sistemul temperat apusean, pentru a reda cât mai fidel motivele muzicale populare în Sonata a III-a în la minor pentru vioară (și pian) și în opera Oedip, a adus modificări semnelor de alterație apusene. Dacă Enescu a aplicat în practică această variație de tonuri și semitonuri, caracteristică muzicii psaltice, *considerăm o mare greșală reducerea acestora la identitatea alterațiilor tradiționale apusene de dragul usurinței în transcrierea melodiilor*. [subl.n.C.C.] Dacă înaintașii noștri le-au avut și le-au folosit, sântem datori și noi să le păstrăm și să le transmitem generațiilor viitoare, pentru a le adânci înțelesul și sensul și pentru a descoperi în ele noi mijloace de expresivitate muzicală.”<sup>34</sup> Observația subtilă, plină de amărăciune a marelui bizantinolog referitoare la relația între notarea microintervalicii psaltice contemporane și notarea microintervalicii în creația enesciană ne oferă răspunsul la întrebarea pe care mi-am pus-o în legătură cu sursa de inspirație semiografică a lui Atanasie Lipovan, mare cântăret bisericesc și profesor la Academia Teologică din Aradul primei jumătăți a secolului al XX-lea, în notarea repertoriului muzical bisericesc enclavizat de tradiție bizantină din Banat și Crisana, memorizat de el, în ultimele tipărituri de repertoriu liturgic ortodox din anii 1943-1947. În aceste tipărituri, unele glasuri au în armura notației occidentale alterații reprezentând sferturi de ton, respectiv semne ce sugerează structuri modale netemperate ce contin microintervale între treptele unor scări. Oferim imaginea unei file tipărite cu notația netemperată a unui glas enclavizat prin soluția semiografică a lui Atanasie Lipovan în *Anexa*.

Este dureros că mare parte dintre muzicienii teologi și neteologi actuali se lansează în invenții și experimente acustice și semiografice diverse,

<sup>33</sup> Grigore Pantiru, *Notația și ehurile muzicii bizantine*, București, Editura Muzicală, 1971, p. 209.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p.210.



refuzând, în suficiența și în comoditatea pseudo-avangardismului lor jenant, să învețe semiografia sacră a muzicii de tradiție bizantină proiectată a reda sugestiv cantilena rugăciunii liturgice în structurile sale modale specifice și nespecifice, de interculturalitate. În acest sens, însuși organizarea învățământului muzical general și cel teologic în mod special ar trebui regândită în sensul predării paralele, la toate nivelele de învățământ, cu metodologia didactică adecvată fiecărei vârste, a ambelor sisteme semiografice existente în uzul cultural-spiritual al poporului român: cel *psaltic* și cel *occidental*.

### **2.7. Valorificarea nedeclarată a unor instrumente și repertorii instrumentale liturgice ortodoxe – toaca – în creația pianistică.**

Aceeași *Suită op.10 pentru pian* menționată la punctul 1 al acestui studiu este dezvoltată de Ninuca Osanu Pop în analiza rafinată a straturilor de adâncime ale textului muzical<sup>35</sup> și ca o compoziție enesciană cu sursă de inspirație bizantină nedeclarată, tănuită. Grație unei meticuloase comparații între tehnica percutiei pianistice și cea a toacei, pe baza analizei structurale a repertoriului semnalelor liturgice de toacă publicat de subsemnată<sup>36</sup> comparativ cu configurația tematică și arhitectonică a Bourrée-ului, ingenioasa pianistă a depistat sursa nedeclarată de inspirație liturgică ortodoxă, anume o temă ritmică alcătuită după modelul general al chemării liturgice cu toaca, prelucrată într-o „extraordinar de interesantă și originală formă de Variațiuni pe un ritm. /.../ În locul principiului clasic al variațiilor pe o temă, aceasta va fi înlocuită de un ritm care devine astfel tema variațiilor.”<sup>37</sup>

### **Concluzie**

Chiar dacă Enescu a învățat muzică din fragedă copilărie în școala muzicală a Apusului, un copil ce-și dovedește geniul precoce deja în jocurile sale muzicale copilărești, chiar dacă muzicologia nu consemnează nimic despre educația muzicală psaltică dobândită în casa tatălui său, învățător și preot foarte preocupat de educația copilului său în direcția cultivării talantului cu care a fost înzestrat de Dumnezeu, puțin probabil ca micul Enescu, apoi adolescentul Enescu și apoi marele Enescu să nu fi auzit în

<sup>35</sup> Ninuca Osanu Pop, *op. cit.*, p.79-94.

<sup>36</sup> Constanta Cristescu, *Chemări de toacă, op. cit.*

<sup>37</sup> Ninuca Osanu Pop, *op. cit.*, p.83.

casa tatălui său și la biserica parohială din Liveni, apoi în bisericile pe unde a peregrinat și-n lumea cu care a avut relații, muzică psaltică, să nu fi învățat nimic în acest domeniu cu memoria sa excepțională cultivată din copilărie și să fi ignorat cu desăvârșire muzica de tradiție bizantină. Analiza sumară a creației enesciene efectuată prin studiul preliminar de bibliografie muzicologică o dovedește din plin. Deși Enescu a avut contact cu muzicile extraeuropene și a iubit atât de mult folclorul, el și-a avut sursa genetică a melodiei polimodale cu rafinatele ei nuanțe sonore exprimate la maturitate în microtonii tocmai în simbioza modalismului folcloric cu cel de tradiție bizantină neînvățat teoretic în scolile muzicale ale Occidentului. De altfel, științe ca bizantinologia și etnomuzicologia de-abia își creau aparatul metodologic de cercetare științifică. Nu este de mirare că Enescu era un explorator în domeniul structurilor muzicale din care s-a inspirat și un novator în domeniul semiografiei muzicale. Așa cum a fost capabil să învețe la o vârstă foarte fragedă să cânte la un instrument atât de pretentios și dificil cum este vioara, tot așa a fost capabil să reconstruiască metamorfozat, tăinuindu-și cu pioșenie sursa, un sistem sonor în care sursa folclorică și cea bizantină se întrepătrund tocmai în zonele de contact ale unor multiple sisteme modale și modal-tonale, sistem în care autohtonul se topește într-un limbaj universal de comunicare muzicală, iar limbajul muzicii universale este subordonat etnicului românesc, definit în toate coordonatele sale.

Mihail Diaconescu definește *specificul national* ca manifestare variată a Arhetipului divin în creația multiplicată diversificată în unitatea Sa primordială, dinamic, în identități concrete. Specificul national „este, mai presus de toate, *un dat ontologic*, o realitate spirituală manifestată ca matrice, patrimoniu și disponibilitate stilistică, ca apriorism etnic, ca înaltă conștiință de sine /.../. Ca realitate și misiune spirituală, specificul national are caracter structural, obiectiv determinat de limbă, religie, tradiții, teritoriu, istorie, de lumea valorilor suprapersonale. /.../ Specificul national se afirmă ca diferență, tradiție, ca principiu al identității, ca personalism creator, ca dimensiune etnică, și caracter al existenței conștiente.”<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Mihail Diaconescu, *Prelegeri de estetica ortodoxiei*, II (Ipostazele artei), Galați, Editura Porto-Franco, 1996, p. 410.

„Este profund semnificativ faptul că tocmai în Ortodoxie realitățile firești ale neamurilor participă intens, plenar, în forme de o infinită eficiență, la viața ierarhică și ecumenică a spiritualității creștine. Ortodoxia este organizată etnic, teritorial și național respectând și cultivând individualitatea fiecărui neam.<sup>39</sup> Ea cultivă, în același timp, fără abatere, unitatea hristocentrică fundamentală și structurală respectând varietatea naturală dată de Dumnezeu lumii.”<sup>40</sup> Definiția specificului național formulată de Mihail Diaconescu se adaugă definițiilor similare formulate într-un limbaj divers de Sfinții Părinți și de toți marii teologi ai poporului român – Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Dumitru Stăniloae -, cărora li se alătură sociologii ca Mircea Vulcănescu și filosofi ca Lucian Blaga, Constantin Noica și alții.

Ca sinteză artistică național-universală, creația enesciană are un caracter ecumenic, oglindind în planul expresiei generale trăsăturile esențiale ale ființei sale românești, inclusiv structura sa spirituală ortodoxă, de care muzicologii muzicologiei secularizate nu au ținut seama în exegezele lor de enescologie. Îmi exprim speranța că poate noile generații de muzicologi vor ține seama și de această trăsătură definitorie etnică a românilor – ortodoxia – și, prin urmare definitorie și a personalității lui George Enescu, fiul genial de preot și învățător dăruit de Dumnezeu cu o memorie excepțională<sup>41</sup> și îi vor aborda roadele creației de maturitate și din perspectiva filonului bizantin cu atenția și cu răbdarea cu care i-au disecat-o în privința izvoarelor de inspirație folclorică. Dacă nu interesul de autocunoaștere prin aprofundarea propriei culturi și tradiții artistice liturgice de filieră bizantină îi îndeamnă pe muzicologii și compozitorii noștri să învețe limba muzicală a vechii și actualei noastre psaltichii, atunci, măcar interesul aprofundării analitice a partiturilor enesciene din perspectiva bizantinismului eonic românesc<sup>42</sup> să le fie un mobil.

---

<sup>39</sup> Diversificarea neamurilor este consemnată în *Biblie* deja în cartea *Facerii*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 411.

<sup>41</sup> Este absurd să credem că un om capabil a memoriza dintr-o singură lectură partitura unei simfonii nu a putut reține dintr-o audiere un tropar, un axion sau un heruvic, ori recitativul unei Evanghelii, oricât de complicate ar fi în repertoriul muzicii psaltice.

<sup>42</sup> Vezi definiția *eonului românesc* în: Mihail Diaconescu, *op. cit.*, p. 408-413.

Cristinel Iojă

## **Provocarea imaginii. Omul modern și criza evidentelor**

### ***Abstract***

*The following study wants to emphasize the fact that the utilization of images (from TV, magazines, commercials), taken out of their original, and their acceptance without discrimination, lead to the deterioration of the inter-human communion. Chapters like: The inflation of images and the lack of communication, The personification of images and its temptations. From creature to the Creator, prove that man's longing for their model is not quiet through the entire technology of fabrication and spreading of images in the terrestrial world.*

*Modern man needs to recover not the image of a God who wants to enslave him thorough an exterior brightness, but the evidence of God's presence in his heart, in the confessed belief, in the miracle of the transfiguration of his life and the entire world.*

### **1. Inflația imaginilor și lipsa de comunicare**

Civilizația contemporană este prin excelență una a comunicării și a imaginii. Viața cotidiană se petrece între imagini și un flux amestecat de informații, ce tinde să niveleze evenimentele, să le priveze de spontaneitate,

fapt ce face pe unii să vorbească despre un „delir al informațiilor” și o „lume a imaginilor”. În cadrul acestor realități, desigur, un loc central îl ocupă imaginea, care ia în stăpânire spațiul și timpul omului, fiind pentru toate vârstele, o percepție globală imediată a lumii și de ce nu una comodă. Imaginea depășește statutul unei mode de moment, devenind o „lume” așa încât „în marile orașe, imaginea îl pândeste pe trecător la fiecare colt de stradă, în fiecare vitrină, până și în metrou. Autovizualul se infiltrează peste tot. Ochii obișnuiți cu această permanentă năvală, cer doza lor cotidiană de imagini.”<sup>1</sup> Slujind cu supunere instinctului de dominare și goanei după senzații tari, imaginea este elaborată și promovată cu ajutorul unor tehnologii sofisticate care, deși îi asigură eficacitatea, înstrăinează progresiv omul de sine însuși și de semenii săi. De aici probabil vine acel sentiment de artificialitate și însingurare a vieții omului contemporan. Acesta trăiește mereu în afara lui din ceea ce alții gândesc pentru el; nu se mai privește launtric, îmbrățișând un fel de ritm automat, care ucide spontaneitatea și dizolvă inițiativa. Prin făurirea interlocutorilor artificiali și mai ales prin folosirea fără discernământ a lor, comunicarea dintre oameni are de suferit, în fondul ei cel mai intim și în forma ei cea mai banală și anume întâlnirea față către față, fără nici un intermediar. George Habra dă exemplul acelor soți buimăciți în fața televizorului, înstrăinați de cei din jur, dar și unul de altul, din moment ce nu au ce să-și spună, o seară întreagă, nici un cuvânt iese din inimă.<sup>2</sup>

Proliferarea imaginilor și acceptarea lor fără discernământ, duc la deteriorarea comunicării primare „față către față”. Referindu-se la aceasta Christoph von Schönborn arată că pedagogia comunicării umane este mai importantă decât cea a mijloacelor de comunicare, așa încât „doar cel ce a învățat să trăiască în comuniune primară, personală și să se poarte responsabil se va putea folosi în mod semnificativ de noile medii”.<sup>3</sup> Bucurându-se de o putere ascunsă, imaginea impune trăirea

<sup>1</sup> Michel Quenot, *Învierea și Icoana*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1999, p. 17.

<sup>2</sup> Georges Habra, *Iubire și senzualitate*, trad. Dora Mezdrea, Editura Anastasia, București, 1994, p. 218.

<sup>3</sup> Christoph von Schönborn, *Oamenii, Biserica, țara. Creștinismul ca provocare socială*, trad. Tatiana Petrache, Rodica Netoiu, Editura Anastasia, București, 2000, pp. 164-165.

clipei, când omul se pare, de fapt că „nu mai trăiește”, ci își cedează trăirea celor mai noi filme sau emisiuni. De aici decurge detasarea lui de orice tradiție, precum și nepăsarea lui față de realitățile vieții viitoare în general și față de exigentele evanghelice în special sau chiar de sensul vieții pe pământ. Jean-Luc Marion arată că proliferarea imaginilor se datorează faptului eliberării lor de orice original, imaginea își este siesi original în acest caz, este unicul original iar criteriul după care se reglează această imagine este dat de cel care o vede, de cel care dorește să o vadă, ea devenind idolul celui care o cere, iar acesta fiind un *voyeur*, care are plăcerea de a vedea totul, chiar și ceea ce nu este permis, în timp ce el nu este văzut<sup>4</sup> Televizorul însă trebuie să slujească vieții, nu să o subjuge, nu să o pervertească. Înlocuind originalul cu un pseudo-original, imaginea este legată indisolubil de dorință și de ecran: „Difuzarea și producerea de imagini n-are drept scop deschiderea unei lumi, ci închiderea acesteia printr-un ecran; ecranul substituie lucrurilor lumii un idol reînviat fără încetare de *voyeur*-i, idol multiplicat fără limite spațiale și cronologice, cu scopul de a atinge amploarea cosmică a unei contra-lumi. (...) „Comunicarea” nu numai că nu comunică nimic – decât numai imagini, idoli de *voyeur*-i, fără original – dar contrazice orice comuniune”<sup>5</sup> Difuzarea și vizionarea unor programe care au în conținutul lor „stricăciunea lumii”, duc cu siguranță la așa numita „moarte spirituală” Într-adevăr, senzualismul și hedonismul, legate în mod misterios de moarte, sunt cântate astăzi pe micile ecrane ori în sălile cinematografelor, ori pe stadioane, de artiști care joacă rolul de formatori ai lumii în general și ai tineretului în special. Gravitatea constă în faptul că aceste imagini produc un fel de conduită și un ison afectiv, înaintea căruia implicațiile exigentelor evanghelice nu mai au valoare.

Plecând de aici putem spune că televizorul nu este numai un mijloc de informare ci și unul de formare sau de deformare: „Ecranul îmi închide lumea, canalele mă fixează de ecran, grila mă hărăzeste acestuia în orice clipă. Imaginea constituie în idol orice prototip, pentru că ea însăși se devalorizează cea dintâi în idol. Conservând în mod

<sup>4</sup> Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, trad. Mihail Neamtu, Editura Deisis, Sibiu, 2000, pp. 80-84.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 88-89

dublu posibilitatea de a trimite la un original, oricare ar fi acesta, imaginea tiranizează lumea, lucrurile și sufletele. După violența armelor (războiul) și violența cuvintelor (ideologia), cunoaștem astăzi teroarea imaginii idolatre; ca și în cazurile precedente, această violență vrea sufletele noastre (...) Ea pune stăpânire chiar pe dorința noastră: tirania imaginilor idolatre ne biruie cu consimțământul nostru grăbit. Nu vom mai dori decât aceasta – să vedem sau să fim văzuți, pe măsura dorinței. De acum încolo totul poate trece – pe ecran – totul e de văzut și de comunicat, dar nimic de dăruit sau de primit, pentru că nimic nu mai persistă în afara ecranului. Potolită prin plăcerea solitară a ecranului, *libido vivendi* (pofta vederii) ne dispensează de a mai iubi interzicându-ne să vedem cealaltă față – invizibilă și reală”<sup>6</sup>

Asistăm la un cult al imaginii, însă dintr-o perspectivă inversă decât cel pe care îl propovăduiește Biserica. Fără doar și poate că există imagini și imagini. În abordarea lor, în mare măsură totul depinde și de calitatea privirii noastre. Dacă fluxul lor îl face pe om exterior siesi și-l înrobește, superficialitatea nu se află doar în imagini ci și în noi. <sup>3</sup>i aceasta pentru că imaginea, datorită spontaneității sale, scapă într-o primă etapă filtrului rațiunii și adresându-se simțurilor atinge înainte de toate inima. Astfel, ceea ce intră în om prin vedere, pătrunde în adâncul ființei, influențând în mod direct viața spirituală.<sup>7</sup> Este un fapt constatat că televiziunea a modificat nu numai obiceiurile de viață ale majorității oamenilor, ci și modul de a percepe lumea, imaginea fiind mediatore între om și lume și între om și eu-l său cel mai profund.

De aceea, Biserica propune în locul imaginilor idolatre și senzuale, contemplarea imaginilor sfinte din icoane. Există atitudini diferite care definesc starea omului înaintea unei icoane și înaintea unei imagini profane: „În fața imaginii profane eu rămân văzătorul (*le voyant*) nevăzut al unei imagini care se reduce la rangul de obiect (obiectul estetic rămâne un obiect), constituit cel puțin în parte, de privirea mea. În fața icoanei, dacă rămân văzător, mă simt văzut (*trebuie* să mă simt astfel, ca să fie vorba efectiv despre o icoană) Astfel, imaginea nu mai ecranează (sau, ca pentru

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>7</sup> Michel Quenot, *op. cit.* pp. 17-18

idol, oglindeste), pentru că prin ea și sub trăsăturile sale mă privește în față o altă privire – invizibilă ca toate privirile. Originalul nu tine deci deloc de obiectivitatea (confiscată sau nu de imagine) pe care ar dubla-o. Originalul intervine traversând obiectivitatea transformată în imagini ca pură privire ce încrucisează o altă privire. Prin urmare miza dispozitivului icoanei, nu privește percepția vizibilului sau esteticul ci parcursul încrucisat a două priviri”.<sup>8</sup> Desigur, raportul dintre atenția și timpul acordat de către cei mai mulți oameni chipurilor zugrăvite în icoană și imaginii propagate pe ecranul televizorului, este net defavorabil celei dintâi. În multe familii, „colțul frumos” al icoanei, l-a luat televizorul în jurul căruia, ca la o presupusă „rugăciune de seară” se adună membrii familiei. Mai mult, există unii oameni la care televizorul este deschis din zorii zilei și astfel toată viața lor se scurge în umbra emisiunilor lui.

Din cele precizate vedem că drumul spre luciditatea clipei, a vieții, chiar suisul în viața lui Hristos, este „străjuț” de erezia imaginilor. Cu adevărat, lumea se desacralizează sub ochii noștri iar această desacralizare nu mai întâmpină nici o rezistentă palpabilă, la nivel de grup, de comunitate. Lupta începe să se manifeste mai mult la nivel personal și izolat, izolat chiar de propria comunitate care începe să-și improprieze tot mai mult kitsch-ul atât în ceea ce privește arta icoanei cât și celelalte manifestări religioase. (ex. înlocuirea tot mai generalizată a icoanei cu tabloul religios) Soluția nu este însă ruperea de comunitate ci mărturisirea unei autentice vieți și manifestări creștine în vederea identificării deviatilor și a extirpării lor din practica Bisericii și din manifestarea religioasă a creștinilor.<sup>9</sup> Ochii însă au posibilitatea să se purifice prin contemplarea icoanelor a căror imagine se grevează și se întrupează în inima lor. Ascetismul purifică imaginea, făcând-o improprie „vagabondajului” imaginației, frecvențelor

---

<sup>8</sup> Jean-Luc Marion, *op. cit.* p. 96.

<sup>9</sup> Despre idolatrizarea artei și generalizarea kitsch-ului în Biserică, precum și despre alte aspecte ale acestei problematice a se vedea Mihaela Palade, *Iconoclasmul în actualitate, de la „moartea lui Dumnezeu” la moartea artei*, Editura Sofia, București, 2005. Autoarea semnalează o manifestare schizofrenică a artei creștine din spațiul ortodox, în sensul că, în timp ce slujbele propriu-zise au rămas fidele tradiției respective, arhitectura, sculptura, pictura sau muzica, aparțin altei lumi. (*Ibidem*, p. 106).



proiecții ale sentimentelor și senzualității. Sfinții Părinți ne avertizează împotriva imaginilor senzuale, care sunt idolatre, pentru că falsifică realitatea, rămânând la nivelul trupului neînduhovnicit, străin Împărăției. Imaginile caselor de filme și nu numai tind să facă din elementul estetic, criteriul de bază al evaluării, confundându-se astfel frumusețea fizică cu cea duhovnicească, sau mai degrabă trupul stricacios cu trupul nesticacios. Lumea imaginilor încearcă să ne ofere perspectiva unui trup plin de viață, unui trup care pare să fie nemuritor prin exuberanța și frumusețea lui, în timp ce teologia afirmă că viața autentică, în sensul de depășire a morții, nu se realizează decât numai în Iisus Hristos. Orice încercare de autoîndumnezeire, de autosalvare, este sortită eșecului, omul făcând mai devreme sau mai târziu experiența „vestejirii” frumuseții sale și a revenirii de pe ecranul televizorului, în lumea reală. Asadar, televizorul propune o schimbare de priorități în ceea ce privește viața omului. De aceea, se recomandă „postirea ochilor”, dreapta socoteală, despre care vorbesc unii Sfinți Părinți. Dar nu toate imaginile prezentate la televizor sunt rele, precum nici televizorul ca mijloc de informare nu este rău! Pentru om însă este vital să găsească puterea și discernământul de a selecta aceste imagini, de a închide televizorul când acesta încearcă să ne acapareze toată viața, când încearcă să închidă lumea reală pentru noi, când încearcă să ne pervertească sentimentele, să ne întunece mintea și să ne înstrăineze de ceilalți. Mai mult, este nevoie de acea disciplină care te face să-ți amintesti de imaginea din icoană, de chipul zugrăvit pe ea, de prezența lui transcendentă, de deschiderea lui spre vesnicie, de privirea și iubirea lui pentru tine. Este ca și cum ai afla calea de la moarte la viață, de la robie la libertate.

## **2. Personificarea imaginii și tentațiile ei. De la creatură la Creator**

Astăzi pentru mulți, profunzimea spirituală a vieții nu se mai deschide decât în frumusețea ca estetism pur, devenită cea mai înaltă culme a valorilor. Dar această realitate autonomă și deschisă oricând deviațiilor demonice, este cu siguranță, cea mai departe de frumusețe. <sup>3</sup>i aceasta deoarece, frumusețea nu este întotdeauna adevăr! Nu numai Dumnezeu se îmbracă în frumusețe ci și răul, care încercând să-L imite pe Dumnezeu,

face frumusețea profund ambiguă.<sup>10</sup> Legată de erosul pervertit, frumusețea poate fi amăgitoare, farmecele sale ascunzând imoralitatea și implicit o indiferență izbitoare față de Adevăr. Valoarea persoanei nu rezidă în frumusețe ci în sfințenie și din acest motiv faptele diavolești pot fi frumoase dar niciodată sacre: „În mâinile diavolului, frumusețea servește ascunderii absentei sfințeniei”.<sup>11</sup> Nici Iisus Hristos nu s-a înfățișat omului ca frumosul-frumosilor, ci ca plinătate a sfințeniei. „Nu avea chip, nici frumusețe ca să ne uităm la El și nici o înfățișare ca să ne fie drag” (Isaia 53, 2). Este vorba, după cum spune Sfântul Apostol Petru și de „frumusețea cea dinăuntru a omului”, (II Petru 3, 3), de sfințenie ca frumusețe, care în cazul lui Iisus Hristos se manifestă în mod sublim în evenimentul Schimbării la Față și în perioada de după Înviere. Ceea ce înseamnă că adevărata frumusețe nu este pur estetică, ci este metafizică. Mai mult, în opoziție cu Hristos care nu S-a deosebit prin configurația trupului, Antihristul este frumos, el stând ca un lucru făcut să provoace uimirea, ca o valoare obiectuală, nu personală. În mâinile diavolului, care vrea să atragă ochii oamenilor la această strălucitoare formă obiectuală, frumusețea servește ascunderii absentei sfințeniei.<sup>12</sup>

Spre deosebire de „frumusețea orgasm” spre care tinde civilizația noastră și care este înrudită cu moartea, spiritualitatea ortodoxă ne arată felul în care trebuie să ne raportăm la lume și să înțelegem frumusețea creaturilor lui Dumnezeu. Modul în care vorbesc Părinții Bisericii despre frumusețea lumii sugerează premisa unei realizări morale, în sensul că toate au fost create pentru slava și cunoașterea lui Dumnezeu prin ele, care este Frumusețea absolută. Într-adevăr, lumea este o „nesfârșită” podoabă, cu o diversitate ametoare de ritmuri și forme, ca o carte deschisă care arată slava lui Dumnezeu. Omul este chemat ca să ajungă prin creație la Dumnezeu, nu anulând creația ci contemplând-o și transfigurând-o într-un proces ascetic-mistic realizat în Hristos și în Biserică. Crestinul

---

<sup>10</sup> Despre *ambiguitatea frumuseții* a se vedea Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. Grigorie Moga, Petru Moga, Editura Meridiane, 1993, pp. 38-42

<sup>11</sup> A. Matenia, *Taina fărâdelegii. Spiritul Antihristului în istorie. Conceptul de Antihrist*, în vol. *Antihristul*, trad. Radu Părpăuță, Editura Polirom, Iasi, 2000, p. 140.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 141.

are posibilitatea de a sta „fată în fată” cu Frumosul și să contemple prin credință ceea ce lumea precreștină vedea numai prin „oglină în ghicitură” (I Corinteni 13, 12).

La vederea frumosului natural încercăm o dulce pătimire, suntem emotionați, fermecați, dar nu suntem satisfăcuți. Se știe că simțurile nu redau și nu cunosc adevărata frumusețe a lumii, ci o „închipuire” a acestei frumuseți, imaginea deformată a unei frumuseți supuse cerințelor individuale: „Omul pentru a întâlni adevărata frumusețe a lumii – *nu frumusețea imaginată a trupului* – trebuie să renunțe la cerința fizică a plăcerii care însoțeste privelistea frumuseții; să refuze pervertirea frumuseții în „închipuire” hedonistă a trupului. <sup>13</sup> Această înseamnă că omul trebuie să-și refuze natura individuală, să-și omoare dorințele, voiele individuale ce proiectează asupra frumuseții lumii cerințele naturale ale plăcerii și ale autarhiei. (...) Asceza, așa cum a consacrat-o experiența Bisericii ca practică concretă corporală, are drept scop negarea dorințelor individuale, în urma căreia sunt eliberate posibilitățile personale ale omului – acelea de a intra în comuniune și de dăruire de sine plină de iubire”<sup>13</sup> Noi simțim frumusețea unui alt frumos, după a cărei contemplare însetăm, a unei frumuseți spirituale, pe care n-o vedem dar o căutăm. De aceea, contemplația are rolul să sesizeze ființele în adevărul lor ultim, în relația lor cu Dumnezeu.

Ca făptură a lui Dumnezeu de pildă, frumusețea femeii e oglinda în care se răsfrânge strălucirea de dincolo de lume a Creatorului. În adâncul adâncului, frumusețea este chipul lui Dumnezeu și de aici plecând, privirea unei persoane nu trebuie să fie doar în limitele și strălucirea contururilor sale, ci aceasta trebuie privită ca și cum ar fi transparentă spre Frumusețea absolută și nestricăcioasă. Desigur, aceasta presupune renunțarea la cerința fizică a plăcerii păcătoase care însoțeste privelistea frumuseții și refuzul pervertirii frumuseții în „închipuirea” hedonistă a trupului. În acest mod, omul va fi capabil să descopere fundamentul sacru al lucrurilor și persoanelor, sensul existenței lor și să le privească ca tot atâtea mijloace de comuniune cu Dumnezeu. Este semnificativă acea istorioară în care

---

<sup>13</sup> Christos Yannaras, *Persoană și eros*, trad. Zenaida Luca, Editura Anastasia, București, 2000, pp. 100-101.

ni se înfățișează posibilitatea unei asemenea atitudini. Este vorba despre episodul patristic în care episcopul Nonus al Alexandriei a recunoscut în frumusețea Pelaghiei – o actriță care aparținea tagmei persoanelor imorale – creatia lui Dumnezeu, o creatură „alcătuită” cu o asemenea frumusețe de către înțelepciunea, puterea și iubirea lui Dumnezeu față de om. Astfel, îmbrăcată frumos, chiar provocator, împreună cu tovarășii ei tineri, cu slijitorii, cu muzică și cu râsete, Pelaghia a trecut odată pe lângă un grup de episcopi ce țineau o conferință în aer liber. Episcopii – ne spune istorioara – și-au ascuns fețele înaintea acestei privelști, însă episcopul Nonus „s-a uitat multă vreme și intenționat după ea, și după ce ea a trecut, încă se mai uita și ochii lui o urmăreau”. Apoi, întorcându-și capul și-a uitat spre episcopi și a spus: „Nu va desfătat marea ei frumusețe? Într-adevăr pe mine unul m-a desfătat”.<sup>14</sup> O asemenea atitudine în fața frumuseții unei femei aruncă o lumină asupra sensului lucrurilor și schimbă judecățile și aprecierile cu privire la realitate; adică ceea ce apare esențial în ochii oamenilor din lume va fi lipsit de importanță pentru „omul lui Dumnezeu” și invers. De pildă, cel angajat temeinic pe calea ascezei creștine admiră frumusețea feminină în desăvârșita puritate a inimii, văzând în această frumusețe un sens metafizic, un reflex al Frumuseții divine. Pentru un asemenea om, frumusețea unei femei este un motiv de admirație sfântă, de emoție profundă, chiar de uimire, o cale care îndreaptă sufletul și puterea de judecată spre Frumosul etern. Frumusețea spirituală a lui Nonus va izbândi, își va face loc în sufletul Pelaghiei, dovadă fiind convertirea ei la Hristos de către el. Deci, această cunoaștere a adevăratei frumuseți este o izbândă morală, prin asceză, deoarece oamenii sunt aceia care înfăptuiesc în Hristos și în Biserică, trecerea naturii de la starea de stihie la starea de realitate tot mai apropiată de Dumnezeu. „Frumusețea naturală este reală, deși fragilă. De aceea, încununarea ființei este frumusețea personalizată într-un sfânt care devine centru ipostaziat al Naturii, atât ca „microcosmos” cât și ca „microtheos”. Natura asteaptă gemând ca frumusețea ei să fie salvată de omul devenit sfânt. O astfel de sarcină este eshatologică, este arta înrudită cu viziunea apocaliptică a

---

<sup>14</sup> Benedicta Ward, „*Vietile Sfințelor care mai înainte au fost desfrânate*” trad. Diac. Ioan I Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 77.

lucrurilor din urmă, cu viziunea fulgerătoare a icoanei”.<sup>15</sup> Dumnezeu a dat omului posibilitatea să contemple frumusețea vesnică în forme materiale, acesta având drept vocație spiritualizarea lor, spiritualizare și frumusețe care este tot mai puțin sesizată și realizată de om din pricina păcatului. Asadar stă în atitudinea omului să înmulțească sau să micșoreze frumusețea lumii. Evident, un om angajat pe calea sfinteniei și un om destrăbălat văd în mod diferit frumusețea unei femei. Unul o vede exclusiv ca obiect al plăcerii sale, altul ca făptură, ca mijloc care ne vorbește despre existența și frumusețea lui Dumnezeu. În acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur spune că trupul este din lut, dar Dumnezeu fiind un Demiurg priceput a făcut dintr-o materie proastă o frumusețe fantastică, însă nu pentru ca tu să te destrăbălezi, ci ca să-ți ofere o probă a măiestriei Sale. Asadar, admiră frumusețea până la a-L slăvi pe artist.<sup>16</sup>

O zicere atribuită Avvei Pamvo spune că acesta, văzând în Alexandria o femeie usuratică, s-a umplut de lacrimi, iar cei ce erau cu el, întrebându-l pentru ce a lăcrimat, a zis: „Două pricini m-au pornit: una, pierzarea aceleia, iar alta, că nu am acest fel de silință spre a plăcea lui Dumnezeu, cât are aceasta să placă oamenilor scârnavi.”<sup>17</sup> Și Sfântul Ioan Scărarul face aluzie la o asemenea întâmplare, atunci când zice că cineva, văzând o anumită frumusețe, Îl slăveste prin ea pe Creator și această imagine îl îndeamnă spre iubirea de Dumnezeu. Iată cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzare, pentru el fusese, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Iar dacă un astfel de om, în cazuri asemănătoare e cuprins întotdeauna de același simțământ și se comportă în același chip, poate fi socotit părtaş al nestrăciunii chiar înainte de învierea obștească.<sup>18</sup> Desigur, aceste cazuri sunt o harismă foarte rară, discontinuă de cele mai

<sup>15</sup> Paul Evdokimov, *op. cit.* p. 41.

<sup>16</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Psalmul 43*, 9, P.G. LV, 181, apud Georges Habra, *op. cit.* p. 203.

<sup>17</sup> Avva Pamvo, 5, *Pateric*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Alba-Iulia, 1990, p. 191.

<sup>18</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timisoara, 1994, p. 314.

multe ori. Plecând de la acestea putem vedea care este remediul autentic împotriva tentatiilor care însotesc personificarea imaginii. Putem observa deasemenea cum, în procesul desăvârșirii, creatia ne conduce la Dumnezeu, iar Dumnezeu ne trimite înapoi la creatie, învățându-ne să privim toate lucrurile și persoanele cu ochii paradisiaci ai lui Adam. Din această perspectivă, fiecare persoană devine ceva sfânt, devine o fereastră spre vesnicie, devine ceva de o infinită valoare și frumusetă, este frumusetea sfinteniei în care ne apare creatia lui Dumnezeu.

### **3. Fascinatia imaginii si căutarea ei în creatia extra-terestră**

Imaginea joacă un rol fundamental în existența omului și în urcusul acestuia spre desăvârșire. De aceea, omul făurește și caută imagini, nu poate trăi fără ele, acestea fiind un semn al caracterului său personal. Căutarea și făurirea imaginilor se înscriu în căutarea omului după chipul Creatorului său, după chipul Căruia el a fost creat și care este întipărit în structura ființei sale. Imaginea însă implică libertate și discernământ, ea poate fi periculoasă când ne robeste în determinismele cosmice și nu ne înalță spre Creator. Inflația imaginilor, plictiseala din jurul lor, abdicarea de la perspectiva iconică, eliberarea imaginii de originalul ei și perpetuarea peste veacuri a strigătului „Dumnezeu a murit” naste în sufletul omului căutarea chipului după care a fost creat, însă într-un alt mod decât îl propune spiritualitatea creștină și dimensiunea de viață eclezială, sintetizată în icoană. Este o căutare autonomă, care se realizează – de această dată - la un alt nivel al creației îndepărtat de noi spațial, dar în fond rămânând tot creatural de la care însă se așteaptă puteri divine, perspective soteriologice. Fascinatia imaginației unei lumi extraterestre este terifiantă însă nu rezolvă problematica căutării unui sens deoarece rămânem tot în registrul creat fără să constientizăm diferența fundamentală pentru soteriologie dintre creat și necreat. Imaginea ființelor extraterestre și a lumiiilor avansate tehnologic și informational în care acestea se mișcă devine pentru omul contemporan un fel de model, un arhetip spre care acesta este chemat să tindă în vederea descoperirii unui sens, o imagine salvatoare și emoționantă.

Ideea că există forme de viață inteligentă „mult evoluată” pe alte planete – desi acest lucru nu s-a confirmat încă<sup>19</sup> – a devenit atât de înrădăcinată în mentalitatea contemporană încât este socotită ca ceva de la sine înțeles. Pe această temă apar nenumărate cărți, reviste, proiecte și filme care prin mesajul și imaginile lor modifică în profunzime mentalitățile tradiționale și chiar o parte a spațiului cultural în care ne mișcăm. O mare parte a tineretului este atrasă până la adorație de problemele cosmosului, de frontierele psihice și para-psihice, de noi frontiere ale conștiinței, abandonând credința în Hristos și căutând „mântuitori” în spațiul extraterestru. S-a născut o nouă religie a cărei zei coboară din cer nu smeriți și iubitori (Întruparea lui Hristos), ci învăluți în lumini orbitoare (arătarea obiectuală a Antihristului) câteodată speriați de om, altădată vătămând pe om. Mai mult unii oameni pun problema sensului pe care l-ar mai putea avea credința creștină în actuala viziune cosmică. Într-adevăr, fascinația crescândă a omului contemporan față de teme de science-fiction, față de imaginile acaparante ale acestora, nu este altceva decât rezultatul relativizării valorilor religioase tradiționale, dorința de auto-îndumnezeire sau îndumnezeirea prin „altii” și nu prin Dumnezeu. Ipotezele originii extraterestre vorbesc despre o lume cufundată în adâncul mării odată cu înecarea Atlantidei, despre faptul că pământul este scobit pe dinăuntru, iar suprevetuiții diverselor cataclisme de dinaintea memoriei noastre istorice s-au refugiat în acest tărâm interior, iar O.Z.N-urile n-ar fi decât nave trimise pe pământ de reprezentanții civilizațiilor extraterestre etc. Problematika O.Z.N. a marcat omenirea încă din „noaptea istoriei”, de la descrierea Mahabharatei, până la cronicile Chinei antice și de la speculațiile pe marginea unor texte biblice până la mărturiile contemporane.<sup>20</sup> Dacă ar fi să ne luăm după sutele de rapoarte întocmite

<sup>19</sup> Despre eventualitatea descoperirii vieții extraterestre și implicațiile ei a se vedea Răzvan Ionescu, *Descoperirea unor forme de viață extraterestră – potențială criză a cosmoantropologiei ortodoxe*?, în „*Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*” vol. 2, editori Dr. Magda Stavinschi & Pr. Dr. Doru Costache, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2004, pp. 60-64. Autorul împarte problematica pe trei subcapitole pe care le analizează din perspectiva implicațiilor și consecințelor acestora pentru teologia ortodoxă: 1) descoperirea unor forme de viață inferioare omului; 2) descoperirea unor forme de viață care presupun existența unei conștiințe (incluzând forme de viață umanoide, eventual chiar oameni); 3) descoperirea unor forme de viață superioare omului. (*Ibidem*, p. 60).

<sup>20</sup> A se vedea în acest sens Părintele Rodion, *Oameni și demoni. Cum poate fi ispitit omul contemporan de către duhurile necurate*, Mănăstirea Slătioara, 1996, pp. 124-137.

pe această temă – întâlniri de gradul I, II, III – putem spune că ne aflăm în fața unui proces de o complexitate maximă. Acest mit modern a generat în secolul trecut o serie de manifestări parareligioase care se pot întâlni și astăzi și în care „alesii” se pretind a avea contacte cu extraterestrii, prin care aceștia transmit pământenilor, calea ce trebuie urmată.

În viziunea Ieromonahului Serafim Rose aceste întâlniri nu sunt altceva decât „formele moderne ale unui ocultism vechi de când lumea”<sup>21</sup> Dacă primii creștini și marii sfinți erau circumspecți în ceea ce privește fenomenele noi și străine, precum și „obiectivarea” prin diferite mijloace a imaginii Dumnezeuului celui viu, cunoscând înșelăciunile diavolului, astăzi oamenii caută cu tot dinadinsul **să vadă** minuni. Inflația imaginilor supuse dorințelor subiective și deposedate de originalul lor, încearcă să acapareze totul, chiar și pe Dumnezeu dar căutarea unui Dumnezeu în spațiul extraterestru, nu este o soluție soteriologică. Observăm cum dorul omului modern după Arhetip, după Model nu este astâmpărat prin întreaga tehnologie de fabricare și difuzare a imaginilor în lumea pământeană și de aceea el se mută spațial, în autonomia sa, la scara universală a creației văzute. Chipul din icoană este înlocuit treptat cu o imagine strălucitoare și obiectivantă care ține de sfera demonicului. Refuzul contemplării feței lui Hristos în icoană lasă loc dorinței de a contempla ceva, acel ceva este până la urmă fața hidoasă a Antihristului care este camuflată de o strălucitoare frumusețe și putere. Din tot acest demers lipsește dimensiunea transcendentă și duhovnicească a problemei care trebuie să țină cont de distincția dintre creat și necreat și anume chiar o ființă extra-terestră în sens spațial, rămâne o ființă creată și nicidecum un Dumnezeu în

---

<sup>21</sup> Ieromonah Serafim Rose, *Ortodoxia și religia viitorului*, trad. Mihaela Grosu, Editura Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 145. După ce face o inventariere și o analiză a problematicii extraterestre în concepția unor oameni de știință, teologi, psihologi și a întâlnirilor de gradul I, II, III, Serafim Rose ajunge la concluzia că fenomenele extraterestre nu sunt altceva decât „o nouă dezlănțuire demonică asupra omenirii”, „tehnici mediumistice de ultimă oră, prin care diavolul își câștigă aderenți pentru sfera lui ocultă”, „un semn teribil al marii susceptibilități a omului contemporan la influențele demonice așa cum nu s-a mai întâmplat niciodată în era creștină”. El arată că prin acceptarea ca autentice a fenomenelor extraterestre, „omenirea a pierdut și ultima rămășiță a unei viziuni creștine asupra existenței, plasându-se acum în mod pasiv la dispoziția multiplelor „puteri” coborâte din văzduh” (*Ibidem*, pp. 154-155).



adevăratul sens al cuvântului. Astfel, dacă unii dintre sfinții lumii precum Antonie cel Mare, Martin Milostivul, Nil Sorski, au demascat înșelăciunea diavolului în fața unor experiențe care pentru omul modern ar fi de tip extraterestru, omul modern nu este capabil să le explice și să le dezlege deoarece a pierdut dimensiunea duhovnicească a problemei.

Pe de altă parte, chiar descoperirea unor ființe extraterestre pe alte planete considerăm că nu ar putea eclipsa structura adevărului mântuitor descoperit oamenilor în sensul că, una este perspectiva teologiei asupra universului și alta este perspectiva astronomică. Teologia nu va avea nimic de schimbat din istoria genezei, după cum nu va avea să se preocupe de problema mântuirii locuitorilor din alte galaxii. Pentru Biserică, revelația va rămâne prin excelență geocentrică, pentru că se adresează oamenilor, dându-le adevărul care privește mântuirea lor în condițiile proprii realității vieții de pe Pământ. În acest sens „învățăturile cosmologice vechi și moderne nu vor afecta deloc adevărul fundamental descoperit Bisericii.”<sup>22</sup> Poate alte planete nu au nevoie să fie mântuite.?! De aceea, Biserica ne descoperă în principal taina mântuirii noastre pe acest pământ și nu tainele altor populații extra-terestre, dacă acestea chiar există? Probabil de aceea gândirea patristică a văzut în Pilda Bunului Păstor care coboară pentru a căuta oaia rătăcită, lăsând în munti o turmă de nouăzeci și nouă de oi, o tulburătoare aluzie la micimea lumii căzute în comparație cu întregul universului.<sup>23</sup> Deci, revelația se adresează oamenilor, dându-le adevărul

<sup>22</sup> A se vedea Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, pp. 132-133. Pe aceeași idee merge și Paul Evdokimov arătând că din motive soteriologice, Biblia este geocentrică și antropocentrică. „Gândirea patristică largeste orizonturile. Ea vede în parabola oii pierdute o aluzie la micimea globului terestru – care nu-i decât o singură oaie – în comparație cu Universul în totalitatea lui și cu eonii îngeresti pe care îi reprezintă turma celor 99 de oi” (*Arta icoanei*, p. 98).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 133. Alexandros Kalomiros susține importanta și centralitatea Pământului în Univers bazându-se nu pe un fapt antropologic ci pe realitatea hristologică, pe Întruparea lui Hristos: „Această mică planetă, unul dintre cele mai mici corpuri cerești din câte există, e în realitate de departe cea mai importantă; tot atât de importantă cât întreg universul - nu însă pentru că e locul sălășluirii omului, ci pentru că e locul de naștere al Domnului nostru Iisus Hristos, Dumnezeu-om, pentru că e punctul din univers în care a devenit realitate voia vesnică a lui Dumnezeu; unirea Lui ipostatică cu creatura Sa” (*Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 8-9)

care privește mântuirea lor, fapt ce transpare și din referatul biblic despre creație, care după ce afirmă că Dumnezeu a creat cerul, se ocupă numai de planeta noastră. Acest fapt exclude orice afirmație definitivă a teologiei, în ceea ce privește viața extraterestră. Cu toate acestea, din punct de vedere teologic, Pământul spre deosebire de celelalte planete, este locul în care voia vesnică a lui Dumnezeu, de a se uni cu creatura. Sa a devenit realitate. Întruparea Fiului lui Dumnezeu aici pe Pământ, conferă acestuia o poziție privilegiată în comparație cu celelalte planete. Iisus Hristos, Logosul divin, „Cel prin Care toate s-au făcut” a luat nu formă extraterestră, ci trup omenesc, firea umană în integralitatea ei, pe care a dus-o pe culmile învierii și ale transfigurării, înălțându-o de-a dreapta Tatălui. Mai mult, valoarea ontologică la care este chemat să participe omul – creat după chipul Creatorului universului – este fantastică, conferind acestuia centralitate în univers. Faptul încă nedemonstrat că ar exista viață și pe alte planete, nu poate cu nimic exclude ideea unui Creator și a unui univers creat, precum și a unui scop pentru care toate au fost create, precum nici adevărurile din Sfânta Scriptură în care se revelează în mod special – așa cum am mai menționat – cele referitoare la mântuirea fiintelor pământene. Dumnezeu mărturisit de teologia ortodoxă nu este numai Dumnezeul Pământului, ci este Dumnezeul întregului univers, în care Pământul ocupă un loc special prin realitatea evenimentelor soteriologice ce au avut loc pe el! Toate aceste lumi posibile dacă chiar există, nu există prin ele însele ci prin Dumnezeu. Dar Crucea lui Hristos ca semn al iubirii dumnezeiești și a nădejzii noastre, nu a fost ridicată nici pe Marte, nici pe Venus, nici pe Saturn sau pe o altă planetă ci pe Pământ „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”.

Asadar, fascinația imaginii și căutarea ei în spațiul extra-terestru, ca rezultat al unei percepții deformate despre soteriologie și a unui dor constitutiv al omului după Modelul său se înscrie în încercarea avidă a omului de a se autoîndumnezei, creându-și dumnezei care în cele din urmă sunt tot creaturi. Reîntoarcerea la prezenta din icoană, la comuniunea pe care o face posibilă chipul zugrăvit pe ea, comuniune care se realizează în cele din urmă și în modul autentic în Biserică, pe Pământ, este singura sansă de a scăpa de idolatria imaginilor, de amăgirea autoîndumnezeirii și de a evita a „vagabonda” sub influență demonică în tot universul în căutarea unui mântuitor.

#### **4. Conditionarea credinței de vedere – o falsă problematică a omului modern**

Plictisit de imaginile prea omenesti si care nu descoperă existenta unui sens dincolo de ceea ce se vede, amăgît uneori de imaginatia science-fiction care nu solutionează problematica sensului pe care si-o pune, omul, în autonomia sa încercă ultima sansă de a descoperi sensul vietii si al mortii care îl face să înseteze neconținut după adevăr. Desi posesor a atâtor imagini, care mai de care mai sofisticate si „colorate”, totusi îi lipseste ceva, îi lipseste esentialul, Imaginea, Modelul, Arhetipul. Toate imaginile își au locul lor dar omul simte în transcendeta fiintei lui că le depășeste pe toate, că, până la urmă toate nu îi satisfac năzuinta interioară pe care desi nu o constientizează, totusi o simte. <sup>41</sup> atunci, fidel idolatriei sale începe să „fabrică” tot mai multe si mai variate imagini, imagini la televizor, imagini la computer, imagini pe stradă, imagini la locul de muncă, imagini acasă, peste tot imagini. Fascinatia imaginii si insatietatea din jurul ei, ignorarea icoanei si prezenta celui zugrăvit pe ea, îl determină însă să ceară mai mult, mult mai mult, si anume obiectivarea Modelului, vederea lui Dumnezeu în mod palpabil si concret. Perspectiva încercării sale însă este una falsă, întrucât păstrând mentalitatea din cazul imaginilor create, conditionează credinta de vedere, existenta lui Dumnezeu de descoperirea Lui în mod palpabil, matematic, obiectual chiar. Ignorând chipul din icoană si cunoasterea prin gustare, constitutivă mediului eclesial, el doreste o cunoastere a „Celui nevăzut” prin pipăire, prin revelare obiectuală, ca si oarecând Toma. El contează pe o interventie supranaturală, la care să asiste ca la un spectacol, Dumnezeu fiind doar acela care face minuni, care se descoperă senzational si nu Cel care vorbeste tainic omului si rămâne totdeauna Cel căutat prin credință. Se caută, deci, nu evidente interioare, ci exterioare în care chiar existenta lui Dumnezeu este direct proportională cu descoperirea Lui obiectuală, spectaculară, aici si acum.

Mentalitatea omului contemporan, care însă nu depășeste ceea ce vede cu ochii si aude cu urechile, continuă să antreneze diversele medii ale societății, fie într-o negare existentială sau ideologică a lui Dumnezeu, fie într-o interogatie presantă si agnostică de genul: există Dumnezeu? Fenomenul „mortii lui Dumnezeu” si exilul din propria-I creatie ridică în

conceptia omului recent diverse întrebări care implică existența, dar și prezenta lui Dumnezeu și care pun în evidență, pe de-o parte dorul acestuia după Creatorul său, iar pe de altă parte perspectiva unei imense absente. Cerând dovezi, chiar obiectuale, sau scandalizându-se de ce Dumnezeu, dacă există, nu se revelează mai clar, omul recent conditionează credința de vedere, uitând că „tăcerea” este o calitate, o așteptare iubitoare și nu o insuficiență, nu o atitudine meschină a lui Dumnezeu, care rămâne ascuns în plină epifanie. Tăcerea lui Dumnezeu este direct proporțională cu misterul libertății noastre, cu capacitatea noastră de a-L căuta prin credință și nu ca pe unul din multele lucruri ale acestei lumi.

Înfundându-se în fenomenalitate omul contemporan trece dintr-o extremă în alta, adică de la uitarea lui Dumnezeu, la dorința unei revelații grăbite, brutale, mecanice, comandate chiar, și într-un mod atât de tangibil încât să-i anuleze orice alternativă care-i implică libertatea. Într-o asemenea atitudine se poate identifica clasică tentativă de a aplica o reducere a ceea ce este divin, la nivelul a ceea ce este uman, un fel de „disoluție” a ceea ce este Dumnezeu sau un nou mod de a face idolatrie. Dar în fața unei simple curiozități sau agresivități în dobândirea evidentelor, Dumnezeu nu răspunde. <sup>3</sup>i totuși, de ce păstrează tăcerea sau de ce se ascunde se întreabă omul angajat în contabilizarea evidentelor. El păstrează tăcerea așa cum Iisus Hristos a păstrat-o înaintea lui Pilat când acesta l-a întrebat: „Ce este adevărul?” (Ioan 18, 38) sau ca atunci când înviind, nu s-a descoperit înaintea Sinedriului, nici înaintea conducătorilor romani, ci înaintea celor în care inima ardea pentru El. Așa cum a refuzat în pustie ispitele magiei, posesiunii și puterii prin care să-i atragă pe oameni ca pe niște sclavi fascinați, tot așa și acum Hristos Dumnezeul-om refuză o descoperire care să-l încremenească pe om într-o singură alternativă exterioară și silită de evidente, o alternativă nestrăbătută de fiorul tainic al întâlnirii cu cealaltă față a realității, o întâlnire prea comună și prea comodă care să-l determine pe om să urce spre tainicele fundamente ale existenței sale.

Dostoievski evidențiază într-un mod cu totul remarcabil atitudinea Domnului înaintea celor ce cereau dovezi ori fapte constatatoare pentru a-L recunoaște ca Dumnezeu precum și perpetuarea acestei dorințe a omului de a vedea minuni, peste veacuri: „Sau îți închipui cumva că firea

omenească a fost în așa fel plămădită încât prin însăși alcătuirea ei să respingă miracolul (...) Cum de nu te-ai gândit însă că, lepădându-se de minuni, el se va lepăda în același timp și de Dumnezeu, fiindcă de fapt nu l-caută pe Dumnezeu, cât mai ales minunile sale? <sup>24</sup> și cum nu poate să trăiască fără minuni, omul va încerca să și le făurească singur, dând crezare miracolelor făurite de el, închinându-se în fata minunățiilor săvârșite de vraci, în fata farmecelor menite de vrăjitoare, chiar dacă ar fi de o sută de ori un răzvrătit, un eretic sau un ateu. Tu nu te-ai învrednicit să cobori de pe cruce când cei din jur își băteau joc de tine și te atătau strigându-ti: „Pogoară-te acum de pe cruce, vom vedea și vom crede!” Tu nu te-ai învrednicit să cobori, fiindcă nu voiai să-l câștigi pe om printr-o minune, așteptând o credință liber consimțită din partea lui, nicidecum prilejuită de un miracol. Ceea ce doreai tu cu ardoare era o dragoste liberă iar nu extazul unui rob fascinat de puterea ce i-a vârat pe veci frica în oase”<sup>24</sup>

Referindu-se la coborârea de pe cruce și tâlcuind raportul dintre credință și evidentă, Nicolae Steinhart spune următoarele: „Faptul coborârii nu putea fi crezut ci numai constatat, înregistrat, luat la cunostință în plină tate evidentei sale. S-ar fi impus ca atare și ar fi redus la zero aria de supravetuire a enigmaticului verb a crede. A crede nu este sinonim cu a dovedi, a demonstra, a fi evident; cu sintagma „a crede pentru că”. A crede înlătură orice dubiu, rezervă și motivație. Brusca apariție a unei imense păsări rosii, căzută din cer, i-ar pune pe oameni, scrie Kierkegaard, față în față cu un eveniment extraordinar și senzational care nu le-ar mai îngădui să nu-și dea seama că au de a face cu un *semn cert*, unul dintr-acelea străuitor cerute de farisei, scribi și cărturari. Coborârea de pe Cruce, la Golgota ar fi fost o asemenea uriasă pasăre colorată; după ivirea căreia arhierilor și tuturor celor aflați în perimetrul acela nu le mai rămânea altceva de făcut decât să se supună evidentei, să îngenuncheze, să cânte *osana!*”<sup>25</sup> și iudeii au cerut garanții pentru credința lor: „arată-ne nouă pe Tatăl”, „spune-ne dacă esti Tu Hristosul”, „dăte jos de pe

<sup>24</sup> F. M. Dostoievski, *Fratii Karamazov*, vol. I, trad. Ovidiu Constantinescu, Isabella Dumbravă, Editura Victoria, București, 1993, pp. 435-436.

<sup>25</sup> Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramuresului și Sătmarului, Baia Mare, 1992, p. 87.

cruce si vom crede în Tine”, fără să constientizeze că dovezile rănesc adevărul, schimbând credința în simplă cunoaștere. Vorbele spuse de arhierii „ca să vedem si să credem” este o gresală de ordin semantic, adică confuzia dintre două verbe opuse – a vedea si a crede căci: „Dacă vedeau nu mai avea nici o noimă să creadă; nici că s-ar mai fi putut să creadă din moment ce „vedeau ochii” , ce le impunea evidenta cu irezistibila-i putere de ridicare a oricărei sovăieli. A crede înseamnă a nu vedea”<sup>26</sup>

Teologia paulină afirmă că „a crede” nu se confundă cu „a vedea” deoarece dacă vezi nu mai este nevoie de credință care în acceptiunea Sfântului Pavel este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute (Evrei, 11, 1). De aceea, Domnul îi spune lui Toma: „Pentru că M-ai văzut ai crezut. Fericiti cei ce n-au văzut si au crezut!” (Ioan 20, 29), arătând că orice dovadă constrângătoare ar viola conștiința omului, oprindu-l să ajungă la fericirea vederii lui Hristos prin ochii credinței, specifică istoriei Bisericii. Pentru cel ce vede prin ochii credinței, Dumnezeu se descoperă si poate fi întâlnit în creație, în Scriptură, în „taina fratelui”, în împrejurările concrete ale vieții, dar mai ales în Tainele Bisericii. Ispitirile din Quarantania precum si insistenta gravă asupra tainei în care trebuie să rămână învăluite minunile Sale, sunt tot atâtea exemple pe care Iisus Hristos le dă împotriva oricărui vagabondaj după senzational. Omul îl poate întâlni pe Dumnezeu si astăzi ca si Toma însă într-un alt mod si context al istoriei mântuirii, încredințându-se de El si exclamând: „Domnul meu si Dumnezeul meu!”

Putem astfel observa că inflația imaginilor în lumea actuală duce la dorința omului de a vedea totul, foarte rapid, cu ochii trupesti, prin simțuri, dacă se poate printr-o simplă „tastă de computer”. Dumnezeu care nu este văzut, în mod concret, nu există si atunci doar ceea ce se vede este real, este până la urmă „Dumnezeu”. Omul modern are nevoie să regăsească nu imaginea unui Dumnezeu care să-i anuleze libertatea, nu

<sup>26</sup> *Ibidem*. Nicolae Steinhardt precizează plecând de la textul *Cred Doamne si mărturisesc* că: „Nu „a dovedi” este completarea lui „a crede” ci „a mărturisi”. „I dacă-i vorba așa, oare nu faptele bune si mărturisirea nereticientă a credinței sunt cele mai bune dovezi ale credinței? Credința nu are nevoie de nici un soi de dovezi, are însă nevoie să fie dovedită” (*Ibidem*, p. 91).

---

evidenta unui Dumnezeu care să-l robească printr-o strălucire exterioară, ci evidenta prezentei lui Dumnezeu în inima sa, în credința mărturisită, în miracolul transfigurării vieții sale și a întregii lumi. Nu extraordinarul, miraculosul ori goana după senzații trebuie să primeze în relația cu Dumnezeu, ci credința lucrătoare și mântuitoare care ne oferă întotdeauna certitudinea unei Prezențe tainice care să strige în inimile noastre Avva Părinte (Galateni 4, 6). Fundamentați pe dimensiunea de viață a acestei Prezențe personale, oamenii vor reuși să comunice mai cu adevărat, evitând idolatria imaginilor desprinse de originalul lor, vor reuși să-și regăsească Modelul după care au fost creați, redescoperind prezența tainică a chipului din icoană și *puterea credinței* în Dumnezeul cel adevărat.

Pr. Adrian Murg

## **Jubileul ca fundal al predicii Mântuitorului Iisus Hristos în Nazaret (Lc 4, 16-30)**

### ***Abstract.***

*The jubilee year constitutes the background of the Nazareth pericope and consequently the jubiliary theology appears to be used by Luke as an instrument of expounding the Person and work of Christ. Jesus heralds and inaugurates the eschatological jubiliary era of salvation. He is pictured as the kingly Messiah and the eschatological Prophet. The salvation He brings is expressed in terms of "release" from sin, demonic influence and social bondage, enlightenment of mind, and, in the future, the restoration of all things.*

### **I. Introducere**

Predica Mântuitorului Iisus Hristos în Nazaret (Lc 4, 16-30) constituie, în Evanghelia după Luca, un eveniment programatic. Deși reconstrucția istorică, semnificatia și implicațiile acestui eveniment sunt chestiuni de dispută între exegeți, faptul în sine al centralității și al importanței normative a acestei pericope în Evanghelia a treia se bucură de o largă acceptare. Un al doilea punct de convergență în tratarea acestui fragment se referă la citatele din cartea lui Isaia pe care le-a citit Mântuitorul cu acel prilej și pe care Sf. Luca le-a consemnat (Is 61, 1-2a; 58, 6)<sup>1</sup>. În

<sup>1</sup> Origen (*Sur S. Luc, Homelie XXXII, 3, SC 87*) consideră faptul că s-a citit acest text „care vorbește despre misterul lui Hristos”, o lucrare a Providenței divine.



privinta acestui material, este neîndoielnic că Isaia s-a folosit de imaginea anului de jubileu si a celui sabatic (Lev 25; Ies 21, 2-6; 23, 10-12; Dt 15, 1-18; 31, 9-13) pentru a înfățișa întoarcerea lui Israel din exilul babilonian. Acest fapt a fost, desigur, cunoscut atât de auditoriul Mântuitorului cât si de cititorii avizati ai Evangheliei. Această situatie face ca teologia jubiliară să devină un instrument de explicitare a Persoanei si a lucrării lui Iisus Hristos. Prezenta si importanta teologiei jubileului în opera Sf. Luca a fost tratată de mai multi autori<sup>2</sup>, si constituie acum un element de consens în analiza acestei pericope.

Prezentul studiu își propune să scoată în evidentă conexiunile jubiliare ale acestei pericope si să evalueze consecintele teologice ale acestora mai ales în domeniul hristologiei si al soteriologiei. Vom prezenta întâi o schită a legislatiei jubileului cu principalele sale prevederi si vom sublinia apoi acele teme care au căpătat în operele autorilor ulteriori conotatii eshatologice. Ne vom concentra apoi asupra predicii lui Iisus, cu accent preponderent pe versetele 18-21, pe care o vom analiza din perspectiva teologică si literară a legislatiei jubileului, iar apoi vom trage câteva concluzii de ordin teologic.

## II. Legislatia jubileului

1) Principala prevedere a codului jubiliar este returnarea întregii proprietăți, în conformitate cu distributia mozaică, proprietarului originar sau familiei sale. Dacă, din pricina datoriilor, un iudeu era nevoit să-si vândă proprietatea, sau o parte din aceasta, vânzarea nu

---

<sup>2</sup> De exemplu D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee, Lc 4, 16-30. The Significance of the Year of Jubilee in the Gospel of Luke*. Diss. St. Andrews, 1979; G. Casalis, *Un nouvel an. Luc 4/ 16-21*, în „Études theologiques et religieuses” 56 (1981), p. 148-158; J. M. Ford, *My Enemy Is My Guest. Jesus and Violence in Luke*, Maryknoll, New York, 1984, mai ales p. 55-66: „The Jubilee Year”; S. P. Kealy, *A Jubilee Spirituality*, în „Doctrine and Life” 33 (1983), p. 584-592; G. Kehnscherper, *Von Jeremia zu Jesus von Nazareth. Die Ausrufung des Halljahres und das Kommen des Reiches Gottes. Eine sozialitsche Untersuchung zu Lk 4, 16-30*, Greifswald, 1973; A. Sisti, *Il tema del giubileo nell'opera di Luca*, în „Euntes Docete” 37 (1984), p. 3-30, etc. Deschizătorul de drum în această privintă, la care se referă toti autorii ulteriori, este R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord. A Study of the Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*, Schola Press Austin, Texas, 1977.

era socotită o alienare definitivă a terenului, ci temporară. Pretul era socotit în funcție de numărul de recolte care se putea produce până la anul de jubileu (Lev 25, 25-28)<sup>3</sup>. Un adaus la această regulă era dreptul de răscumpărare, *geulah*<sup>4</sup>, prin care vânzătorul nu era obligat să aștepte anul de jubileu pentru a-și recupera proprietatea, ci aceasta putea fi răscumpărată de un *goel*, adică o rudă a proprietarului, sau chiar de el însuși, la un pret care ținea seama, din nou, de numărul de recolte până la jubileu.

Motivatia teologică principală pentru inalienabilitatea permanentă a pământului, era faptul că adevăratul proprietar al acestuia era socotit Dumnezeu.

2) Eliberarea tuturor sclavilor evrei era a doua mare exigență a anului de jubileu. Aceasta îi privea pe aceia care, datorită greutăților financiare, se vindeau într-un fel de sclavie a datornicilor. Astfel, în anul de jubileu, odată cu averea acesti oameni își recăpătau și libertatea. Așa după cum vânzarea pământului nu era considerată definitivă, tot așa evreul nevoit să se vândă era socotit mai mult un angajat decât un sclav, și, prin urmare, nu putea fi tratat discreționar (Lev 25, 39-43). Există și pentru aceștia dreptul de răscumpărare, care putea fi exercitat fie de o rudenie, fie de chiar cel în cauză, pretul ținând cont de lungimea răstimpului până la anul de jubileu (Lev 25, 54).

Premisa teologică care stătea în spatele acestor reguli consta în faptul că între Yahweh și israeliți exista o relație unică. Fiii lui Israel sunt robii lui Yahweh și de aceea ei nu pot aparține permanent unui alt stăpân. Dacă nu se găsea nici o rudă care să răscumpere sclavul evreu, prin legislația jubileului însuși Dumnezeu devenea *goel*, Răscumpărătorul. Este importantă observația că drepturile lui Dumnezeu asupra lui Israel erau un subiect care aparținea organic teologiei Exodului și atunci când se vorbea despre acestea se evoca implicit eliberarea din robia Egiptului (Lev 25, 42; Deut 15, 15).

3) Un alt element al legislației jubileului era anularea datoriilor. Unii autori consideră că aceasta era o prevedere legată doar de anul sabatic.

<sup>3</sup> E. Kutsch, *Jobeljahr*, în „Die Religion in Geschichte und Gegenwart”, vol. III, ed. Kurt Galling, Tübingen, 1957-1965, p. 799-800

<sup>4</sup> Așa pare să fie cazul în Rut 4, 4; Ier 32, 7; Lev 25, 24-28.

Însă o înțelegere corectă a jubileului ca o intensificare a anului sabatic<sup>5</sup> duce la acceptarea acestei prevederi în codul jubileului. Pe de altă parte, Iosif Flaviu arată explicit că anularea datoriilor era o componentă a acestei legislații<sup>6</sup>. În legătură cu acest aspect stau și recomandările privind ajutorarea săracilor (Lev 25, 35) și interdicția de a pretinde dobândă de la conationalul evreu (Lev 25, 26-38)<sup>7</sup>. Aceste prevederi privind susținerea săracilor prin împrumuturi fără dobândă reflectă profunđa solidaritate dintre evrei cultivată de legislația mozaică. Acest tip de identitate comună este întărită și presupusă din punct de vedere teologic de diferențele dintre prevederile legale privind israelitul și pământul său, pe de o parte, și cele privind străinul, pe de altă parte. Aceste distincții legislative<sup>8</sup> au consolidat simțul solidarității dintre evrei și au pus mai bine în lumină alegerea lui Israel de către Yahweh. Datorită faptului că Acesta i-a scos pe evrei din Egipt pentru a le da în stăpânire Canaanul și pentru a fi Dumnezeu lor, israeliții sunt datori să-și ajute semenii săraci (Lev 25, 38). Mai subliniem odată că aceste reguli trebuie să înțelese în cadrul istoric și teologic al Exodului.

4) A patra exigentă majoră a anului de jubileu este necultivarea pământului. În acest an evreii trebuiau să se întretină doar cu ceea ce le dăruia Domnul. Acesta le promisese că recolta din anul anterior va fi destul de bogată pentru a putea trăi din ea și în anul de jubileu. Ceea ce pământul producea de la sine în acel an era proprietatea tuturor și putea fi consumat de bogați, săraci, evrei sau străini (Lev 25, 6). Se pare că

---

<sup>5</sup> R. North, *The Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome: The Pontifical Biblical Institute, 1954, p. 2.

<sup>6</sup> Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*, în „The Works of Flavius Josephus”, trans. by W. Winston, Grand Rapids Associated Publishers and Authors, cartea a 3-a, cap. 12, par. 3, p. 81. Lipsa unei mențiuni explicite în Lev 25 despre anularea datoriilor poate fi explicată - acceptând faptul că jubileul era în anul al cincizecilea și nu în al patruzecisimul și, prin urmare, erau doi ani consecutivi de odihnă - prin faptul că era o regulă care trebuia aplicată la fel ca și în anul precedent, și, deci, nu era necesar să fie repetată.

<sup>7</sup> F. H. Woods, *Festivals and Fasts*, în „Encyclopaedia of Religion and Ethics”, V, p. 866.

<sup>8</sup> Tratatamentul uman al străinilor de către evrei (sau cel puțin obligatia acestuia) este totuși bine atestat în literatură. Cf. North, *The Sociology*, p. 140 și urm.

această prevedere, ca și toate celelalte ce tin de jubileu, venea în sprijinul celor săraci (Ies 23, 11), și avea ca fundal teologic activitatea creatoare a lui Dumnezeu de la facerea lumii<sup>9</sup>. În anul sabatic sau de jubileu, timpul liber dobândit din renunțarea la muncile agricole, trebuia dedicat, conform Deut 31, 10, studiului Legii.

Cele de mai sus reprezintă un scurt rezumat al legislației anului de jubileu și al premiselor teologice pe care se întemeia. Înainte de a trece la Noul Testament, pentru a vedea cum au fost utilizate aceste legi mozaice de Mântuitorul Iisus Hristos, este necesar să observăm că acestea au ajuns în Sf. Evanghelie după Luca prin intermediul cărții lui Isaia, și, prin urmare, trebuie să luăm ca punct de plecare utilizarea profetică a codului anului de jubileu<sup>10</sup>. Este, de asemenea, importantă observația că anul de jubileu a căpătat o conotație eshatologică, prezentă atât în unele cărți ale Vechiului Testament (Isaia, Daniel<sup>11</sup>), cât și în literatura intertestamentală (Cartea Jubileelor<sup>12</sup>, Qumran<sup>13</sup>) și cea talmudică târzie<sup>14</sup>. Nu este necesară,

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>10</sup> Este evident că plecăm de la ipoteza că Lev 25 este anterior față de Is 61. Încercările făcute de J. Morgenstern (*Jubilee, Year of*, în „The Interpreter’s Dictionary of the Bible”, II, ed. G. A. Butterick, New-York: Abingdon Press, 1962, p. 1001) și alții după el de a atribui o dată postexilică legislației jubileului sunt puternic contrazise de faptul că alte coduri antice de legi, provenite din secolul II î.Hr., manifestă asemănări mari cu unele dintre legile mozaice. Descoperirea documentelor ugaritice, care contin scrieri cu caracter legal elaborate în Ugarit, oras din nordul Canaanului, și care manifestă asemănări terminologice surprinzătoare cu Lev 25, este un argument tare împotriva unei datări târzii a textelor ce privesc jubileul. Vezi J. J. Rabinowitz, *A Biblical Parallel to a Legal Formula of Ugarit*, în „Vetus Testamentum”, VIII (January 1958), p. 95. La finalul articolului autorul conchide: „Nu pretind că știu cu exactitate care e semnificatia acestui paralelism. Mi se pare, totuși, că aduce foarte multe argumente împotriva celor care vor să atribuie o dată târzie secțiunilor din Levitic care vorbesc despre anul de jubileu”.

<sup>11</sup> J. Jeremias, *Sabbatjahr und Neutestamentliche Chronologie*, în „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft”, 27 (1928), p. 98.

<sup>12</sup> S. Tedesche, *Jubilees, Book of*, în „The Interpreter’s Dictionary of the Bible”, vol. II, p. 1002-1003

<sup>13</sup> Vezi mai jos n. 94 despre documentul 11Q Melchizedek.

<sup>14</sup> North (*The Sociology*, p. 88) face următoarea observație: „Un pasaj din Talmudul babilonian dă jubileului o trimitere mesianică: «Ilie a vorbit lui Rabi Iehuda, fratele lui Rabi Sala Sala cel Pios: „Lumea are nu mai puțin de 85 de intervale de jubileu, iar în ultimul dintre acestea va veni Fiul lui David”»”.

pentru subiectul tratat, descrierea evoluției istorice a acestei teme în literatura iudaică. Simpla menționare a acestor exemple de preluare și adaptare a imaginii jubileului (care includ opere de factură religioasă și literară diversă: canonice, necanonice, profetice, apocaliptice, sacerdotale, rabinice) este suficientă, în primul rând, pentru a confirma potențialul teologic al acestei teme, iar în al doilea rând, pentru a evidenția numitorul comun al tuturor acestor utilizări (canonice și necanonice) a jubileului: orientarea eshatologică. Este foarte clară tendința de a da viziunii levitice asupra jubileului o tot mai puternică coloratură eshatologică, mai ales atunci când acesta este desprins de aspectele legale și este descris de un profet, un preot sau un rabin.

În cele ce urmează vom încerca o prezentare sintetică a acelor aspecte ale Jubileului care prin natura lor, adică prin conținutul lor teologic și prin bogăția existențială, au contribuit la adaptarea eshatologică a acestuia.

### III. Teme eshatologice în legislația Jubileului

1) Accentul social. Ar fi o gravă eroare pentru teologii Vechiului Testament recunoașterea unei înalte conștiințe sociale profetilor și atribuirea doar a unei importante cultice materialelor preotesti<sup>15</sup>. Legislația Jubileului a avut un profund caracter social, care a exercitat o puternică atracție pentru Sf. Prooroc Isaia. Profetul, care nu s-a dat înapoi de la criticarea cu severitate a practicilor de cult care au fost detasate de mila pentru cei sărmani cerută de Dumnezeu (Is 58, 1 și urm.)<sup>16</sup>, a fost desigur interesat de o rânduială a cărei aplicare ar fi dus, în primul rând, la prevenirea abuzurilor dezumanizante care s-ar fi putut naște într-o societate în care puteau fi întâlnite mari inegalități între oameni în ceea ce privește averea, și, în al doilea rând, acolo unde astfel de disparități au apărut în decursul timpului, la redistribuirea uniformă, egalitară, a resurselor materiale ale poporului<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Este în general recunoscut faptul că profetii nu au respins cultul în sine, ci doar modul formalist de practicare a acestuia, fără a căuta să drepteze interioară. Multe din proorociile cu caracter eshatologic anunțau, de fapt, restabilirea vechiului cult.

<sup>16</sup> G. von Rad, *The Message of the Prophets*, New York: Harper & Row Publishers, 1962, p. 246.

<sup>17</sup> Menționăm aici doar restituirea proprietăților, deoarece pierderea acestora era aceea care conducea la îndatorarea și înrobirea la care face referire Lev 25.

A vedea doar caracterul social al Jubileului, ar însemna, înșă, alunecarea în extrema opusă<sup>18</sup>. În Lev 25, 10 Dumnezeu poruncește: „<sup>a</sup>i veti sfinti anul al cincizecilea”, ceea ce dă o și o directionare liturgică jubileului. Aceasta a fost reliefată de R. North: „caracterul liturgic pregnant al Jubileului este explicit: termenul de „odihnă a Domnului” (v. 2, 4), via netăiată (v. 5), săptămâna de ani (v. 8), proclamarea zilei ispășirii (v. 9), sfintirea anului al cincizecilea (v. 10, 12), binecuvântarea anului al saselea (v. 21), dreptul Domnului asupra pământului (v. 23), pomenirea scoaterii lui Israel din Egipt - toti acesti factori au o importantă cultică clară, și majoritatea dintre ei aparțin structurii esențiale a jubileului”<sup>19</sup>.

Geniul legislației jubileului stă, prin urmare, în tensiunea dinamică pe care o menține între aspectul liturgic care îi este propriu și cel al dreptății sociale pe care o pretinde. Se pare că iudeul Filon din Alexandria a fost primul care a observat și a comentat această relație creativă dintre aspectul liturgic și cel social al acestei legislații, descoperind astfel o notă esențială a spiritului acesteia, care a atras ulterior atenția marilor profeti care au urmat. R. North consideră că, pentru Filon, respectarea exigentelor sociale ale jubileului este în sine un act de cult<sup>20</sup>. Astfel, textul levitic nu pune alături cele două elemente, cultic și social, ca și cum ar fi izolate, ci le prezintă într-o împletire foarte strânsă.

Din Lev 25 (v. 38, 42, 55) mai rezultă faptul că amintirea lucrărilor Domnului constituie fundamentul cultic și motivația morală a responsabilității pe care israeliții o au unii față de ceilalți. Celebrarea liturgică și socială a jubileului este un răspuns la lucrările lui Dumnezeu de creație de alegere și de răscumpărare<sup>21</sup>.

2) Restaurarea. Este clar, din însăși natura situației, că restituirea proprietăților, eliberarea sclavilor, anularea datoriilor și odihna pământului

---

<sup>18</sup> E. Kutch (*art. cit.*) și O. Buckmann (*art. cit.*) consideră că principala trăsătură a anilor sabatici și de jubileu era cea liturgică.

<sup>19</sup> R. North, *The Sociology*, p. 219.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>21</sup> Activitatea creatoare a lui Dumnezeu stă la temelia legii privitoare la odihna sabatică. Celelalte trei legi ale jubileului au ca fundament teologic alegerea și răscumpărarea Domnului. R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord. A Study of the Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*, Schola Press, Austin, Texas, 1977, p. 24, n. 46.

constituie laolaltă un fel de restaurare națională. Omul și natura deopotrivă trebuie să se întoarcă la demnitatea idilică și la egalitatea socială care existau în timpul confederației tribale<sup>22</sup>. În analiza rânduielilor jubileului Filon folosește chiar cuvântul „restaurare”, ἀδῖεῖῶῶῶῶῶῶ<sup>23</sup>, care are o semnificație eshatologică puternică în Vechiul Testament, dar și în Faptele Apostolilor<sup>24</sup>. Percepția lui Filon asupra relației dintre Jubileu și ἀδῖεῖῶῶῶῶῶῶ nu este greu de explicat dat fiind faptul că cele două mari surse de inspirație ale gândirii ebraice - Creștina și eliberarea din robia egipteană - sunt unite în legislația Jubileului<sup>25</sup>, confirmând astfel conexiunea sa fundamentală cu ideea de restaurare, ilustrând de asemenea potențialul său teologic și afinitatea cu eshatologia.

3) Anumite trăsături cultice. Însăși rădăcina din care derivă termenul „jubileu” aduce un plus de tărie orientării sale eshatologice. În pofida argumentelor susținute cu putere de North, există o acceptare unanimă în rândul specialiștilor a faptului că această rădăcină este *yovel*, care înseamnă „cornul berbecului” (Ies 19, 13; Ios 6, 5)<sup>26</sup>. Din Ios 6 se vede

<sup>22</sup> R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, Paris: Cerf, 1958, 264-265.

<sup>23</sup> Philo, *The Decalogue*, 164, în „The Loeb Classical Library, Philo”, vol. VII, p. 88-89. Citat de R. North, *The Sociology*, p. 44.

<sup>24</sup> Literatura asupra temei „răscumpărării” în Vechiul Testament este considerabilă (vezi S. Mowinkel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson, Oxford: Basil Blackwell, 1956, cap. V-IX passim), iar tema însăși este foarte extinsă. O incursiune în această problematică nu este în obiectivul acestui studiu. Observăm, însă, că din cele trei apariții în Noul Testament ale unor cuvinte derivate din rădăcina termenului ἀδῖεῖῶῶῶῶῶῶ - el însuși un hapax legomenon în Noul Testament -, două se înregistrează în Faptele Apostolilor (1, 6; 3, 21). Ambele pasaje sunt considerate programatice: primul fiind legat de proiectul misionar al Bisericii primare, iar al doilea reflectând atât forma cât și conținutul predicii apostolice. De fapt, legătura dintre jubileu și ἀδῖεῖῶῶῶῶῶῶ ῶῶῶῶῶ a fost deseori subliniată în literatură. Vezi, de ex., C. F. Keil, F. Delitzsch, *The Pentateuch*, în „Biblical Commentary on the Old Testament”, vol. II, trad. J. Martin, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968, p. 467.

<sup>25</sup> Împletirea dintre motivele Creștinei și al Răscumpărării în aspectul cultic al legislației anului de jubileu vorbește împotriva greselii frecvente de a face o distincție prea radicală între cele două. Cf. Is 40, 27 și urm.; 42, 5; 44, 21-28; 48, 12-17. Creștina este ea însăși o răscumpărare din haos. G. von Rad, *Das Theologische Problem des alttestamentlichen Scopfungsglaubens*, în „Gesammelte Studien zum Alten Testament”, Munich: Kaiser Verlag, 1958, p. 136-147.

<sup>26</sup> J. Morgenstern, *Jubilee, Year of*, în „The Interpreter's Dictionary of the Bible”, vol. II, p. 1001.

că că *yovel*, spre deosebire de *sofar*, putea fi purtat și folosit numai de preoți, și că doar atunci când s-a suflat în acesta au căzut zidurile Ierihonului. Morgenstern ilustrează importanța eshatologică a lui *yovel* pentru evrei spunând: „După toate probabilitățile, «trâmbita cea mare» (Is 27, 13) care anunța o eră nouă și fericită pentru poporul biruit și împrăștiat, trebuia să fie *yovel*. Toate acestea sugerează cu putere că cornul de berbec era folosit doar în ocazii extraordinare și cu un tel anume (cf. Ies 19, 13b)... Acest an, al cincizecilea, și-a dobândit numele din faptul că era inaugurat de *yovel*, spre deosebire de anii obișnuiți care erau anunțați de *sofar* (2 Regi 15, 10; cf. Lev 23, 24)<sup>27</sup>. Cornul de berbec, după cât se pare, nu era folosit doar pentru a anunța și a reprezenta o nouă epocă, ci și pentru a celebra întronizarea unui rege războinic, și chiar a lui Yahweh<sup>28</sup>. Importanța eshatologică a acestei trâmbițe se vede atât din argumentele prezentate înainte, cât și din utilizarea numelui óáëðéâî, traducerea în grecește a lui *yovel*, în contexte cu un pronunțat caracter eshatologic<sup>29</sup>.

b) Legat de sunetul cornului de berbec ca semnal pentru începerea unei noi epoci, și un posibil un corolar pentru legătura foarte strânsă citată mai sus între elementele liturgice și cele sociale ale celebrării jubileului, este faptul că acesta trebuia proclamat în ziua Ispășirii, în ziua a zecea a lunii a șaptea (Tisri = septembrie - octombrie) (Lev 25, 9). Această zi, ziua Anului nou în calendarul solar<sup>30</sup>, era singura zi a anului în care tot Israelul se aduna pentru a primi deslegarea de toate păcatele de voie sau fără de voie, care erau trecute de Domnul asupra „tapului ispășitor”, *messaleh*<sup>31</sup>. Prin urmare, în această zi se anunța pentru popor începutul unei noi epoci nu doar calendaristice și economice, ci și morale<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> R. North, *The Sociology*, p. 99.

<sup>29</sup> Cf. 1Cor 15, 22; 1Tes 4, 16; Mt 24, 31; Apoc 1, 10; 4, 1etc.

<sup>30</sup> J. Morgenstern, *art. cit.*, p. 1001.

<sup>31</sup> R. de Vaux, *op. cit.*, vol. II, p. 415-420.

<sup>32</sup> Paradoxul emotional rezultat din suprapunerea bucuriei pentru restaurarea patrimonială peste suferința morală asociată Zilei ispășirii i-a condus pe unii comentatori la concluzia că ar fi vorba despre o corupere a textului. Însă North subliniază că acest amestec între bucurie și mâhnire, între sărbătoare și pocăință, se regăsește de multe ori între componentele psihologiei religioase (*The Sociology*, p. 99).



4) Importanta credintei. Faptul că jubileul revenea la intervale mari, la cincizeci de ani o dată<sup>33</sup>, pe lângă faptul că întărea sentimentul începerii unei ere noi, implica necesitatea credintei, adică a unei așteptări plină de răbdare și speranță a izbăvirii de către Domnul din legăturile opresiunii, și a aducerii unui timp de bunăstare. Chiar și speranța eliberării din robia babiloniană ar putea fi pusă în legătură cu aceste rânduiri mozaice care prin însăși natura lor implicau speranța unei izbăviri familiale, credința că Domnul va da o recoltă atât de bogată încât să ajungă și pentru anii în care pământul nu va fi lucrat (Lev 25, 18-22), și o atitudine de încredere care influențează chiar și acțiunile din prezent (Lev 25, 14-17. 27. 50-52; 27, 17-18. 23).

Această așteptare plină de credință a noii ere de prosperitate și dreptate socială despre care vorbeau făgăduințele jubileului, avea ca exigentă a prezentului o anumită detașare de bunurile materiale. Faptul că pământul era al Domnului, Care cerea periodic redistribuirea sa, descuraja speranțele celor ce visau la întinse proprietăți funciare. Mai mult, regulile anului sabatic, care pretindeau încredințarea în mâinile Domnului și abținerea de la lucrarea pământului în favoarea citirii Torei, îi împingeau și mai mult pe evrei în direcția deslipirii de bunurile pământești.

#### **IV. „Anul plăcut Domnului”**

Respingerea Mântuitorului Iisus Hristos în Nazaret, orășul în care a fost crescut (Lc 4, 16-30; par. Mt 13, 53-58, Mc 6, 1-6a), este plasată de Sfântul Luca chiar la începutul activității Sale publice. Acest fapt indică că Evanghelistul atribuie acestei întâmplări un caracter programatic, reprezentativ, pentru modul în care vor fi prezentate în Evanghelia Persoana și misiunea lui Iisus.

Scopul acestei secțiuni este de a stabili în mod exegetic faptul că legislația jubileului prezentată anterior se reflectă în Is 61, 1-2a; 58, 6, citat în Lc 4, 18-19, și de a determina semnificația hristologică a acestui fapt.

---

<sup>33</sup> Asupra chestiunii privitoare la faptul respectării sau a nerespectării anului de jubileu de către evrei, vezi r. B. Sloan, *op. cit.*, n. 60, p. 26-27. După ce trece în revistă datele istorice, autorul consideră că acestea sunt prea sărace pentru a decide în această problemă. Mai clară este fecunditatea teologică pe care ideea jubileului a avut-o în decursul istoriei lui Israel.

Însă înainte de a aborda aceste chestiuni vom schita situația textuală a citatului din cartea lui Isaia folosit de Sf. Luca.

R. T. France<sup>34</sup> a analizat cu multă precizie problemele textuale ale acestui citat. În pofida evidentelor oferite de textul masoretic și de Septuaginta, manuscrisele mai vechi omit Is 61, 1d despre vindecarea celor cu inimă zdrobită<sup>35</sup>, care apare, totuși, în Codex Alexandrinus. Mai mult, în loc de „ziua răzbunării” din Is 61, 2b, Luca introduce expresia „să slobozesc pe cei apăsați” din Is 58, 6<sup>36</sup>. În Lc 4, 19, care este un citat din Is 61, 2b, Luca a redat ebraicul ???? prin ἐξῆς ἡμεῶν, și nu prin ἐξ ἀρχῆς ca în Septuaginta. Pe de altă parte, în Lc 4, 18, Luca merge de patru ori pe varianta Septuagintei, care prezintă anumite deosebiri față de textul masoretic: ἐξῆς ἡμεῶν față de ???? ?????, ἡμεῶν ἡμεῶν față de ???, ἀποκαθάρσει ἡμῶν față de ??? ????? ???, ὁ ἄρτος ἡμῶν ἡμεῶν față de ??????? ????? ???. În restul citatului Septuaginta reprezintă o traducere fidelă a textului ebraic, traducere folosită de Evanghelist, cu excepțiile menționate mai sus. Prin urmare citatul utilizat de Luca în Lc 4, 18-19 urmează în linii generale Septuaginta. Deviațiile de la aceasta, care nu afectează cu nimic sensul textului, sunt un argument foarte puternic împotriva acelor care contestă autenticitatea acestui pasaj, spunând că Mântuitorul, vorbind în limba Sa maternă, nu putea să citeze din Scriptura grecească<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, London: The Tyndale Press, 1971, p. 241, 243, 248, 252 și urm. Toate comparațiile dintre textul lucianic, pe de o parte, și textul masoretic sau al Septuagintei, pe de altă parte, sunt comparații cu textual ebraic sau grecesc al Vechiului Testament cunoscut de noi astăzi.

<sup>35</sup> B. Reicke (*Jesus in Nazareth - Lc 4, 14-30*, în „Das Wort und die Wörter: Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag”, ed. H. Balz, S. Schulz, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973, p. 49) pledează pentru apartenența acestei expresii la textul Septuagintei, invocând motive de ordin contextual și de simetrie poetică. D. Bock (*Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 12, JSOT Press, Sheffield, 1987, p. 106), însă, acordă mai multă crezare evidentelor textuale, care sunt împotriva acestei incluziuni.

<sup>36</sup> D. Bock, (*op. cit.*, p. 107-108), consideră că Luca a concentrat într-un fel de rezumat pasajele pe care le folosea Iisus pentru a descrie misiunea Sa. B. Reicke (citat de R. B. Sloan, *op. cit.*, p. 92, n. 10), dimpotrivă, socoteste că această asociere de texte vine de la Însuși Iisus.

<sup>37</sup> R. B. Sloan, *op. cit.*, p. 32.

### Exegeza pericopei Lc 4, 18-19

Este acum posibilă și necesară examinarea relației exegetice dintre textul citat de Mântuitorul și legislația anului de jubileu. Faptul că aceasta constituie fundalul cuvintelor profetiei lui Isaia preluată de Domnul Iisus, rezultă din următoarele observații:

1) *Êçñ õíáé áíéáõðíí êõñéíõ äãêðíí*. Motivul pentru care Mântuitorul își încheie în acest punct citirea din profetia lui Isaia, fără să o ducă până la capăt, a fost explicat în diverse moduri de către interpreți<sup>38</sup>. Cei mai multi acceptă ideea că această expresie, în care se accentuează mila lui Dumnezeu, oferă un rezumat concentrat a ceea ce s-a spus anterior în profetie - adică a seriei de infinitive care descriu actele concrete, specifice, prin care Trimisul Domnului va inaugura și va exemplifica noua epocă a relațiilor dintre Dumnezeu și oameni. J. A. Sanders<sup>39</sup> a subliniat, în mod suplimentar, faptul că utilizarea de către Luca a adjectivului *ääêðíð* este un element important în aprecierea importanței acestei pericope. Luca este singurul dintre evangheliști care folosește acest termen, iar acest lucru ne face să-i acordăm o importanță și o atenție deosebite<sup>40</sup>. Sanders este de părere că repetarea lui *ääêðíð* în Lc 4, 24 reflectă o tehnică midrasică numită *gezerah savah*<sup>41</sup>, prin care Iisus vrea să dea expresiei

<sup>38</sup> J. Jeremias, (*Jesus' Promise to the Nations*, London: SCM Press Ltd., 1958, p. 44-46) sugerează că prin această omisiune Iisus detasează „ideea naționalistă de răzbunare de speranța răscumpărării”, și că datorită acestui fapt iudeii au încercat să-L omoare. Chiar dacă această afirmație a lui Jeremias nu a fost acceptată pe de-a-ntregul, este valabil faptul că la acea vreme în lucrările și în cuvintele lui Iisus era mai proeminentă tema iertării decât cea a judecării lui Dumnezeu (cf. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, Greenwood, S. C.: The Attic Press, 1966, p. 14). B. Reicke (*Jesus in Nazareth*, p. 49) subliniază două aspecte în legătură cu această omisiune: a) Tema mâniei lui Dumnezeu din Is 61, 2b nu era în acord cu ideea principală a citirii Mântuitorului (i. e. anul îndurării Domnului), și prin urmare a fost lăsată la o parte; b) Dreptul lui Iisus de a interveni în textul sacru vine din autoritatea Sa profetică și din faptul că profetiile Vechiului Testament se împlinesc în El.

<sup>39</sup> J. A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke 4*, în „Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. A Festschrift honoring Morton Smith”, ed. J. Neusner, New York: Columbia University Press, 1975, p. 98.

<sup>40</sup> D. Hill (*The Rejection of Jesus at Nazareth*, în „Novum Testamentum”, XIII (iulie 1971), p. 161-180), subliniază pe bună dreptate importanța termenului *ääêðíð* pentru acest pasaj, desi în analiza modului în care trebuie înțeles acesta el nu ia în considerare faptul clar că Iisus a fost respins de concitadinii Săi.

<sup>41</sup> „Gezerah savah: o analogie verbală între două versete; acolo unde același cuvânt este folosit pentru chestiuni diferite, rezultă că în toate aceste cazuri sunt valabile aceleași considerații”. R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in Apostolic Period*, Paternoster Press, 1995, p. 37.

ἀϊέἀδδῶϊί ἐδῆέϊῶ ἀἀέδῶϊί = *senat rason la-'donai* un loc central în textul citit. Acest fapt ar putea explica și omiterea părții din textul isaianic în care se vorbește despre ziua răzbunării Domnului. Prin această omisiune se întărește efectul creat de *gezerah savah* de a accentua termenul ἀἀέδῶϊῶ / *rason*, și prin acesta întreaga frază din care acesta face parte (ἐçñðíáé ἀϊέἀδδῶϊί ἐδῆέϊῶ ἀἀέδῶϊί). Odată constatat locul important pe care îl ocupă această frază în Lc 4, printr-o analiză mai amănunțită îi vom pune în evidentă substratul jubiliar.

a) Faptul că Luca retine termenul ἀϊέἀδδῶϊῶ, departe de a fi expresia unui devotament gratuit față de versiunea septuagintală a Is 61 - de la care am văzut înainte că Evanghelistul nu ezită să se abată atunci când i se pare necesar, recurgând la variante de text alternative - indică că acesta este conștient de paralelismul dintre ἀϊέἀδδῶϊῶ ἀἀέδῶϊῶ și ἀϊέἀδδῶϊῶ ἀδδῶϊῶ din Lev 25, 10. De obicei Luca preferă sinonimul lui ἀϊέἀδδῶϊῶ, ἀδῶϊῶ (Lc 12, 19; 13, 7; 15, 29; F Ap 24, 17). Aici, însă, el a preferat această variantă nu doar pentru aceasta apare în Is 61, ci și pentru că în Lev 25 - unde apar ambele cuvinte -, ἀϊέἀδδῶϊῶ, și nu ἀδῶϊῶ, conține acea nuanță sărbătorească care indică o perioadă de timp deosebită<sup>42</sup>. Însă semnificatia utilizării de către Sf. Luca a acestui cuvânt nu se reduce la paralelismul verbal, practicat și de Isaia la rândul său, între Lc 4, 19 și Lev 25, 10. Există aici și un rost teologic. Așa după cum este cazul lui ὄçì àññí<sup>43</sup> în 4, 21 („Astăzi s-a împlinit această Scriptură în auzul vostru”),

<sup>42</sup> Vezi H. G. Lidell, R. Scott, *ἀϊέἀδδῶϊῶ*, în „A Greek-English Lexicon. With a Supplement ed. by E. A. Barber”, Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 567. Faptul că ἀδῶϊῶ și ἀϊέἀδδῶϊῶ sunt folosite alături în textul grecesc al Lev 25 indică faptul că primul înseamnă simplu „an”, iar al doilea, fără să fie doar un sinonim, retine nuanța clasică de „sărbătoare” sau „anotimp, ciclu, perioadă”. Vezi, de asemenea, E. Stone, *The Hebrew Jubilee Period*, în „Westminster Review”, 175 (1911) p. 689-690, pentru reliefaarea aspectului calitativ al anului de jubileu.

<sup>43</sup> Ἄ. Fuchs, ὄçì àññí, în „Theological Dictionary of the New Testament”, vol. VII, ed. G. Kittel, trad. G. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1964-1976, p. 269-275

<sup>44</sup> Această idee are rădăcini foarte vechi. Astfel Sf. Irineu combate o interpretare fizică a temenilor ὄçì àññí și ἀϊέἀδδῶϊῶ: „Profetul nu vorbește despre o zi de 12 ore și nici despre un an de 12 luni. Anul harului Domnului este timpul care se scurge de la venirea Lui până la sfârșitul veacului”. *Adv. Haer.*, II, 22, PG tom 7, col. 781-782. Sf. Chiril al Alexandriei arată, al rândul lui, că acest an cuprinde atât timpul vieții pământești a Domnului „când noi am fost primiti de către Dumnezeu și Tatăl ca o pârgă a Fiului”, cât și cel de după Înălțarea

și în ceea ce privește pe *ἁιέᾰῶῶῖῶ* nu este vorba despre o măsurare cantitativă a timpului - pentru care atât Lev 25 cât și Luca folosesc *ᾰῶῖῶ* -, ci despre o stare existentială, despre o nouă calitate a timpului, produsă de eruperea în prezent a unei ere noi, a unui ordini a naturii restaurate<sup>44</sup>.

b) Desi *ᾰᾰᾰῶῖῶ* (Lc 4, 19) și *ᾰῶᾰῶῶῶ* (Lev 25, 10) stau în relații gramaticale diferite cu *ἁιέᾰῶῶῖῶ* în contextele respective, acestea prezintă, totuși o anumită similitudine în ceea ce privește conținutul de idei și semnificația teologică. Termenul grecesc *ᾰᾰᾰῶῖῶ*, „acceptabil”, traduce doar (cu o singură excepție în Prov 10, 24) cuvântul ebraic *rason*, care nu apare în Lev 25. Însă verbul înrudit, *rasah*, nu este străin de limbajul jubiliar, fapt ce se vede din aceea că este folosit în Lev 26, 34.43, unde se vorbește de pământul care se va bucura de odihna sa. Fiecare utilizare a lui *ᾰᾰᾰῶῖῶ* în Noul Testament, cu excepția Lc 4, 24, se referă la acceptarea de către Dumnezeu<sup>45</sup>. *Rason*, în textul masoretic, apare de obicei în contexte liturgice și se referă tot la acceptarea de către Dumnezeu (a unei jertfe). Forma verbală *rasah* poate însemna „a plăti o datorie” și se referă la cel care o plătește, sau „a fi favorabil”, indicând acceptarea cu plăcere (de către Dumnezeu) a unei plăți (în mod normal o jertfă). *ᾰῶᾰῶῶῶ*, cum se va vedea, indică în mod primar „slobozirea” de datorii. Paralelismul semantic dintre *ᾰᾰᾰῶῖῶ* din Lc 4, 19 și *ᾰῶᾰῶῶῶ* din Lev 25, 10 este clar: legislația jubileului proclamă un timp în care toate datoriile vor fi anulate<sup>46</sup>, *ἁιέᾰῶῶῖῶ* *ᾰῶᾰῶῶῶ*; iar Iisus proclamă venirea unui timp, *ἁιέᾰῶῶῖῶ*, care este *ᾰᾰᾰῶῖῶ* / *rason*, adică caracterizat de primirea de către Dumnezeu a tuturor datornicilor ca și cum datoriile acestora ar fi plătite în întregime<sup>47</sup>.

Sa la cer când „noi am fost primiti dobândind înrudirea, apropierea de El, când ne-am spălat de păcat prin Sfântul Botez și am fost făcuți părtași la firea cea dumnezeiască, prin împărtășirea cu Duhul Sfânt” (*Explanatio in Lucae Evangelium*, PG tom 72, col. 158-159).

<sup>45</sup> W. F. Arndt, F. W. Gingrich, *ᾰᾰᾰῶῖῶ*, în „Greek-English Lexicon of the New Testament”, Chicago: The University of Chicago Press, 1957, p. 173.

<sup>46</sup> Faptul că această „slobozire” de datorii se realizează în Ziua Ispășirii sugerează că „anul slobozirii” din Lev 25 implică și o iertare a datoriilor morale.

<sup>47</sup> În Lc 4, 24, în proverbul pe care îl conțin toate cele patru Evanghelii („Adevărat zic vouă că nici un prooroc nu este bine primit în patria sa”), *ᾰᾰᾰῶῖῶ* se referă la primirea unui om de către ceilalți oameni. Această utilizare singulară reflectă modul antitetic în care Luca a construit această scenă. Iisus vine în orasul Său și vestește începutul unei noi epoci în care oamenii vor fi primiti de către Tatăl. Însă locuitorii Nazaretului Îl resping pe Cel Care le aduce această veste. Noua eră este *ᾰᾰᾰῶῖῶ* în fata lui Dumnezeu, însă Cel prin Care se inaugurează aceasta nu este *ᾰᾰᾰῶῖῶ* în orasul Său.

c) Verbul  $\epsilon\chi\eta\delta\iota\acute{\alpha}\epsilon$ , „a proclama, a vesti”, care apare de două ori în Lc 4, 18-19, are conexiuni jubiliare clare. S-a arătat deja, cu privire la forma textuală a citatului, că Sf. Luca, orientându-se probabil după o variantă diferită de Septuaginta - în care verbului ebraic ??? îi corespund două verbe grecesti:  $\epsilon\acute{\alpha}\epsilon\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\epsilon$  și  $\epsilon\chi\eta\delta\iota\acute{\alpha}\epsilon$  -, a utilizat doar verbul  $\epsilon\chi\eta\delta\iota\acute{\alpha}\epsilon$  de două ori reflectând dubla apariție în Is 61, 1-2 ebraic a verbului ????. Pe lângă faptul că această insistență asupra verbului „a vesti” contribuie la reliefarea unui aspect important al misiunii Unsului lui Dumnezeu (aceea de a fi un vestitor), ea contribuie la sublinierea identității dintre vestirea dezrobirii robilor din v. 18 și a anului plăcut Domnului din v.19 și vestirea anului de jubileu din Lev 25. Identitatea verbală a fost parțial eliminată prin traducerea septuagintală a Leviticului și a cărții lui Isaia. Din textul ebraic, însă, se vede că același verb ???, „a vesti”, stă în spatele tuturor referirilor la proclamare din pasajele studiate:  $\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\iota\chi\omicron\acute{\alpha}\delta\acute{\alpha}$  (Lev 25, 10),  $\epsilon\chi\eta\delta\iota\acute{\alpha}\epsilon$  și  $\epsilon\acute{\alpha}\epsilon\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\epsilon$  (Is 61, 1-2a)<sup>48</sup>.

2)  $\epsilon\chi\eta\delta\iota\acute{\alpha}\epsilon$   $\acute{\alpha}\epsilon\div\iota\acute{\alpha}\epsilon\grave{\upsilon}\delta\iota\acute{\epsilon}\delta$   $\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\epsilon$ . Paralelismul acestei expresii cu propoziția „Să vestesc anul plăcut Domnului”, reliefat prin repetarea verbului  $\epsilon\chi\eta\delta\iota\acute{\alpha}\epsilon$ , și faptul că aceasta împreună cu celelalte trei subordonate infinitivale alcătuiesc o descriere a noii epoci inaugurate de Unsul Domnului, au fost discutate anterior.

a)  $\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\epsilon$ . Acest cuvânt reprezintă, fără îndoială, legătura verbală și teologică cea mai evidentă cu jubileul. În greaca clasică  $\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\epsilon$  era folosit într-un sens mai mult juridic, având înțelesul de deslegare, eliberare, dintr-o funcție, căsătorie, obligație, datorie, pedeapsă; cuvântul nu era, însă, un termen religios<sup>49</sup>. În Septuaginta, din cele aproximativ 50 de apariții, 22 sunt în Lev 25 și 27, unde traduce, în cele mai multe cazuri, ebraicul

<sup>48</sup> Aceasta înseamnă că între Lev 25, 10 și Lc 4, 19 nu există doar o corespondență de sens (asa după consideră North, *Sociology*, p. 43, n. 2) ci și una verbală. Vezi E. Neufeld, *Socio-economic Background of Yobel and Semitta*, în „Rivista Degli Studi Orientali”, 33 (1958), p. 153, care susține, *contra* North, că omologul verbal al „anului plăcut Domnului” este anul de jubileu.

<sup>49</sup> R. Bultmann,  $\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\alpha}\epsilon$ , în „Theological Dictionary of the New Testament”, vol. I, ed. G. Kittel, trad. G. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1964, p. 509.

*yovel*, „anul de jubileu”, iar în alte cazuri, cel mai notabil fiind Lev 25, 10, este utilizat pentru a reda ebraicul *deror*, „eliberare”<sup>50</sup>. Se pare că *deror* a fost un termen tehnic, care în limbajul profetilor desemna anul de jubileu, fapt ce se poate observa din Ier 34, 8. 15. 17; Iez 46, 17, Is 61, 1<sup>51</sup>. *Áöâóéð* este prezent apoi în fragmentele care vorbesc despre anii sabatici (Ies 23, 11; Deut 15, 1 si urm..31, 10), unde traduce pe *semitah* sau *samat*<sup>52</sup>. Astfel, se pare că „eliberare” sau „slobozire” este înțelesul primar al lui *áöâóéð* în Vechiul Testament<sup>53</sup>. Trebuie menționat că există un singur caz în Septuaginta (Lev 16, 26) în care *áöâóéð* ar putea avea sensul de „iertare”. În acest caz singular cuvântul se referă la *azazel*, tapul ispășitor, și ar putea avea totuși înțelesul de „trimitere”<sup>54</sup>.

În Noul Testament, pe de altă parte, *áöâóéð* pare să aibă întotdeauna sensul de „iertare”. Chiar și acolo unde înțelesul vechitestamentar de „eliberare” trebuie reținut (Lc 4, 18-19 = Is 61, 1-2a; 58, 6 este exemplul cel mai bun<sup>55</sup>), ideea de iertare nu poate fi exclusă<sup>56</sup>, mai ales pentru că proclamarea anilor de jubileu și a celor sabatici era suprapusă atât temporal cât și cultic peste Ziua Ispășirii (Lev 25, 9).

Implicațiile jubiliare foarte adânci ale termenului *áöâóéð* nu puteau fi necunoscute nici unui auditor al Mântuitorului sau cititor al Sf. Luca, familiarizat cât de cât cu tradițiile mozaice.

b) *áé-íáëùðíé*. Acest cuvânt înseamnă, etimologic, „prizonieri de război”. Plummer a considerat că semantica acestuia nu trebuie extinsă<sup>57</sup>, însă ea nu poate fi limitată atât de mult. Forma verbală apare și în alte contexte decât războiul (2Cor 10, 5; 2Tim 3, 16), lucru valabil și pentru

<sup>50</sup> H. Vorlander, *Forgiveness*, în „The New International Dictionary of the New Testament Theology”, vol. I, ed. C. Brown, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1977, p. 698.

<sup>51</sup> N. Sarna, *Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year*, în „Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon”, ed. H. A. Hoffner, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1973, p. 147.

<sup>52</sup> R. Bultmann, *áöâóéð*, p. 510

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> H. Vorlander, *Forgiveness*, p. 698.

<sup>55</sup> R. Bultmann, *áöâóéð*, p. 511.

<sup>56</sup> P. Miller, *Luke 4, 16-21*, p. 420.

<sup>57</sup> A. Plummer, *The Gospel According to S. Luke*, p. 121.

forma substantivală din textul pe care îl analizăm. Aceasta este opinia majorității comentatorilor. North citează favorabil afirmatia lui Johann Fischer care zice că: „Isaia nu vorbește despre prizonieri la modul propriu, ci despre cei încâtușati de conditii economice si sociale opresive”<sup>58</sup>. În mod asemănător P. Miller comentează: „Nu este vorba despre eliberarea celor dusi în exil ci a celor aflatii în închisoare sau în sclavie pentru datorii sau altele asemenea”<sup>59</sup>. Nu se poate contesta faptul că, în contextul unei interpretări jubiliare a textului isaianic, acest cuvânt este foarte potrivit. Chiar dacă îl limităm la înțelesul primar de „prizonieri de război” conexiunile sale cu jubileul rămân. În acest caz poporul exilat (prizonier de război) ca întreg este restaurat în țara din care a fost dislocat printr-un nou Exod proclamat si ilustrat prin imaginea specifică jubileului a restituirii pământului.

3) Ἀδῖοὐάεῖἄε ὀἄῆῆἄῖἄῖἄῖ ἄ ἄῖἄῖ. Verbul Ἀδῖοὐάεῖἄε își capătă valoarea specifică prin complementul ἄ ἄῖἄῖ, care, după cum s-a arătat, aparține limbajului jubiliar. Ἀδῖοὐάεῖἄῖ si ἄῖἄῖ (forma verbală a rădăcinii lui ἄῖἄῖ) sunt în mare parte sinonime<sup>60</sup>, si astfel se poate considera că în această propozitie Ἀδῖοὐάεῖἄε are si o încărcătură jubiliară proprie. ὀἄῆῆἄῖἄῖ este un termen tare care îi indică pe cei „zdrobiti sufleteste de soartă”<sup>61</sup>, victime ale opresiunii strivitoare. Contextul în care profetul plasează această propozitie, Is 58, 6, arată că este vorba despre oprimarea economică. Fundalul lui Is 58 este, potrivit lui Martin Rese, anul sabatic, ceea ce face ca între Is 58 si Is 61 să existe numeroase puncti tematice<sup>62</sup>. Convergenta tematică dintre Is 58, 6 si Is 61, 1-2a a fost subliniată de rabinul Marc Tanenbaum. Acesta atrage atentia asupra faptului că în acea Zi a Ispășirii care inaugura anul de jubileu se citea din Is 58<sup>63</sup>. Dar semnificatia jubiliară a Is 58, 6 nu rezidă doar în *sitz im leben*-ul său jubiliar, ci mai ales în cuvântul ἄῖἄῖ pe care îl contine. În opinia lui P.

<sup>58</sup> R. North, *Sociology*, n. 1, p. 42.

<sup>59</sup> P. Miller, *Luke 4, 16-21*, p. 418.

<sup>60</sup> W. F. Arndt, F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1963, p. 98, 125.

<sup>61</sup> A. Plummer, *The Gospel According to S. Luke*, p. 122.

<sup>62</sup> M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Bonn: Rheinische Freidrich-Wilhelms-Universitat, 1965, p. 219

<sup>63</sup> M. Tanenbaum, *Holy Year 1975 and Its Origins in the Jewish Jubilee Year*, în „Jubilaeum”, 7 (1974), p. 65.



Miller acesta a fost motivul penrtu care Mântuitorul Iisus Hristos a ales acest verset si l-a asociat cu Is 61, 1-2: „Ceea ce face legătura între Is 61, 1-2 si Is 58, 6 este micul cuvânt áöäóéò....Acesta este cuvântul-cheie care leagă cele două citate”<sup>64</sup>.

Mai facem o dată observatia că pentru a sesiza aceste conexiuni cititorul Evangheliei trebuie să posede o cunoastere anterioară asupra jubileului.

4) Áöäáääëéóáóéáé ððù÷ïéò áðäóóäéêáí îá. Desi această propozitie nu contine nici un cuvânt care, precum áöäóéò, să fie consacrat în terminologia jubiliară, totusi, dată fiind importanta capitală a acestui aspect al misiunii Trimisului Domnului, dat fiind si faptul că toate celelalte lucrări ale Acestuia prezentate de Isaia pot fi încadrate în fenomenul jubileului, poate fi acceptat cu usurință faptul că si „a binevesti săracilor” trebuie interpretat pe fundalul rânduielilor mozaice privitoare la anul de jubileu. Mentionăm faptul că desi „a binevesti săracilor” nu a dobândit statutul de *terminus technicus* în terminologia jubileului, în comunitatea de la Qumran această expresie a fost foarte mult asociată cu jubileul. Reiese destul de clar din documentele qumranite că această comunitate se considera mediul prin care se va ivi noua epocă mesianică<sup>65</sup>. Această epocă era considerată drept al zecelea si ultimul jubileu. Este de asemenea interesant că cei de la Qumran se autodenumeau „săracii”<sup>66</sup>, dar nu este sigur că acesta ar fi fost un nume generic pentru întreaga comunitate<sup>67</sup>. Această denumire era inspirată din Is 61, 1-2, pasaj pe care secta de la Qumran îl socotea atât jubiliar cât si mesianic.

## V. Implicatiile teologice ale jubileului în Lc 4, 16-21

În cele ce urmează vom încerca să distingem care sunt consecintele teologice ale datelor prezentate mai sus.

<sup>64</sup> P. Miller, *Luke 4, 16-21*, p.419. De asemenea, Sanders (*From Isaiah 61 to Luke 4*, p. 97) consideră că existenta cuvântului áöäóéò în Is 58, 6 este motivul pentru care acest verset a fost asociat cu Is 61, 1-2.

<sup>65</sup> F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964, p. 147.

<sup>66</sup> A. Negoită, *Noul Testament si manuscrisele de la Qumran*, Editura Stephanus, Bucuresti, 1993, p. 162-163.

<sup>67</sup> W. S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972, p. 60-62.

a) O vestire eshatologică: Lc 4, 21. Faptul că profetul Isaia folosește limbajul și imagistica jubileului pentru a proclama evreilor izbăvirea eshatologică din exil, alături de eshatologizarea puternică - în sânul comunității de la Qumran și în unele tradiții rabinice mai târzii - a textului de la Is 61, 1-3<sup>68</sup> asociat jubileului, sugerează cu tărie că această perspectivă eshatologică a fost asumată și atunci când Iisus a citit pasajul în sinagoga din Nazaret, și atunci când Luca a introdus episodul în Evanghelia sa. În 4, 21 Sf. Luca redă ceea ce poate fi considerată esența expunerii<sup>69</sup> Mântuitorului asupra textului isaianic. Ideea principală a predicii este că Scriptura (citită) s-a împlinit<sup>70</sup>. S-a împlinit în momentul în care Domnul a citit-o iar comunitatea a auzit-o. Adverbul „astăzi”, ὁϋὶ ἂν ἴ, din 4, 21, ca și ἁλέῶν<sup>71</sup> din 4, 19, transmite ideea eruperii în prezent a unei epoci noi, diferită calitativ. Epoca jubileului despre care vorbește Isaia se împlineste „astăzi”. Oricare ar fi fost intenția profetului în Is 61,1 și urm. - fie că vorbea despre propria misiune, fie că vorbea despre Robul Domnului, pe care l-a prezentat în Is. 40-55 -, Luca a privit acest text ca fiind „profetic, în sensul de predictiv”<sup>71</sup>, arătând către Iisus. I. H. Marshall comentează: „Aceasta înseamnă că activitatea lui Iisus poate fi descrisă ca eshatologică. Adică activitatea Sa este privită ca ceva despre care Vechiul Testament a prezis că se va întâmpla în viitor, și, deoarece o perioadă de mai multe sute de ani a trecut de la profetie la împlinirea ei, este sigur că s-a ajuns să se considere că ea se referă la Sfârșit, așa că venirea lui Iisus va fi socotită un eveniment al timpului de pe urmă. Aceasta este o concluzie importantă: înseamnă că lucrarea lui Iisus este privită ca un eveniment eshatologic în sensul strict al cuvântului”<sup>72</sup>. Asadar episodul

---

<sup>68</sup> Vezi J. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke 4*, p. 87-88, pentru o prezentare a modului în care sunt folosite aceste versete în literatura rabinică.

<sup>69</sup> J. Nolland, *Luke 1-9: 20*, în seria „Word Biblical Commentary”, volume 35A, Word Books Publisher, Dallas, Texas, 1989, p. 194

<sup>70</sup> N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, în seria „The New International Commentary on the New Testament”, ed. F. F. Bruce, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1951, p. 168.

<sup>71</sup> I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1970, p. 119

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 119-120.

din Nazaret are o semnificatie eshatologică<sup>73</sup>, iar Iisus este Cel Care aduce timpul împlinirii<sup>74</sup>. Plasarea de-a lungul timpului a elementelor anului de jubileu pe tărâmul eshatologiei, alături de împlinirea vestită de Mântuitorul (4, 21), dă întregii pericope o puternică tonalitate eshatologică. Aceasta, si faptul că Iisus vrea să spună că împlinirea eshatologică este o împlinire personală, în El Însusi, face necesară analiza acestei pericope din punct de vedere hristologic<sup>75</sup>.

### b) Mesia

Este de folos să arătăm de la început ce înțelegem prin Mesia si termenii derivati. Termenul „mesianic” se referă la orice speranță de mântuire eshatologică, iar „Mesia” se foloseste pentru acea persoană - de rang regesc, de cele mai multe ori - pe care aceste sperante o evidentiază drept căpetenie a mântuirii (Evr 2, 10). Pornind de la presupunerea valabilă că predica din Nazaret este o exprimare a ceea ce Luca înțelege prin binevestirea Împărăției lui Dumnezeu (Lc 4, 43), am putea spune că nu sunt necesare alte temeuri pentru a-L socoti pe Iisus Mesia decât faptul că „El declară că Împărăția lui Dumnezeu vine prin cuvintele si faptele Sale”<sup>76</sup>. Însă această pericopă oferă multe alte argumente în favoarea mesianității lui Iisus.

Propozitia ἄρτι ἐπιπέσει ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν din 4, 18 reprezintă cea mai sigură marcă verbală a caracterului mesianic al acestui fragment. ἄρτι ἐπιπέσει este o formă verbală a substantivului grecesc ἐπιπέσει, care traduce ebraicul „Mesia” - „Unsul”<sup>77</sup>. Mai mult, urmarea ungerii lui Iisus, adică faptul că El este

<sup>73</sup> J. Jeremias, (*New Testament Theology, Volume One - The Proclamation of Jesus*, SCM Press Ltd., Bloomsbury Street, London, 1975, p. 11-14) consideră că „pasivul divin” din 4, 21 (ἐπιπέσει) este specific literaturii apocaliptice a Iudaismului palestinian din timpul lui Iisus, ceea ce dă o nuanță apocaliptică si mai puternică afirmatiei Sale.

<sup>74</sup> G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Spirit*, în „Melanges Bibliques. Essays in honor of Beda Rigaux.”, ed. A. Descamps, A. de Halleux, Gembloux: J. Fuculot, 1970, p. 473

<sup>75</sup> Deși eshatologia si hristologia (sau epoca mesianică si Mesia) nu sunt în mod necesar legate în teologia contemporană, pe vremea Mântuitorului acesta era un fapt indiscutabil.

<sup>76</sup> G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Spirit*, p. 477.

<sup>77</sup> W. C. van Unnik, *Jesus the Christ*, în „New Testament Studies”, VIII (Oct. 1961), p. 104-105.

purtător al Duhului<sup>78</sup>, are o puternică tentă mesianică, mai ales datorită faptului că, în Vechiul Testament, persoana lui Mesia era asociată cu Duhul Sfânt<sup>79</sup>. Despre aceste lucruri C. K. Barrett zice: „Cuvântul ??? (*masah*, de unde derivă cuvântul Mesia) înseamnă „a păta, a mângâli” și, de aici, „a unge”. Este folosit metaforic foarte rar; ungerea se face aproape întotdeauna cu un material concret, uleiul, iar expresia «a unge cu Duhul Sfânt» este necunoscută în Vechiul Testament. Totuși un astfel de limbaj ar fi fost foarte ușor de acceptat pentru cititorii Vechiului Testament, chiar și numai datorită unui pasaj ca Is 61, 1... În plus, în părțile mai vechi ale Vechiului Testament, se poate întâlni aceeași asociere. Când Saul, și David după el, este uns (cu ulei) consecința imediată este aceea că Duhul Domnului începe să lucreze asupra lui (1Regi 10, 1; 6, 10; 16, 13). De ungerea literală cu ulei, este strâns legată o ungere (metaforică) cu Duhul<sup>80</sup>. Această legătură între persoana unsă, Mesia, și darul mesianic al Duhului, a fost exprimată explicit în literatura iudaică mai târziu: cf. 1Enoh 49, 3; Psalmii lui Solomon 17, 42; Fragmentele zadokite 2, 10; Testamentul lui Levi 18, 2-14; Testamentul lui Iuda 24, 2<sup>81</sup>. Turnarea generală a Duhului peste tot Israelul era, de asemenea, o proeminentă speranță eshatologică a evreilor, care poate fi regăsită în Vechiul Testament (Ioel 3, 1-8; Iez 36, 27; 37, 14; 39, 29; Is 44, 3; Zah 12, 10)<sup>82</sup> și în predica Sf. Ioan Botezătorul (Lc 3, 16 = Mt 3, 11 = Mc 1, 8). Din Testamentul lui Levi 18 rezultă că între asteptarea unui Mesia uns cu Duhul Sfânt și cea a pogorârii Duhului peste tot Israelul a apărut o asociere foarte strânsă în Iudaism, și, mai mult, agentul prin care trebuia să se producă această

<sup>78</sup> Din relația metrică și logică dintre propozițiile din Is 61, 1-2 este evident că, deoarece Iisus este uns de Dumnezeu, El este și purtător al Duhului. Vezi B. Reicke, *Jesus in Nazareth*, p. 48.

<sup>79</sup> E. M. B. Green (*The Meaning of Salvation*, Philadelphia: The Westminster Press, p. 142, n. 2) arată că legătura strânsă dintre Mesia și Duhul Sfânt în Vechiul Testament se vede mai ales în Is 61, 1.

<sup>80</sup> C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London: SPCK, 1947, p. 42.

<sup>81</sup> G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, în „Studies in the Gospels. Essays in memory of R. H. Lightfoot”, ed. D. E. Nineham, Oxford: Basil Blackwell, 1955, p. 163.

<sup>82</sup> C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, p. 120.

pogorâre universală era chiar Mesia<sup>83</sup>. Preotii și profetii erau, de asemenea, unși în Vechiul Testament, și ambele oficii au fost întrucâtva legate de speranțele mesianice, fapt ilustrat de câteva exemple din literatura qumranită<sup>84</sup>. Este clar, totuși, că în Iudaism predomina așteptarea unui Mesia rege<sup>85</sup>. Relația menționată mai sus între ungere și Duhul Sfânt este cel mai bine reliefată în cazul regilor<sup>86</sup>.

Un alt motiv tipic pentru așteptarea mesianică în epoca Noului Testament, reflectat în Lc 4, 18 = Is 61, 1 și confirmat în 11QMelch.<sup>87</sup>, este faptul că Mesia va anunța domnia lui Dumnezeu<sup>88</sup>. La Qumran, după cum se vede în 11QMelch., vestitorul (*mebasser*) din Is 52, 7 și Is 61, 1 este identificat cu Mesia, „Cel uns cu Duhul”<sup>89</sup>. David E. Aune rezumă în mod pertinent implicațiile documentului 11QMelch pentru hristologia Noului Testament: „Importanța lui 11QMelchizedek stă în faptul că oferă prima dovadă convingătoare, înainte anul 70 dHr, a faptului că binevestirea este un aspect semnificativ al misiunii mesianice”<sup>90</sup>. Iisus își

<sup>83</sup> G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, p. 163.

<sup>84</sup> A. Negoită, *Noul Testament și manuscrisele de la Marea Moartă*, p. 84-101.

<sup>85</sup> R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, p. 87.

<sup>86</sup> W. C. van Unnik, *Jesus the Christ*, p. 114.

<sup>87</sup> 11Q Melchizedek este numele sub care au fost codificate 13 mici fragmente de rulou găsite în pestera Qumran 11 și publicate în 1965 de către A. S. van der Woude. Marvin Miller oferă următorul rezumat al acestora: „Autorul începe cu prezentarea unui *peser* pentru două texte înrudite: Lev 25, 13 în care se vorbește despre anul de jubileu și Deut 15, 2 în care se vorbește despre anul sabatic. Motivele slobozirii și a restaurării extrase din aceste texte sunt îndată plasate în contextul zilelor din urmă (rândul 4), care sunt socotite drept al zecelea și cel din urmă jubileu (rândul 7). «Robilor» (rândul 4) cărora li se vesteste eliberarea jubiliară finală sunt cei despre care se vorbește în Is 61, 1. Acest lucru se vede din propoziția din rândul 6: «<sup>a</sup>i El le va vesti lor slobozirea», care apare cu variații minore atât în Lev 25, 10, cât și în Is 61, 1, și care servește la stabilirea unei legături între cele două pasaje. Prin urmare tema eshatologică a anului de jubileu este plasată în contextul versetelor Is 61, 1-2.... Astfel Is 61, 1-2 stă în spatele textului 11QMelch., care poate fi considerat un *peser* sau *midras* pe tema anului de jubileu din Lev 25,... pentru că tot ceea ce urmează poate fi socotit ca parte a jubileului final”. M. Miller, *The Function of Is 61, 1-2 in 11Q Melchizedek*, în „Journal of Biblical Literature”, 88 (1969), p. 467-469.

<sup>88</sup> Cf. S. Mowinkel, *He That Cometh*, p. 164 și mai ales p. 172-173. Cf. de asemenea G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Spirit*, p. 477

<sup>89</sup> J. A. Sanders, *The Old Testament in 11Q Melchizedek*, în „Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University”, 9 (1973), p. 381.

<sup>90</sup> D. E. Aune, *A Note on Jesus' Messianic Consciousness and 11Q Melchizedek*, în „The Evangelical Quarterly”, 45 (1973), p. 165.

asumă „rolul de *mebasser*, vestitor al Zilei celei Mari”, lucru care - judecând după reacția lor - a fost sesizat de concitadinii Săi<sup>91</sup>.

Identitatea mesianică regală a lui Iisus, însă, nu se desprinde doar din acest citat din cartea lui Isaia, ci și din conținutul Evangheliei până în acest punct. În episodul Bunevestiri Luca surprinde deja legătura dintre mesianitatea regală a lui Iisus și Duhul Sfânt („Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea Celui Prea Înalt te va umbri, de aceea Sfântul Care se va năște din tine Fiul lui Dumnezeu se va numi”, Lc 1, 35) și afirmă clar, în 1, 32, că Acest Fiu va fi regele eshatologic din casa lui David<sup>92</sup>. După aceea, arătând că la Botezul său, Iisus este uns cu Duhul Sfânt și numit de Dumnezeu-Tatăl „Fiul Meu Cel iubit”<sup>93</sup> (Lc 3, 22), trasând genealogia lui Iisus până la „Adam, fiul lui Dumnezeu” (3, 38) prin linia regală a lui David<sup>94</sup>, prezentând înfruntarea dintre Iisus și Satana asupra calității lui Iisus de Fiu al lui Dumnezeu<sup>95</sup>, subliniind că Iisus a fost dus Duhul în pustie (4, 1), și apoi tot cu puterea Acestuia s-a întors în Galileea (4, 14-16), Luca creează efectul unui crescendo mesianic, având în centru relația intimă dintre Iisus și Duhul Sfânt.

Situația istorică în care se plasează evenimentele contribuie la creșterea intensității cu care Luca, în pericopele de mai sus, pregătește intrarea lui Iisus în activitatea publică. Aceasta pentru că în Israel tradiția profetică fusese întreruptă. Convingerea Sinagogii era că Duhul fusese stins. Această concepție apare în 1Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41, în literatura apocaliptică (a cărei pseudonimie trădează convingerea că profetismul dispăruse), în scrierile lui Iosif Flaviu și, mai ales, în literatura rabinică<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> J. A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke 4*, p. 93

<sup>92</sup> M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts. The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 110, Sheffield Academic Press, 1995, p. 89.

<sup>93</sup> „Cuvintele Tatălui de la Botez reprezintă formula de încoronare a regelui mesianic al lui Israel”. A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*, Philadelphia: The Westminster Press, 1950. p. 37.

<sup>94</sup> M. L. Strauss (*The Davidic Messiah*, p. 214) consideră că scopul acestei genealogii, plasată între Botez și ispitiri, este de a întări fundamentul mesianic-regal al misiunii lui Iisus.

<sup>95</sup> A. M. Hunter (*The Work and Words of Jesus*, p. 38) susține că ispitirile nu pot fi înțelese decât pe fundalul Botezului, când Iisus a primit ungerea mesianică.

<sup>96</sup> J. Jeremias, *New Testament Theology*, p. 80.



pe Iisus un prooroc.<sup>3</sup>î, în sfîrsit, Iisus a fost arestat si condamnat pentru vina de a fi fost un profet mincinos. Acest lucru se vede din felul în care Mântuitorul a fost batjocorit de iudei în timpul arestului<sup>100</sup>.

Iisus Însusi n-a negat niciodată că ar fi prooroc. Cu toate că în termenul „prooroc” nu se cuprinde toată lucrarea pământească a Mântuitorului, El s-a socotit pe Sine în rândurile proorocilor (Lc 4, 24; 13, 33). Acest lucru se desprinde nu doar din pasajele în care El foloseste pentru Sine cuvântul „prooroc” ci si din cele în care se afirmă despre El că are Duhul Sfânt. Aceasta deoarece evreei priveau posesiunea Duhului lui Dumnezeu ca semnul cel mai veritabil al profetiei. A avea Duhul lui Dumnezeu însemna a fi profet<sup>101</sup>. Revenirea Duhului profetic după secole de tăcere arată că Iisus nu e doar un prooroc de rangul celor din Vechiul Testament, ci e Proorocul eshatologic anuntat în Deut 18, 5. Referitor la acest fapt B. Reicke arată că: „Concluzia episodului din Nazaret este că Iisus, după cum arată pasajul din Isaia, este un profet uns de Dumnezeu si că, datorită împrejurărilor eshatologice, acest profet are o semnificatie cu mult mai mare decât Ilie sau Elisei”<sup>102</sup>.

Documentele de la Qumran oferă un plus de motive pentru a considera că Lc 4, 16-30 Îl prezintă pe Iisus ca pe Proorocul eshatologic, si, mai specific, ca pe Proorocul asemenea lui Moise. Este clar că aparitia Proorocului asemenea lui Moise era obiectul așteptării mesianice la Qumran<sup>103</sup>. Acest lucru se observă în documentul 11QMelch. mentionat anterior. N. de Jonge si A. S. van der Woude sustin că „este posibil ca cel

<sup>100</sup> Cei ce-L păzeau pe Iisus I-au acoperit ochii si Îl loveau cerându-I apoi să spună cine L-a lovit (Lc.22, 63-64). Se pare că acesta era un joc popular echivalent cu „bâza” noastră. Faptul că iudeii Îi cereau lui Iisus să „proorocească”, nu să ghicească, cine L-a lovit este un indiciu destul de cert că ei Îl acuzau că ar fi profet mincinos. Conf. Deut 18, 20 profetul mincinos trebuia ucis, iar executia lui trebuia să aibă loc în timpul unui praznic, pentru a sluji ca pildă poporului (cf. Deut 17, 13). J. Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus*, SCM Press Ltd., Bloomsbury Street, London, 1966, p.78f.

<sup>101</sup> O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, p.14-15.

<sup>102</sup> B. Reicke, *The Gospel of Luke*, trans. by R. Mackenzie, Richmond, Virginia: John Knox Press, 1964, p. 65.

<sup>103</sup> În traditia Profetului eshatologic se întâlneau două curente: venirea Profetului asemenea lui Moise si reînțararea lui Ilie. J. Jeremias, *Îñ ðóç ò*, în „Theological Dictionary of the New Testament”, vol. IV, p. 856.



«uns de Duhul» mentionat în rândul 8 să fie același cu «profetul asemenea lui Moise» din 11Q Test.<sup>104</sup> Pe lângă acestia, J. D. G. Dunn afirmă că „11Q Melch. este o dovadă că în Iudaism personajul care vorbește în Is 61, 1 era deja identificat cu Profetul eshatologic”<sup>105</sup>. Deoarece legislația jubileului era asociată istoric cu Moise legiuitorul există o probabilitate mai mare de a discerne în 11Q Melch. o referință la Profetul asemenea lui Moise, dat fiind și faptul că subiectul acestui document este jubileul eshatologic<sup>106</sup>. Mai mult, având în vedere că în Iudaismul secolului I se credea că Mesia avea să reia gesturile lui Moise<sup>107</sup>, faptul că Iisus se proclamă uns cu Duhul Sfânt și vestitor al jubileului, nu poate fi indicat altceva decât că El se consideră Profetul asemenea lui Moise din Deut 18, 5.

Este interesantă paralela observată deseori dintre predica Mântuitorului Iisus Hristos din Nazaret și predicile Sf. Ap. Petru din F Ap 2-3<sup>108</sup>. În cea de-a doua dintre acestea Sf. Petru afirmă explicit faptul că Iisus este Profetul asemenea lui Moise din Deut 18, 5 (F Ap 3, 22). Această identificare este sprijinită și de expresia ἀδῖεᾶάάόάόέόδ ᾧάίόϋί folosită de Sf. Petru vorbește în versetul anterior și de faptul că în tradiția curentă a speranței eshatologice timpul de pe urmă era privit ca o revenire a vremurilor lui Moise<sup>109</sup>. Venirea Profetului asemenea lui Moise și întoarcerea la epoca mozaică ideală reprezintă două direcții de afirmare ale aceleiași speranțe mesianice, fapt reflectat în asocierea pe care Sf. Petru o face între Profet și „restabilirea tuturor” (F Ap 3, 21-22)<sup>110</sup>. Date fiind paralelele dintre predica din Nazaret și predicile Sf. Petru, rădăcinile

<sup>104</sup> M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11Q Melchizedek and the New Testament*, p. 307.

<sup>105</sup> J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London: SCM Press, 1975, p. 57.

<sup>106</sup> M. Miller, *The Function of Is 61, 1-2 in 11Q Melchizedek*, p. 469

<sup>107</sup> J. Jeremias, *Ἰησοῦς*, p. 862

<sup>108</sup> „Esenta mesajului operei în două volume a Sf. Luca este expusă cititorului în două mari cuvântări. Prima dintre acestea, predica lui Iisus în sinagoga din Nazaret, prezintă programul lucrării mântuitoare a lui Mesia-Profețul....a doua, cuvântarea Sf. Petru din ziua Cincizecimii, reia tema celei dintâi și arată cum s-a împlinit acel program.”, G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, p. 159.

<sup>109</sup> H. Gressmann, *Der Messias*, p. 183.

<sup>110</sup> În eshatologia samarinenilor Profetul eshatologic era socotit un *Moses redivivus* care va face minuni, va restabili Legea și cultul adevărat în popor și va aduce cunostință neamurilor. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p. 19.

afirmațiilor petrine trebuiesc căutate în cuvintele lui Iisus din această cuvântare inaugurală. Date fiind apoi trimerurile care se găsesc în Lc 4, 16-30 la Profetul eshatologic asemenea lui Moise, nu ne putem îndoii de faptul că Luca a vrut să arate că Însuși Iisus este acest Profet care inaugurează anul eshatologic de jubileu. Prin urmare, prin episodul din Nazaret Luca anticipează afirmațiile hristologice făcute de Sf. Petru în cuvântarea din porticul lui Solomon referitor la faptul că Iisus este Profetul eshatologic asemenea lui Moise care restabilește toate lucrurile, și totodată creează pentru acestea un fundament istoric<sup>111</sup>.

#### d) Excurs: Semnificatii mesianice multiple

Am arătat că din analiza predicii Mântuitorului în Nazaret reiese faptul că Acesta se prezintă atât sub chipul Regelui Mesia, cât și sub cel al Profetului eshatologic asemenea lui Moise. Această dublă ipostază a lui Iisus a fost văzută de unii ca o contradicție internă a acestei pericope sau ca o improbabilitate istorică. Dar trebuie remarcat faptul că în perioada premergătoare epocii Noului Testament combinarea conceptelor mesianice era ceva obisnuit. Acest lucru poate fi observat și Noul Testament, unde titluri și motive de diverse origini din tradiția mesianică iudaică sunt contopite pentru a descrie persoana și lucrarea lui Iisus. Această fuziune nu-și are însă originea în Biserică. <sup>a</sup>i în Vechiul Testament se observă o anumită flexibilitate a conceptelor mesianice. Îndeplinirea ocazională a oficiilor preotesti și profetice de către regi reprezintă forma embrionară a unui fenomen mai amplu. Sunt importante pentru noi așa-numitele cânturi ale Robului<sup>112</sup>

<sup>111</sup> R. B. Sloan, *op. cit.*, p. 73.

<sup>112</sup> Denumirea de „cânturi ale Robului”, *Ebed-Lieder*, a fost introdusă de B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, în „Göttinger Handkommentar zum Alten Testament”, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ed. a 5-a, 1968. Duhm a remarcat faptul că, deși Israel ca națiune este deseori numit „rob” a lui Yahweh în Is 40-55, în patru pasaje, 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12, pare a se vorbi despre un „Rob al Domnului” individual. Literatura dedicată acestor cânturi este voluminoasă. Vezi în special C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: an Historical and Critical Study*, London: Oxford University Press, 1948; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism*, în „The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament”, London: Lutterworth, 1952, p. 1-57. În literatura română vezi Ierom. Antonie Plămădeală, *Câteva probleme în legătură cu Ebed-Iahve în Deutero-Isaia - Preliminarii la o teologie a slujirii*, „Mitropolia Banatului”, anul XX (1970), nr.1-3, p. 70-97, pentru o analiză extinsă și documentată asupra identității și misiunii Robului; Pr. Prof. Mircea Chialda, *Ebed-Iahve*, Caransebes, 1940.

din Is 40-55 (Is 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-11<sup>113</sup>; 52, 13-53, 12) în care apare această combinare și dezvoltare a funcțiilor mesianice. Multi comentatori au observat asemănările izbitoare dintre Is 61 și aceste cânturi. În primul dintre acestea, ca și în Is 61, apare un om întărit de Duhul Sfânt pentru a îndeplini o misiune (42, 1; 61, 1). El vesteste eliberarea robilor (61, 1; 42, 7; cf. 49, 9) și aduce dreptate și mângâiere celor asupriți și cu inima zdrobită (61, 1-3; 42, 3-4). Cântul al doilea, precum Is 61, vorbește despre timpul îndurării Domnului (49, 8; 61, 2), când poporul Domnului și cei necăjiți vor fi mângâiați (49, 13; 61, 3)<sup>114</sup>.

Asocierea dintre Is 61 și Is 40-55 este evidentă în scrierile de la Qumran, unde aceste texte se găsesc într-o strânsă legătură. După cum am văzut, în 11QMelch. „vestitorul” din Is 52, 7 este identificat cu „Unsul” din Is 61, 1-2, Care binevesteste săracilor. În 1QS 8, 5b-7a apare o terminologie preluată din Is 42, 1. 3; 43, 10. 12; 60, 21; 61, 3 într-un context în care se pare că se atribuie valoare redemptivă suferinței sfatului comunității<sup>115</sup>. Chiar dacă nu se poate dovedi întru totul că în obstea qumranită Ebedul era socotit un personaj mesianic, legăturile verbale dintre Is 40-55 și Is 61 sunt evidente<sup>116</sup>.

Această asociere între cele două pasaje întâlnită în iudaism are ca posibilă explicație faptul că Robul, ca și Vestitorul, prezintă trăsături regale și profetice<sup>117</sup>. În cântul al doilea se arată că Ebedul a fost ales „din pântece” ca să-l întoarcă pe Israel la Domnul (Is 49, 1. 5), ceea ce constituie

<sup>113</sup> Extensia acestor prime trei cânturi este disputată (vezi în nota precedentă delimitarea lui Duhm). Aceasta este o chestiune care tine de critica formelor și care are o influență foarte mică asupra citirii canonice a acestor texte. Desigur că primii creștini nu au izolat, precum Duhm, aceste pasaje din contextul larg al cărții lui Isaia. Pe de altă parte, însă, datorită trăsăturilor individuale ale Robului în aceste cânturi, este probabil că ei au considerat acest personaj ca fiind distinct de Israel, lucru pe care îl face și Luca (Lc 22, 37; F Ap 8, 32-35).

<sup>114</sup> E. Achtemeier, *The Community and Message of Isaiah 56-66*, p. 88-89; Beuken, *Servant and Herald*, *passim*.

<sup>115</sup> Cf. S. H. T. Page, *The Suffering Servant Between the Testaments*, în „New Testament Studies” 31 (1985), p. 485; F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, p. 60.

<sup>116</sup> M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts*, p. 241.

<sup>117</sup> Cf. J. J. M. Roberts, *Isaiah in Old Testament Theology*, în „Interpretation” 30 (1982), p. 141: „Misiunea Robului pare să combine elemente din domeniul regal și cel profetic”.

o paralelă la chemarea profetică a lui Ieremia (Ier 1, 5). În cântul al treilea Domnul Îi dă Robului Său „limbă de ucenic” și Îi trezeste urechea (Is 50, 4) - ambele sunt imagini profetice. Trăsăturile regale sunt de asemenea proeminente<sup>118</sup>: 1) Misiunea Robului este de a aseza legea (Is 42, 1. 3. 4) și a slobozi robii (Is 42, 7; 49, 9; cf. Is 61, 1). Dumnezeu a făcut din gura lui „săbie ascuțită” (49, 2), imagine a judecării mesianice (cf. Is 11, 4). Judecata și acordarea de libertate sclavilor sunt de regulă prerogative ale regelui, judecătorului sau preotului<sup>119</sup>. 2) Titlurile „Robul” și „Alesul”, care apar în Is 42, 1, folosite pentru o varietate de personaje în Vechiul Testament, sunt strâns asociate cu regele David. În Psalmul 89, 20-21 (masoretic) cele două titluri sunt folosite pentru David într-un pasaj cu puternice conotații mesianice. 3) Deși în cântul al doilea se spune mai întâi despre Rob că va fi disprețuit și slugă a tiranilor, după aceea se arată că regii și căpeteniile i se vor închina „pentru Domnul” (Is 49, 7), după modelul vasalilor care își aduc omagiile suzeranului. 4) Dubla ipostază a Robului, identificat cu Israel (Is 42, 1; 49, 3) și distinct de Israel (Is 49, 5-7 etc.) poate fi considerată o trimitere spre regalitate. Combinarea atributelor individuale și colective este specifică pentru regi, care sunt atât reprezentanții națiunii în fața lui Dumnezeu, cât și persoane distincte<sup>120</sup>.

Din cele arătate mai sus rezultă că, încă din Vechiul Testament și continuând în iudaism, a existat o oarecare suprapunere între conceptele mesianice. Iisus are convingerea, zice H. H. Rowley<sup>121</sup>, că toate acestea vin dintr-o singură rădăcină comună, și de aceea le pune în relație în mod  simplu și firesc. Titlurile se egalizează prin conținutul comun care li se dă.

<sup>118</sup> Multi specialiști consideră că există elemente comune între suferința Robului și umilirea rituală a regelui din cadrul unei sărbători - ipotetice, deoarece nu s-au găsit referiri clare la aceasta - de întronizare a lui Yahweh cu ocazia Anului Nou. Vezi în special Eaton, *Festal Drama, passim*, care sugerează că Isaia s-a folosit de tradițiile legate de sărbătorile regale pentru a descrie umilirea și restaurarea dinastiei davidice prin exilul babilonian. În concepția acestui autor Ebedul nu reprezintă un rege anume ci dinastia în general, iar mesajul principal al cărții lui Isaia este restaurarea națiunii împreună cu, și simbolizată de, regii davidici.

<sup>119</sup> M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts*, p. 242.

<sup>120</sup> Vezi F. F. Bruce, *This is That: The New Testament Development of Some Old Testament Themes*, p. 88-89.

<sup>121</sup> H. H. Rowley, *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism*, p. 93.

Iisus Hristos ca Mesia-Rege este si Profetul eshatologic si Robul Domnului, iar orice permutare între acestea este validă. Această contopire a fatetelor mesianice este prezentă si la Sf. Luca si ea derivă natural dintr-o citire unitară a cărții lui Isaia, care anunță venirea unui mare Izbăvitor si inaugurarea mântuirii eshatologice. Pentru Luca, Iisus este Mântuitorul mesianic al Cărui chip se regăsește în toată opera lui Isaia, precum si în toate Scripturile (cf. Lc 24, 25-27). Nu este corect a spune că Luca a unit în mod voluntar curente mesianice care înainte fuseseră separate. Luca vede în proorociile lui Isaia descrierea unui singur Mesia, la fel cum toate Scripturile vorbesc despre acelasi Hristos.

## VI. Concluzii

Am evidentiat în cele de mai sus fundalul jubiliar al predicii Mântuitorului din Nazaret (Lc 4, 16-30). Am arătat că imaginea levitică a jubileului, asa cum este ea utilizată în literatura Vechiului Testament si în cea intertestamentală, a dobândit conotatii eshatologice foarte puternice. A vorbi despre jubileu înseamnă, în literatura iudaică de toate tipurile, a vorbi despre mântuirea eshatologică a lui Dumnezeu, în orice fel ar fi aceasta concepută. Documentul 11QMelchisedek ilustrează functiunea preeminent eshatologică a imaginii jubileului în vremea Mântuitorului Iisus Hristos. Datorită acestui fapt binevestirea, predicarea Evangheliei sau a Împărăției de către Iisus capătă o încărcătură eshatologică considerabilă. De asemenea, conceptul de *áðâóéð* - *terminus technicus* pentru jubileu în Septuaginta, si folosit cu precădere în Noul Testament de către Sf. Luca - face ca iertarea, legată liturgic în Iudaism de jubileu prin intermediul Zilei Ispășirii, să dobândească în scrierile lucanice o coloratură eshatologică.

În al doilea rând, afirmatia lui Iisus din Lc 4, 21, „Astăzi s-a împlinit această Scriptură în auzul vostru”, indică o împlinire eshatologică în prezent: pentru Luca epoca mântuirii este prezentă prin Persoana si lucrarea lui Iisus. Desi aici accentul cade pe aspectul prezent al mântuirii, respingerea lui Iisus de către concitadinii Săi, istoriile lui Ilie si a lui Elisei ca modele de orientare către neamuri si încercarea de a-L ucide cu pietre pe Iisus sunt preludii ale temelor refuzului, suferintei si a misiunii către

păgâni, care vor fi dezvoltate ulterior, și care, alături de omiterea „zilei răzbunării Dumnezeuului nostru” din Is 61, 2 în citatul din Lc 4, 18, indică spre un stadiu final al eshatologiei în viitor.

Încă de la începutul pericopei se vorbește despre odihna Sfântului Duh asupra lui Iisus. Ungerea cu Duhul este, potrivit tradiției iudaice, o însusire esențială a Regelui Mesia, Care vesteste și inaugurează epoca mântuirii eshatologice, aflată sub semnul revărsării Duhului peste tot poporul. Este semnificativă reciprocitatea dintre Mesia și Duhul Sfânt care se desprinde din acest text. Hristos este uns și trimis de Duhul, dar El este și Acela prin care se va împlini speranța eshatologică de revărsare a Duhului peste întregul popor. Acest lucru devine clar la Cincizecime, unde, în cuvântarea sa, Sf. Petru arată că Duhul a fost vărsat asupra poporului (creștin) de către Iisus cel Înălțat. Sf. Chiril sesizează scopul soteriologic al ungerii lui Hristos, arătând că Iisus a fost uns ca om pentru noi oamenii, pentru că din pricina păcatelor oamenilor „s-au făcut deserte de Duhul cel Sfânt”<sup>122</sup>. Din ungera cu Duhul reiese și demnitatea profetică a lui Iisus, care, însă, o depășește în importanță pe cea a proorocilor Vechiului Testament, El fiind Proorocul eshatologic vestit de Moise în Deut 18, 15. Am văzut că în Iudaism între aceste titluri a apărut o anumită comunicare de continut, datorată faptului că ele descriu același Izbăvitor.

În ceea ce privește continutul mântuirii vestite și aduse de Iisus, se remarcă întâi termenul ἀνάπαυσις, care, după cum s-a arătat, are o importanță deosebită în terminologia jubileului. Din cele 17 apariții ale termenului în Noul Testament, 10 aparțin operei lui Luca. În 8 din acestea prevalează aspectul spiritual al iertării păcatelor. În celelalte două, care aparțin tocmai pericopei Lc 4, 18-19, domină aspectul social al slobozirii. Se poate menționa în mod special o apariție a termenului într-un pasaj strategic al Evangheliei, și anume în scena finală, în care Domnul Înviat spune ucenicilor Săi: „Așa este scris și așa trebuia să pătimizească Hristos și să învieze a treia zi din morți. <sup>a</sup>î să se propovăduiască în numele Lui iertarea păcatelor (ἀνάπαυσις ὅυι ἀϊνάῖδῆυι) la toate neamurile începând de la Ierusalim” (Lc 24, 46-47). Se poate spune deci că pentru Luca componenta

<sup>122</sup> Sf. Chiril al Alexandriei, *Explanatio in Lucae Evangelium*, PG tom 72, col. 157.

dominantă a mântuirii este iertarea păcatelor, care este pusă într-o legătură specifică cu moartea și cu Învierea lui Hristos. Nu putem neglija însă aspectul social al mântuirii, care apare la Luca strâns legat de cel spiritual, și care se concretizează în relațiile lui Iisus cu săracii, cu vamesii, cu desfrânații, adică cu persoanele marginalizate. Împletirea dintre cele două aspecte, spiritual și social, este, după cum s-a arătat o trăsătură specifică a jubileului, pe care Luca o preia pentru a descrie lucrarea de mântuire a lui Hristos. Tot în privința „slobozirii” este utilă legătura cu un verset rezumativ din F Ap 10, 38, care are câteva corespondente importante cu pasajul pe care l-am analizat. Aici Iisus este prezentat ca „făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul”. Se vede că pentru Luca expresia „cei robii” din Lc 4, 18 are un sens mai larg decât cel social sau politic. Apare aici aspectul spiritual al influențelor demonice a căror înlăturare trebuie subsumată sferei lui *ἀσθενειῶν*.

O altă componentă a mântuirii jubiliare este luminarea minții prin învățătura lui Hristos. Am văzut că în anul de jubileu evreii trebuiau să folosească timpul dobândit din renunțarea la munca câmpului pentru studiul Legii lui Moise. Jubileul eshatologic aduce învățătura profetică a lui Iisus al cărei binevestitor este El Însuși și care are în centru împlinirea în El a făgăduințelor Vechiului Testament.

Concluziile de mai sus vorbesc despre aspectul prezent al mântuirii. În opera Sf. Luca există însă și mențiuni ale unei deplinătăți în viitor a mântuirii începute acum. Expresia care surprinde cel mai bine consumarea activității eshatologice a lui Dumnezeu prin Iisus, cel puțin din perspectiva limbajului jubiliar, este prezentă în cuvântarea Sf. Ap. Petru din porticul lui Solomon. În F Ap 3, 21 apostolul spune despre Iisus că „trebuie ca Cerul să-L primească până la vremea stabilirii din nou a tuturor”. După cum s-a arătat, termenul *ἀπὸ ἀρχῆς τοῦ κόσμου* se referea în perioada Noului Testament, printre altele, la anul de jubileu - marea paradigmă a restaurării economice, personale și liturgice în Israel. Acest fapt, combinat cu desemnarea de către 11QMelch a Zilei Domnului drept al zecelea și ultimul jubileu, sugerează că, pentru Luca, Parusia lui Iisus și manifestarea ultimă a mântuirii lui Dumnezeu nu sunt doar evenimente legate indisolubil, ci constituie împreună consumarea finală a epocii jubiliare de mântuire, care

a început, potrivit Sf. Luca, cu activitatea lui Iisus în Nazaret, a continuat cu Patimile, moartea și Învierea Sa, include timpul Bisericii și ajunge la deplinătate odată revenirea lui Iisus din Cer. Pentru Luca, prin urmare, Parusia nu constituie finalul distant, vag, al istoriei seculare, ci este, într-o permanentă iminentă, desăvârșirea mântuirii jubiliare care a fost inaugurată de cuvintele și faptele minunate ale lui Iisus.



Mirela Săsăujan

## Învățământul românesc preuniversitar din perspectiva reformei

### I. Criza învățământului românesc

Una dintre problemele majore ale sistemului de învățământ actual este incapacitatea acestuia de a-si rezolva propriile probleme. După peste zece ani de la lansare, ca temă a dezbaterii publice, reforma educatiei pare întepenită. „coala românească nu reuseste să răspundă în mod eficient nevoilor prezentului si nici provocărilor legate de tranzitia spre societatea postindustrială.

Reforma este un proces continuu de adaptare a unui sistem, sistemul de învățământ, la solicitările noi din partea mediului. În ceea ce priveste reforma la noi, ea a mers cu ritmuri diferite, uneori mai repede, alteori mai încet. Au fost făcute schimbări, unele nepregătite. Ca să faci schimbări într-un sistem atât de mare cum este sistemul de învățământ preuniversitar, „trebuie să le pregătesti foarte bine, nu să le faci brusc, pentru că se crează tensiuni inutile în sistem”.<sup>1</sup>

În 1998, ministrul Andrei Marga recunostea că învățământul românesc nu a cunoscut o reformă de profunzime. El afirma „necesitatea unei reforme de profunzime a întregului sistem de învățământ si îi legitima

---

<sup>1</sup> M. Miclea, *Vreau să fac reforma din mintile oamenilor*, în ziarul „22”, 3-9 mai 2005.

urgenta”<sup>2</sup>. Profesorul Adrian Miroiu, în introducerea la lucrarea sa „Învățământul românesc azi”, publicată la Iași, în anul 1998, considera că „învățământul românesc nu este pregătit să facă față schimbărilor de substanță care se petrec, la acest sfârșit de secol, în întreaga lume”<sup>3</sup>.

În opinia unor pedagogi contemporani, criza sistemului educational românesc are mai multe componente:

*Scăderea calității generale a procesului de învățământ pe toate treptele sale*

Aceasta se datorează faptului că sistemul politic și legislativ sunt caracterizate de lipsă de claritate, de continuitate și chiar de conținut adecvat. Preocuparea pentru formă au determinat ca nivelul calitativ al predării să rămână sub nivelul pretențiilor unui învățământ de nivel european. Acest lucru se petrece tocmai într-o perioadă în care se pune tot mai des problema calității învățământului românesc.

Există o tendință a noastră de a fi în pas cu ceilalți, uitând să articulăm coerent propriul învățământ și tradiția sa, cu ceea ce se întâmplă acum pe mapamond: tendința de globalizare și modul în care se gândește învățământul european. La „vârf” școala noastră este foarte bună, dar dacă noi nu avem grijă de cei plasati la nivelul mediei, riscăm ca și ei să se „topească” în mediocritate.<sup>4</sup>

*Scăderea credibilității actului educational în rândurile populației școlare*

Învățământul, în loc să fie privit ca locul de asigurare a viitorului pentru tinerele generații, a început să fie privit ca un spațiu și timp pierdute. Tocmai de aceea, trebuie stimulată motivația de durată a elevilor în privința unui efort asumat și răsplătit de achiziții individuale care își spun cuvântul pe parcursul întregii vieți. Ceea ce profesorul apreciază a fi de ajutor, sprijin, este receptat de o parte din elevi ca împovărare fiind astfel refuzat; oferta obiectivă a lecției, cu oricâtă pricepere și dăruire ar fi construită, riscă uneori să fie primită negativ de unii elevi. Se pune astfel problema motivației învățării: de ce învață elevul? Ce anume îl îndeamnă să învețe?

<sup>2</sup> A. Miroiu (coord.), *Învățământul românesc azi*, Edit. Polirom, Iași, 1998, p.5.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>4</sup> Lizica Mihut, *Calitatea învățământului este dată de calitatea profesorului și coerența sistemului*, în „Actualitatea academică”, numărul 4, decembrie 2004, p.18.

Prin motivatia învățării înțelegem totalitatea mobilurilor care declanșează, susțin energetic și direcționează activitatea de învățare.<sup>5</sup> Capacitatea de efort, de lucru în echipă, de comunicare eficientă, de rezolvare pasnică și productivă a conflictelor, își au rădăcinile în exercitiul învățării școlare. Iată de ce reforma învățământului preuniversitar dorește să reinstaleze educația în elita activităților umane.

*Aritudinea structurilor statale față de nevoile reale ale educației*

Subfinanțarea cronică a ajuns să se traducă în conștiința unora în „atâta merită, atâta primesc”, cu conștiința agravării manifestării anterior analizate. Are loc o erodare continuă a statutului cadrului didactic, înghesuit și el în lunga listă a bugetarilor, nevoiți să mai aibă un serviciu pentru a-și asigura existența familiei.

În fiecare țară cheltuielile destinate învățământului depind atât de nivelul economic al țării respective, cât și de politica promovată de stat cu privire la învățământ. În țara noastră Legea învățământului de stat prevede la articolul 169: „Finanțarea învățământului de stat se face din bugetul de stat, în limitele a cel puțin 4% din PIB”.<sup>6</sup> Însă prevederea menționată nu a fost respectată până în prezent. Comparativ cu majoritatea țărilor europene, România alocă cu mult mai puțin pentru învățământ.<sup>7</sup>

*Liberalizarea învățământului dar fără a asigura un marketing educational adecvat*

Piata forței de muncă are, de la an la an, noi configurații, care ar trebui cunoscute și comunicate liceelor și universităților. De asemenea, în virtutea mult doritelor autonomii locale, comunitățile ar trebui să-și facă simțită prezența în luarea deciziilor privind soarta școlilor din zona de interes, inclusiv prin decizii de finanțare. Legăturile dintre școală și comunitatea locală trebuie refăcute, în baza interesului comun pe care îl au.

Pentru depășirea crizei din învățământul românesc sunt oferite și unele soluții, precum: o democratizare autentică a învățământului, creșterea accesibilității tinerilor la toate treptele de învățământ, perfecționarea

---

<sup>5</sup> Ion Radu, Miron Ionescu, *Experiență didactică și creativitate*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p.57.

<sup>6</sup> *Monitorul Oficial*, nr.1, din 5.01.1995.

<sup>7</sup> N. G. Niculescu, I. D. Adumitrăcesei., *Învățământul românesc la o răscruce*, Edit. Polirom, Iasi, 1999.

tehnologiilor didactice - nivel calitativ al absolvenților și perfecționarea continuă a personalului didactic<sup>8</sup>

Toate dimensiunile vieții individuale și sociale depind de nivelul, structura și calitatea actului educațional. Politica educațională e primul vinovat, corpul profesoral, structurile educaționale sunt neadecvate. Rezultatul real și de necontestat este actuala și profundă criză prin care trece societatea românească.<sup>9</sup>

## II. Conceptul pedagogic de reformă

Conceptul pedagogic de reformă definește un tip superior de schimbare educațională, care vizează transformarea calitativă, inovatoare a sistemului de învățământ. Este ceea ce exprimă majoritatea definițiilor propuse pentru reforma învățământului, exersate din diferite perspective complementare (pedagogice, politice, sociologice, filozofice), valorificabile la nivel de teoria generală a educației:

- o inovație bazată pe „un gen de transformare care introduce în mod deliberat o schimbare în sistemul de învățământ în scopul de a-l îmbunătăți” (Jean Hassenforder, *Inovatia în învățământ*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1973, p.3)

- „o refacere generală a sistemului în optica educației permanente” (Edgar Faure, *A învăța să fii. Un raport UNESCO*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1974, p.242)

- „o organizare nouă bazată pe structuri noi, programe noi, metode noi” (Arnould Clause, *La relativité educationnelle*, Nathan, Paris, Labor, Bruxelles, 1973, p.237)

- o inovație superioară, bazată pe „o operațiune unitară al cărei obiectiv este de a determina instalarea, acceptarea și utilizarea unei schimbări a sistemului de învățământ (...), care trebuie să reziste în timp, să fie utilizată pe scară largă și să nu-și piardă caracterele inițiale” (A.M.Huberman, *Cum se produc schimbările în educație: contribuție la studiul inovației*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1978, p.16-17)

- „o modificare amplă a sistemului în orientare, structură și conținut” (*Dictionar de pedagogie*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1979, p.388)

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>9</sup> *Ibidem* p. 20.

- „o schimbare profundă îndreptată spre obiectivele și structurile sistemului și spre conținuturile și metodele educației” (*Les reformes de l'éducation: expériences et perspectives*, UNESCO, Paris, 1980, p.103)

- o restructurare care are „ca punct de plecare reconsiderarea substanțială a finalităților proprii învățământului și educației” (Ioan Cerghit, Lazăr Vlăsceanu (coord.), *Curs de pedagogie*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1988, p.51)

- „o experiență care urmărește modificarea uneia dintre bazele sistemului educativ-opțiunile politico-ideologice și tehnico-pedagogice, nivelul de organizare pe cicluri și de concretizare a conținutului” (Ines Aguerrondo, 1992, p.356-357)

- un ansamblu de „transformări integrate în sistem, care fac să evolueze misiunile școlii, de la cea de instruire spre cea de educație” (Andre Robert, *Systeme éducatif et reformes*, Editions Nathans, Paris, 1993, p.243)

- „o schimbare majoră deliberată care vizează trecerea de la o stare prezentă la o stare proiectată care declanșează modificări în profunzime” (*Dictionnaire encyclopedique de l'éducation et de la formation*, Editions Nathans, Paris, 1994, p.850)

- „o transformare globală a sistemului educativ”, realizată după „un model filozofico-pedagogic” (...) în funcție de exigentele societății de azi și de mâine dar și de aspirațiile celor ce învață” (George Văideanu, UNESCO- 50 – EDUCAtIE, Edit. Didactică și Pedagogică RA, București, 1996, p.71)

- orice modificare a sistemului, intenționată și profundă care răspunde la o politică a educației determinată și de durată” (*Dix années de reformes au niveau de l'enseignement obligatoire dans l'Union européenne (1984-1994)*, Eurydice, Bruxelles, 1997, p.7)<sup>10</sup>

Reforma educației / învățământului constituie o inovație superioară a sistemului, anagajând transformarea profundă a structurii sale de bază.

---

<sup>10</sup> S.Cristea, *Fundamentele științelor educației. Teoria generală a educației*, Grup editorial Litera, 2003, p. 196.

### III. Necesitatea reformei învățământului românesc după 1989

Imediat după anul 1989, s-a pus de mai multe ori problema reformării învățământului românesc. Învățământul românesc anterior acestui an avea multe carente, dar și unele părți bune ce puteau fi păstrate. Părțile bune au asigurat și asigură tineretului român reusite chiar pe plan mondial, în diverse concursuri profesionale și olimpiade din domeniul pregătirii științifice și culturii umaniste.

Învățământul era, însă, prioritar tehnologic. În zilele noastre tehnologia se schimbă într-un ritm rapid, ceea ce presupune un mare grad de adaptabilitate a planurilor de învățământ și a programelor analitice. Această adaptabilitate la nou, strict necesară pentru un învățământ tehnologic, era inexistentă înainte de 1989. Învățământul era excesiv informativ. Această carență era datorată unei supraîncărcări a programelor analitice cu lucruri neesențiale, adesea inutile. Astfel orele elevilor ajungeau la 6-7 ore de studiu la școală, în afara orelor de pregătire suplimentară acasă. Lipsa, în mare măsură, o educație sistematică a lucrului bine făcut, a ordinii, datorată supraîncărcării elevilor cu sarcini școlare imposibil de realizat. Multe cadre didactice erau dezinteresate de calitatea educativă și științifică a muncii lor. Se dădeau diplome tuturor, cel mai adesea fără acoperire în cunoștințe. Se urmărea astfel, perseverent, discreditarea valorii sociale a cunoștințelor intelectuale.

Toate aceste carente, precum și altele, au făcut necesară, după 1989, o reformare a învățământului românesc.<sup>11</sup>

După 1989 schimbarea conținuturilor și a legislației școlare a fost o prioritate permanentă a politicilor din domeniul educației. Modul de aplicare a acestor politici a fost însă diferit în timp, într-o succesiune de etape:

Mai întâi a fost o fază reparatorie, imediat după decembrie 1989, în mare parte reactivă. Ea a fost caracterizată de dezideologizarea în educație, îmbinată cu anularea unor norme juridice și promovarea altora noi, menite a slăbi sau înlătura formele precedente de organizare și funcționare ale școlii, respectiv de transmitere a unor conținuturi.

Faza următoare a fost una de legislative, instituționale și sistemice, de conținut și metodologice. La capătul ei a fost adoptată o nouă legislație

<sup>11</sup> D.I. Papuc, *Propuneri privind reforma învățământului românesc la nivelul claselor liceale*, Timisoara, 2001.

pentru învățământ (1995 – Legea învățământului, 1997 – Statutul personalului didactic) și au fost conturate unele strategii novatoare, odată cu promovarea unor infuzii de resurse financiare, inclusiv împrumuturi de la Banca Mondială și fonduri nerambursabile de la Uniunea Europeană. Dar, odată cu acestea, s-au manifestat puternic și optiuni divergente. Inertii conservatoare și inițiative novatoare au continuat să se confrunte.

Spre sfârșitul anilor nouăzeci s-a afirmat o nouă fază, a construcțiilor *sistematice*. Acum s-a consacrat o reformă curriculară de amploare și accelerată. Această perioadă a fost marcată de noi planuri și programe de învățământ, de seturi alternative de manuale, schimbări instituționale în evaluarea continuă și finală, mai ales în organizarea examenelor de capacitate și bacalaureat, de consacrarea unui veritabil curriculum al învățământului obligatoriu. Din 1998 dispunem, pentru prima dată, de un Curriculum național pentru învățământul obligatoriu și de experiențe de aplicare a acestuia.<sup>12</sup>

Pe fondul amânării reformei învățământului, ca și a altor reforme necesare în societatea noastră, în anii 1996 și 1997 s-a discutat felul reformei învățământului. Se vehiculau trei formule: reforma prin iradiere dinspre exemplele reușite de reformă de la nivelul grădinițelor, scolilor, liceelor și universităților; reformă a sistemului de învățământ; accelerarea schimbărilor începute. S-a propus o *reformă cuprinzătoare (reforma comprehensivă)* a învățământului, o reformă neamânată, o reformă imediată. Conținutul ei a fost conceput pe baza expertizelor, naționale și internaționale, consacrate învățământului din România și pe baza conceptului reformei învățământului în Europa Centrală și Răsăriteană elaborat cu participarea specialistilor din Uniunea Europeană.

Reforma comprehensivă a învățământului a fost concepută în anul 1997 și prezentată ca un ansamblu de șase capitole de măsuri:

1. Reforma curriculară și compatibilizarea europeană a curriculum-ului național
2. Trecerea de la învățarea reproductivă la „problem solving” și relansarea cercetării științifice

---

<sup>12</sup> *Proiectul de reformă a învățământului preuniversitar – Documente*, www.edu.ro

3. O nouă conexiune între scoli, licee si universități pe de o parte si mediul lor înconjurător economic, administrativ si cultural, pe de altă parte
4. Conectarea la comunicatiile electronice ale lumii de astăzi
5. Reforma managementului scolar si academic prin descentralizare si crearea autonomiei institutionale a unităților de învățământ
6. Forme avansate de cooperare internațională<sup>13</sup>

În Raportul elaborat de Uniunea Europeană, pe baza analizei din 1998, se scria: „Ministerul Educatiei Nationale a întreprins pasi majori spre reforma institutională si legislativă, ca de pildă, înfiintarea Consiliului National pentru Curriculum si Oficiul National pentru Evaluare si Examinare, care este independent. În iulie 1998, s-a înfiintat prin lege, Agentia Natională pentru Pregătirea Profesională. Noua lege pune bazele pentru promovarea formării profesionale în acord cu tendintele pietii muncii si a solicitărilor întreprinderilor, care va fi monitorizată de nou creatul Centru National pentru Formare Profesională.”<sup>14</sup>

Prin înfiintarea Centrului National de Recunoastere si Echivalare a Diplomelor în februarie 1999, România punea în practică legislatia si structura administrativa capabilă să asigure recunoasterea academice a diplomelor.

Astfel, în anii 1998 si 1999, s-au realizat pasi importanti în implementarea reformei cuprinzătoare a învățământului în România si s-au efectuat schimbări în directia valorificării traditiei proprii viabile, a satisfacerii nevoilor economiei, administratiei si culturii românești, compatibilizării cu reperatele europene de astăzi.

Este vorba de: elaborarea Noului Curriculum National si aplicarea acestuia la clasele I-IX; tipărirea manualelor alternative pentru gimnaziu si trecerea la tipărirea manualelor alternative pentru liceu; înlocuirea anului scolar pe trimestre cu anul scolar pe semestre; înlocuirea evaluării prin note în învățământul primar cu evaluarea modernă prin descriptori de performanță; învățarea a două limbi moderne a fost instalată în curriculumul scolar; s-a elaborat si pus în aplicare primul regulament scolar trecut prin criteriile de reformă; s-a elaborat si aplicat primul program de educatie ca educatie din acest deceniu; a debutat evaluarea institutională a scolilor si liceelor; examenle de capacitate si bacalaureat au fost organizate ca

<sup>13</sup> *Reforma învățământului în anul 2000 (Actiuni majore)*, www. edu.ro.

<sup>14</sup> *Ibidem*



examene naționale; examenele au început să se reducă, capacitatea fiind baza admiterii în licee, iar bacalaureatul devenind suportul admiterii în facultăți; educația fizică a fost asigurată cu trei ore (curriculare și extracurriculare) la fiecare clasă; muzica și artele plastice au fost reintroduse în liceu; s-a extins învățământul în maghiară, germană, polonă, ebraică, bulgară, s-a conceput și aplicat primul program special de sprijinire a comunității rromilor; finanțarea învățământului s-a descentralizat; în învățământul preuniversitar s-a reglementat trecerea la finanțarea globală; veniturile provenite din salarii și sporuri au sporit substanțial; s-au reglementat fondul special al învățământului și fondul special al bibliotecilor; s-a organizat, prin reglementări precise, rețeaua informațională a educației naționale; a început aplicarea abordării contractualiste în învățământ, s-au scos la concurs toate bursele de studii în străinătate pentru elevi.<sup>15</sup> Pentru promovarea reformelor în domeniul educației, formării profesionale și tineretului au fost luate mai multe inițiative: burse de studiu sunt acordate acum copiilor din familiile cu venit minim și adulților cuprinși în programe de alfabetizare. Pentru a îmbunătăți calitatea educației și continuitatea studiilor pentru copiii din mediul rural, a fost pus la punct un sistem de centre școlare comunale. În toate județele au fost luate măsuri pentru integrarea copiilor cu nevoi speciale într-un mediu școlar normal, prin Strategia Națională de Acțiune Comunitară (SNAC).

Astfel, după un deceniu de scădere lentă a calității actului educațional prin decizii și contradicții ale Ministerului Educației și Cercetării, se poate remarca între anii 2000-2002 o ușoară stabilizare normativă în ceea ce privește învățământul. Negocierile de aderare sunt în toi, iar bazele societății europene extinse s-au trasat la modul concret încă din anul 2000. În jurul anului 2010, Uniunea Europeană și-a propus să devină „cea mai competitivă și mai dinamică economie bazată pe cunoaștere din lume, capabilă de creștere economică durabilă, cu locuri de muncă mai multe și mai bune și o mai mare coeziune socială” (Presidency Conclusion, Lisbon European Council, 23-24 martie 2000).

Pentru îmbunătățirea formării profesorilor, a fost adoptată în noiembrie 2001 o Strategie privind formarea inițială și continuă a profesorilor și a

---

<sup>15</sup> *Ibidem*

managerilor din domeniul educatiei (2001-2004). Acesta este un pas important în directia reformei structurale a sistemului de învățământ. O altă măsură luată este Hotărârea Guvernului din decembrie 2001 pentru certificarea calificărilor. În iunie 2002, a fost adoptată legislația care creează cadrul legislativ și instituțional pentru formarea profesională a adulților. Legislația este conformă cu principiul educatiei de-a lungul întregii vieți și reprezintă un progres semnificativ.<sup>16</sup>

La Barcelona 2002, Consiliul European a ratificat planul detaliat de lucru pentru implementarea obiectivelor sistemelor educationale și de formare profesională din Europa până în anul 2010. Ministerul Educației și Cercetării și-a asumat public implementarea acestui plan, la Bratislava, în 2002, cu prilejul Conferinței Ministrilor Europeni ai Educației. Esențial la aceste acte normative este faptul că scopurile, conținutul și structura învățământului preuniversitar sunt corelate în mod direct cu procesele de învățare pe parcursul întregii vieți, educația de bază asigurând însusirea competențelor necesare pentru accesul ulterior la învățare.

Obiective noi precum: a învăța cum să înveți, să te adaptezi la schimbare și să dai un sens vastului flux de informație sunt acum deprinderi generice pe care fiecare trebuie să le dobândească. Agenții reformei învățământului își cresc simțitor cerințele privind capacitatea de învățare, de dobândire rapidă de noi deprinderi și de adaptare la noile provocări și situații. Stăpânirea solidă a acestor deprinderi de bază este esențială pentru fiecare, dar ea este numai începutul învățării permanente.

#### **IV. Reforma învățământului obligatoriu din România**

În perioada cuprinsă între 2000 și 2002 s-au produs la nivelul Uniunii Europene progrese fără precedent în realizarea efectivă a unui *spatiu european extins al educatiei*. Ridicând la rang de principiu *respectarea identității naționale*, politica educațională promovată la nivel european plasează întreaga dezvoltare a sistemelor educationale și de formare profesională în perspectiva cerințelor societății și economiei bazată pe cunoaștere.

Aderarea României la Uniunea Europeană constituie o prioritate majoră a întregii societăți românești. În această perspectivă, întreaga

<sup>16</sup> *Reforma învățământului obligatoriu din România - Document de lucru, 2003*, [www.gov.ro/obiective/mec](http://www.gov.ro/obiective/mec).

abordare a problematicii învățământului preuniversitar trebuie considerată prin implicațiile dezvoltării educației asupra procesului de aderare.

Abordarea comprehensivă a învățământului obligatoriu ca ansamblu coerent presupune un demers unitar care include următoarele componente:

1. FINALITĂȚI- orientările majore pe care le definește societatea pentru învățământul obligatoriu prin sistemul său educațional

2. STRUCTURĂ- vârsta la care începe și se termină învățământul obligatoriu; împărțirea sa pe niveluri, cicluri și stadii; trunchiul comun și structurile diferențiate; certificatele finale; procese de selecție

3. ORGANIZARE- macro și micro- administrare; responsabilitățile în legătură cu finanțarea

4. CURRICULUM- proiectare; structură; conținuturi; metode; metodologia de evaluare și examinare

5. PERSONAL DIDACTIC- formare inițială și continuă; recrutare; condiții de activitate

6. SERVICII ÎN SPRIJINUL <sup>a</sup>COLII- servicii din cadrul școlii (consiliere, asistentă, centre educaționale etc.) și din afara acesteia

7. EVALUARE <sup>a</sup>I INSPECTIE- responsabilități instituționale; proceduri de evaluare și control, evaluare financiară

#### **IV. 1. Finalitățile educației**

Principalele *finalități* ale învățământului obligatoriu din România sunt compatibile cu cele ale sistemelor educaționale din Europa:

1. Egalitatea reală a sanselor

2. Asigurarea educației de bază pentru toți

3. Promovarea stabilității și a schimbării sociale

4. Pregătirea copiilor pentru viața adultă și activă, pentru timpul liber, pentru familie și societate

5. Pregătirea și motivarea copiilor pentru continuarea învățării pentru o lume în schimbare<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibidem*

Reforma comprehensivă a învățământului preuniversitar a fost concepută în vederea punerii în practică a prevederilor Legii învățământului nr.84/1995, referitoare la idealul educațional de formare a tinerilor pentru viață într-o societate democratică liberală și într-o economie de piață. Ea se face în acord cu opțiunile politice majore ale statului român, în perspectiva integrării euro-atlantice a țării noastre. Reforma sistemică a învățământului preuniversitar urmărește schimbarea profundă a conținutului și formei procesului de învățământ, astfel încât educația copiilor și tinerilor să fie compatibilă cu modul de funcționare eficientă a unei societăți deschise. „Învățarea trebuie să se întoarcă în școală și să-și dovedească eficiența prin competențele reale ale tinerilor, probate în acord cu noua realitate socială și economică de după 1989, în situații de competiție pe piața românească și internațională a muncii și nu exclusiv formal, printr-o simplă diplomă de studii”<sup>18</sup>

La nivel de politică a educației, finalitățile ridică problema raporturilor dintre *scopurile* propuse și *mijloacele* de realizare efectivă a acestora la scara întregului sistem, mijloace exprimate pe termen mediu și lung, sub forma resurselor pedagogice (umane, materiale, financiare, informaționale). Depărtarea sau apropierea dintre scopuri și mijloace consemnează stadiul reformei școlare, evaluabil la diferite intervale de timp. Finalitățile sunt incluse în documentele de politică a educației. Cele de sistem (ideal, scopuri) sunt definite chiar în Legea învățământului, condiționând alegerea obiectivelor generale și specifice care stau la baza curriculum-ului școlar. Astfel Legea învățământului din 1995 definește idealul educației valabil pe termen lung: „personalitatea autonomă și creativă, corespunzătoare modelului cultural al societății postindustriale/informatizate care solicită adaptabilitate continuă la condiții rapide de schimbare.”<sup>19</sup>

Rolul finalităților este covârșitor având în vedere faptul că orice reformă școlară începe cu schimbarea finalităților educației la nivelul sistemului și al procesului de învățământ.

<sup>18</sup> A. Marga, *Notificare cu privire la scopul reformei învățământului preuniversitar*, [www.edu.ro](http://www.edu.ro)

<sup>19</sup> S.Cristea, *Studii de pedagogie generală, Editura Didactică și Pedagogică*, București, 2004, p.74.

## IV.2. Structura

În vederea realizării reformei învățământului, se impun și modificări asupra *structurii învățământului obligatoriu*, în special privind durata acestuia. Modificarea duratei învățământului obligatoriu este condiționată de finalități și curriculum, dar în același timp și de asigurarea calității și eficienței interne a sistemului. O eficiență internă ridicată la rândul ei, este condiționată de intervalul de vârstă căruia i se adresează învățământul obligatoriu. Este unanim acceptată ideea că elevii trebuie menținuți în școală o perioadă de timp suficientă pentru a le permite dobândirea educației de bază. În acest sens se constată că reformele în educație la nivel european au vizat atât extinderea duratei cât și modificarea stadiilor sau ciclurilor acestuia. Astfel, aproape jumătate dintre țările europene au extins durata învățământului obligatoriu, atât prin ridicarea vârstei de finalizare a studiilor, cât și prin scăderea vârstei de începere a învățământului obligatoriu.<sup>20</sup>

Stat	Intrare	Ieșire	Durată
1. Anglia	5	16	11
2. Austria	6	15	9
3. Belgia	6	15	9
4. Bulgaria	7	16	9
5. Cehia	6	15	9
6. Franța	6	16	10
7. Germania	6	16	10
8. Grecia	6	15	9
9. Italia	6	15	9
10. Norvegia	6	16	10
11. Olanda	5	16	11
12. Polonia	7	16	9
13. Portugalia	6	15	9
14. România	7	15	8
15. Slovacia	6	16	10
16. Spania	6	16	10
17. Suedia	7	16	9
18. Ungaria	5	18	13

<sup>20</sup> *Reforma învățământului obligatoriu din România* - Document de lucru, 2003, [www.edu.ro](http://www.edu.ro).

Sistemele moderne de învățământ, confirmă această tendință. „Practic, toate țările au prelungit durata învățământului obligatoriu și general de la 8 la 9 ani, uneori chiar de la 10 la 11, pentru a asigura șanse egale tuturor grupurilor sociale”<sup>21</sup>

În mod normal, și în România, programele școlare vor trebui adaptate imperativelor europene care, la rândul lor, țin pasul cu tendințele globalizării și cu revoluția în tehnologia informațiilor. Ministerul de resort a considerat impunerea ca necesitate prioritară a două opțiuni strategice: coborârea limitei inferioare a vârstei de acces în învățământul obligatoriu la șase ani și prelungirea duratei învățământului obligatoriu la zece clase, măsuri aprobate în noiembrie 2002.<sup>22</sup> Rămâne acum problema adaptării programelor și manualelor la trecerea învățământului obligatoriu de zece clase.

În privința structurii învățământului pe niveluri, cicluri, stadii, Legea învățământului din 1995 a adoptat formula 4+4+4 cu două examene, capacitate și admitere, plasate în opinia prof.univ.dr. Sorin Cristea la vârsta cea mai critică a elevului, în jurul vârstei de 14 ani. Modificări au fost făcute în 1997, când s-a adoptat formula învățământului obligatoriu de 9 ani, nu însă și logica proiectării unui învățământ general de 9 clase. Noul plan de învățământ a fărâmitat și mai mult trunchiul comun, într-un joc al disciplinelor optionale ajunse la un număr foarte mare.<sup>23</sup> Analiza mai multor factori, considerarea structurii învățământului obligatoriu și a orientărilor din domeniu la nivel european, au determinat decizia Ministerului Educației și Cercetării în vederea prelungirii duratei învățământului obligatoriu la zece clase, măsură aprobată în noiembrie 2002.

În sensul valorilor proiectării curriculare există diferențe fundamentale între planul de învățământ elaborat pentru 8, respectiv 9 sau 10 clase generale și obligatorii. Avem în vedere:

a). Mărimea și dinamica trunchiului comun de cultură generală (curriculum general / core curriculum)

<sup>21</sup> *Învățământul din alte țări, Ministerul Învățământului, 1990, p. 7-8.*

<sup>22</sup> B. Petean, *Reforma și contrareforma în învățământul românesc*, în “Curierul românesc”, An.XV, nr.5, mai 2004.

<sup>23</sup> S. Cristea, *Studii de pedagogie generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2004, p. 75.

b). Raporturile dintre treptele învățământului secundar superior (între profilurile liceului; între licee și școli profesionale), raporturi exprimate în termenii corelației dintre curriculum general și curriculum specializat, dintre curriculum obligatoriu și curriculum opțional)

c). Evaluarea globală prin examene de absolvire cu funcție implicită de selecție școlară, realizate după vârsta de 16 ani

d) Reorganizarea liceului pe câteva profiluri, în perspectiva bacalaureatului internațional care impune finalități și cerințe unitare (rezultat de aici necesitatea asigurării în toate liceele a unui trunchi comun de minimum 70 %).

Pentru a susține nucleul comun (core curriculum), continuitatea pedagogică (dintre niveluri, trepte, cicluri, arii curriculare, materii școlare) și deschiderea spre interdisciplinaritate și educație permanentă, este necesară conceperea și prezentarea planului de învățământ într-o expresie globală, sintetică, transpusă pe o singură pagină, lecturabilă pe verticală și orizontală, de orice teoretician și practicant al educației / instruirii.<sup>24</sup>

### IV.3. Organizarea

În privința *organizării învățământului* din România măsurile concepute în acest sens au fost conforme unui concept european al reformei educaționale și se concretizează în: crearea autonomiei instituționale a școlilor, liceelor, sub aspect financiar, didactic, de personal, trecerea la finanțarea globală în învățământul preuniversitar, rationalizarea cheltuielilor bugetare, s-a reglementat fondul special al învățământului, urmărindu-se totodată crearea noii interacțiuni dintre învățământ și sfera privată pentru acordarea de burse din partea acestora și a autorităților locale, stabilirea de contracte între unitățile de învățământ și comunitățile locale etc.

Resursele financiare ale reformei învățământului sunt: alocații de la bugetul central al statului; alocații de la bugetele locale; fondul special pentru învățământ; venituri proprii ale școlilor, liceelor (fondul comitetului de părinți, taxe de studii, taxe administrative etc.); programe naționale (reabilitarea școlilor, relansarea învățământului rural, reforma

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.77.

învățământului preuniversitar) și internaționale; donații, sponsorizări.

Problema resurselor financiare rămâne însă pe mai departe o problemă acută care determină încetinirea procesului reformei învățământului din România.

În Raportul privind progresele înregistrate de România în procesul de aderare la Uniunea Europeană, elaborat de Uniunea Europeană, pe baza analizei din 1999, se scrie: „În ceea ce privește educația în general, reforma sistemului educațional continuă, dar dificultăți de ordin financiar încetinesc ritmul reformei, ceea ce va implica eforturi semnificative pentru atingerea standardelor internaționale”<sup>25</sup>

Tot în acest sens, ministrul Educației și Cercetării, afirma de curând, că sistemul de învățământ din România este destul de inert, destul de greu obisnuit cu schimbarea și foarte adesea parazitat de o retorică excesivă. Este un sistem cronic subfinanțat, de aceea nevoile sunt enorme, iar resursele financiare sunt foarte reduse.<sup>26</sup>

#### **IV.4. Curriculumul**

Instrumentul fundamental în realizarea finalităților educației este *curriculumul*.

Pentru a răspunde cerințelor psiho-somatice ale copiilor cuprinși în învățământul obligatoriu, curriculum actual vizează formarea elevilor în cadrul intervalului de vârstă 7-15 ani, corespunzător intervalului claselor I-VIII, fiind centrat pe atingerea unor obiective generale și specifice. Atingerea acestor obiective prin procesul de predare-învățare conduce implicit la formarea competențelor de bază. Având în vedere noile cerințe ale educației de bază și tendințele europene de extindere a duratei învățământului obligatoriu, se impune o nouă abordare curriculară care să aibă în vedere:

- 1). Dobândirea de către elevi a competențelor de bază, incluzând noile competente necesare pentru societatea și economia bazate pe cunoaștere;
- 2). Formarea elevilor pentru învățarea pe parcursul întregii vieți.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Reforma învățământului în anul 2000 (Actiuni majore), [www.edu.ro](http://www.edu.ro)

<sup>26</sup>M. Miclea, *op.cit.*

<sup>27</sup> Reforma învățământului obligatoriu din România- Document de lucru, 2003.



Planul de învățământ constituie proba de validare a unei reforme școlare autentice. Consecințele sale sunt valabile pe termen mediu și lung, conditionând modul de proiectare al programelor și manualelor școlare. În mod obiectiv, programele și manualele vor reflecta calitățile și deficiențele înregistrate în activitatea de proiectare, realizare și dezvoltare a planului de învățământ. De aceea este necesară conceperea planului în sensul cerințelor proiectării curriculare. Proiectarea curriculară impune elaborarea unui plan de învățământ sistemic, unitar și deschis. Caracterul sistemic rezultă din interdependența disciplinelor și a treptelor școlare. Caracterul unitar rezultă din structura planului subordonată idealului educației, personalitatea autonomă și creativă. Toate componentele planului, disciplinele școlare alese; interdependența lor pe ani și trepte școlare; numărul de ore propus săptămânal; modalitățile de evaluare angajate, trebuie să contribuie la realizarea idealului. Caracterul deschis rezultă din capacitatea planului de integrare disciplinară și interdisciplinară a noutăților afirmate la nivel cultural (știință, tehnologie, artă etc.) și de adaptare la cerințele comunității locale sau teritoriale, rezolvabile în termeni de educație permanentă.<sup>28</sup>

În elaborarea planurilor de învățământ trebuie să existe un nucleu comun, obligatoriu, de obiecte de cultură generală, la toate profilele de clase și la toate filierele. Pentru toate clasele, planurile de învățământ vor conține și materii specifice tipului de profil al clasei, precizate la nivel național sau local. De asemenea trebuie să se aibă în vedere reducerea numărului de ore petrecute de un elev în școală. Acest lucru ar ajuta elevii în realizarea mai eficientă a muncii independente desfășurată de ei acasă.

Întrucât planul de învățământ este principalul document reglator al mecanismelor vieții școlare, opțiunea Ministerului Educației și Cercetării a fost aceea de introducere treptată a unui nou Plan-cadru, ca bază a noului Curriculum Național. Introducerea noului Curriculum Național va favoriza extinderea și în țara noastră a unei culturi autentice a curriculum-ului, înțeles ca articulare a obiectivelor de formare, conținuturilor învățării,

---

<sup>28</sup>S. Cristea, *Studii de pedagogie generală*, Edit. Didactică și Pedagogică, 2004, p. 77.

metodelor de predare/învățare și evaluării, în contextul unor situații diferite, concepute ca experiențe de învățare oferite elevilor de școală într-un mediu stimulativ pentru dezvoltarea individuală a fiecăruia.<sup>29</sup>

Un exemplu concret de schimbare a planului cadru în învățământul preuniversitar ni-l dă ministrul Mircea Miclea atunci când spune: „... am decis planul cadru și curricula pentru cei care sunt în școlile de arte și meserii și care, până la această decizie, nu puteau să se reintegreze în liceu. Am creat o punte, astfel încât, după 10 clase pe care le fac în mod obligatoriu, să urmeze un an de recuperare a materiei pe care au făcut-o colegii lor de la liceu în clasele a IX-a și a X-a, ca să poată continua și ei liceul. Am stabilit planul de învățământ, programa etc.”<sup>30</sup>

Pentru prima dată în România, după cincizeci de ani, școlile și liceele au dreptul de a decide asupra unei părți a curriculum-ului, fiind instituit un nou mecanism de decizie curriculară.

Pentru fiecare obiect inclus în planul de învățământ trebuie să existe o programă analitică ce precizează cunostintele minimale ce trebuie predate la clasă și care trebuie știute de elevi.

Programele analitice elaborate pe plan național trebuie aprobate de MEC. Programele analitice elaborate pe plan local trebuie aprobate de comisiile speciale ale Inspectoratelor <sup>a</sup>colare Județene.

Programele analitice pentru materiile ce constituie trunchiul comun, obligatoriu, vor fi elaborate pe plan național. Important este însă, ca în elaborarea noilor programe să se aibă în vedere reducerea substanțială a materiei predate. Trebuie să se țină seama de noile planuri de învățământ și de numărul mai redus de ore repartizate diverselor materii. Astfel, ele trebuie să fie aerisite, vizând doar esențialul, parcurgerea la clasă a materiilor lăsând timp liber suficient discuțiilor și exercițiilor de gândire independentă a elevilor.<sup>31</sup>

Programele școlare și evaluarea trebuie gândite în cadrul acestui efort al reinstaurării unei practici didactice reflexive în învățământul

<sup>29</sup>A. Marga, *Notificare cu privire la scopul reformei învățământului preuniversitar*, [www.edu.ro](http://www.edu.ro)

<sup>30</sup>M. Miclea, *op.cit.*

<sup>31</sup>D.I. Papuc, *Propuneri privind reforma învățământului românesc la nivelul claselor liceale*.

preuniversitar din perspectiva nevoii ca elevii să fie puși cât se poate de des în situația de a exersa chestiuni simple, în contexte diferite, astfel încât capacități și deprinderi de bază să fie temeinic întărite. Este o iluzie să credem că multimea de informații pretentioase produce eficiență în învățare.<sup>32</sup>

Calitatea manualelor școlare depinde, în mod obiectiv, de calitatea programelor școlare realizate conform planului de învățământ și structurii anului școlar. Manualele școlare sunt destinate elevilor, ca instrumente de susținere a învățării eficiente. Claritatea și accesibilitatea manualelor școlare reflectă capacitatea autorilor de structurare, esențializare și concretizare logică și pedagogică a conținuturilor proiectate la nivelul programelor școlare.

În domeniul reformei curriculare, una dintre acțiuni se referă la trecerea editării manualelor în sistemul pieței libere a manualelor, Ministerul Educației și Cercetării rămânând în rolul de autorizator de curriculum și de autorizator, pe baza referatelor specialistilor, al manualelor.

În concluzie, reforma curriculară angajează schimbarea inovatoare a finalităților și a structurilor, obiectivată prin schimbarea inovatoare a conținuturilor (în ordinea strictă: plan – programe – manuale), metodologiilor (strategii, metode, mijloace), evaluării (cu funcție de reglare-autoreglare continuă, realizată prin modalități și tehnici cu valoare predominant formativă, care favorizează diferențierea / individualizarea educației și instruirii).<sup>33</sup>

#### **IV.5. Personalul didactic**

În ceea ce privește *personalul didactic* din școli și licee, Ministerul Educației și Cercetării desfășoară acțiuni de reformă semnificative:

- reorganizarea formării inițiale și a formării continue a personalului didactic, pe baze moderne
- organizarea performantă a studiilor postuniversitare
- începerea pregătirii manageriale specializate a personalului de conducere și control din învățământ

<sup>32</sup>A. Marga, *op.cit.*

<sup>33</sup>S. Cristea, *Studii de pedagogie generală*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 2004, p. 76.

- aplicarea programului de sprijinire a cadrelor didactice care se stabilesc în sate
- se aplică programul resurselor umane
- extinderea substanțială a listei unităților de învățământ reprezentative, care își selectează, conform legii, propriul personal didactic<sup>34</sup>
- pregătirea personalului didactic în elaborarea proiectelor de cercetare, proiectelor de finanțare din surse externe
- salariile cadrelor didactice au crescut în ultimul an

În privința formării inițiale a profesorilor, aceasta este asigurată de parcurgerea modului pedagogic din cadrul universităților. Acesta debutează printr-o pregătire pur teoretică, incluzând discipline precum psihologie, logică, pedagogie, sociologia educației și didactica. Dacă primele vin să ofere acumulările necesare oricărui cadru didactic, indiferent de știința care urmează a fi predată în fața elevilor, ultima vine dinspre sfera teoriei spre cea a practicii. Este contraindicată separarea formării academice de specialitate de cea psihopedagogică deoarece ele sunt făcute pentru a fi asociate una alteia în exercitarea profesiei.

În privința formării continue, cadrele didactice revin periodic pe băncile facultății și în timpul examenelor de definitivare și grade didactice, pentru a lua contact cu informație inedită, cu modalități noi de lucru, cu o deschidere spre nou; de aici așteptările mari legate de aceste momente și răspunderea directorilor de școală, inspectoratelor școlare, institutelor de învățământ superior angajate în pregătirea personalului didactic.<sup>35</sup> În condițiile reformei actuale a învățământului românesc, profesionalizarea corpului profesoral, a autorilor de curriculum, a managerilor școlari se face în acord cu standardele europene.

Ministrul actual al învățământului, Mircea Micălea, afirmă de curând: „Avem în plan, în noua modalitate de formare a personalului didactic, inclusiv pregătirea lui în elaborarea proiectelor de cercetare, proiectelor de finanțare din surse externe, tocmai pentru a-și obține surse din mediul în care se află.”<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Reforma învățământului în anul 2000 (Acțiuni majore)*

<sup>35</sup> I. Radu, M. Ionescu, *Experiență didactică și creativitate*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p.22.

<sup>36</sup> M. Micălea, *op.cit.*

#### **IV.6. Servicii în sprijinul scolii**

Un alt punct important din domeniul reformei se referă la eficiența *centrelor de consiliere și asistență* din cadrul scolilor. Acestea au rolul de a fluidiza sistemul de învățământ prin întocmirea de fișe psihopedagogice pentru fiecare elev al scolii și a sesiza abilitățile fiecăruia în vederea specializării ulterioare.

#### **IV.7. Evaluare și inspecție**

Problema *evaluării și inspecției* este dezbătută de actualul ministru al Învățământului și Cercetării în același articol., „Am dat un ordin pentru constituirea unor comisii de evaluare și asigurare a calității, pe baza recomandărilor europene...De-acum se dau bani pe calitate.”<sup>37</sup>

Prin proiectul legii privind asigurarea calității în învățământ, finanțat în curând și aplicat începând cu anul școlar 2005-2006 se înființează două agenții: Agenția Română de Asigurare a Calității în Învățământul Superior și Agenția Română de Asigurare a Calității pentru Învățământul Preuniversitar, care auditează împreună cu inspectoratele, calitatea procesului instructiv-educativ din fiecare școală. Pe de altă parte, afirma ministrul Miclea, în toate recomandările europene se spune foarte clar: principala responsabilitate pentru calitate este intrainstituțională, cultura calității se face prin mecanisme în interiorul instituțiilor, nu prin audit extern...Au trecut zece de ani și nu s-a format o cultură a calității în interiorul scolii, pentru că mereu mecanismul de control al calității a fost extern...Principala responsabilitate pentru asigurarea calității revine instituțiilor.<sup>38</sup>

Esential este ca întregul învățământ să fie regândit într-o viziune coerentă de la prima clasă de școală la ultimul an de studiu. Să aibă obiective clar definite, să fie unitar pe fiecare palier și ciclu, să aibă finalitate. „Calitatea învățământului este dată de calitatea profesorului și coerența sistemului...Altfel, preocuparea pentru calitate se va reduce la efortul sporadic al unui număr restrâns de cadre didactice”<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*

<sup>38</sup> *Ibidem*

<sup>39</sup> Lizica Mihut, *op.cit.*, p.17.

## RECENZII

### **„ANDREI ȘAGUNA – CORESPONDENȚA I / I”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005**

În cadrul nou înființatului Institut de istorie ecleziastică, din cadrul Universității „Babes – Bolyai” din Cluj-Napoca, a fost editat de curând, primul volum al corespondentei mitropolitului Andrei Șaguna al Transilvaniei, pe care-l salutăm cu multă bucurie și recunoscintă. Ediția, studiul introductiv și notele sunt semnate de Nicolae Bocsan, Ioan Vasile-Leb, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa și Bogdan Ivanov.

Volumul cuprinde 297 de scrisori primite sau trimise înaltului cler din Principatele dunărene și din Imperiul austriac (Transilvania, Banat, Bucovina) mai puțin cel sârbesc (care va forma subiectul unui alt volum). E publicată corespondența mitropolitului Șaguna cu mitropoliți, episcopi, vicari, cu diferite consistorii și în mod excepțional cu câte un arhimandrit sau protopop care au intermediat raporturile ecleziastice ale Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania cu Bisericile Ortodoxe din provinciile istorice menționate și cu Biserica Greco-Catolică din Transilvania.

În cadrul unui studiu introductiv, pe parcursul a 82 de pagini, autorii își propun să prezinte, pe baza corespondentei, profilul marelui ierarh, om de cultură și strateg politic, care a fost Andrei Șaguna. Urmează o notă asupra ediției, continuată de prezentarea scrisorilor inedite păstrate în Arhivele eparhiale ortodoxe din Sibiu, Timisoara, Arad, Râmnicu Vâlcea și în Arhivele Naționale – filialele Cluj - Napoca și Alba - Iulia, dar și a scrisorilor deja intrate în circuitul istoriografic și prezentate în diferite reviste sau lucrări istorice. Conceptele redactate sunt, de asemenea, publicate, fără a putea verifica întotdeauna dacă au fost expediate.

Organizarea corespondentei este făcută pe provincii istorice.

Ne permitem, în rândurile ce urmează, să schițăm câteva din temele mari ale corespondentei ierarhului transilvănean, identificate în studiul introductiv menționat, pe baza conținutului scrisorilor publicate.

Corespondenta lui Andrei <sup>a</sup>aguna cu episcopul Aradului, Gherasim Rat a durat până la sfârșitul vieții ierarhului arădean (1850). Prin scrisorile trimise, <sup>a</sup>aguna a încercat să-i atragă pe românii din părțile Aradului în conturarea unui program politic unitar, întemeiat pe ideea autonomiilor naționale în plan politic și bisericesc, pe federalizarea imperiului pe baze naționale. Urmasul episcopului arădean Gherasim Rat, Procopie Ivacicovici s-a bucurat, și el, de atenția lui <sup>a</sup>aguna. Până în anii 60, corespondenta dintre cei doi a avut mai degrabă un caracter protocolar, în jurul cărților bisericești tipărite la Sibiu și difuzate în eparhia arădeană. După anul 1864, corespondenta lor poartă, deja, marca raportului dintre mitropolit și episcopul sufraganean, scrisorile referindu-se, în special, la separația ierarhică.

Corespondenta cu noua episcopie înființată la Caransebes este cea mai săracă, „în absența unei cercetări sistematice în arhiva episcopiei Caransebesului, care nu este încă organizată” (p.16). Chiar dacă episcopul Ioan Popasu, a fost, înaintea hirotonirii în treapta de ierarh, unul din cei mai apropiați colaboratori ai lui <sup>a</sup>aguna, sondajele arhivistice făcute, indică absența cvasitotală a corespondentei dintre cei doi.

Volumul cuprinde și 11 scrisori ale lui Andrei <sup>a</sup>aguna trimise lui Nicolae Popea, ucenicul lui apropiat (cărui i se adresa în scrisori permanente prin formula: iubite Nicolae!) care s-a bucurat de cea mai mare încredere din partea ierarhului transilvănean, acesta încredințându-i misiuni delicate pe lângă factorii de decizie din capitala imperiului, Viena.

Până la restaurarea mitropoliei ortodoxe a românilor legăturile cu Biserica românească din Banat au fost menținute prin intermediul ierarhilor sârbi, al unor protopopi și al altor fruntași români din regiune, unul din aceștia fiind protopopul Meletie Drăghici al Timisorei, cu care a corespondat pe tema difuzării în satele românești bănățene, a cărților de cult și de învățătură tipărite în tipografia diecezană din Sibiu.

A fost ierarhul care a conceput o activitate editorială destinată tuturor ortodocșilor români, în sensul uniformizării literaturii bisericești în limba

română, dar și al modernizării limbajului pentru a răspunde exigentelor culturale moderne.

Mitropolitul Andrei <sup>a</sup>aguna a avut o bogată corespondență si cu înaltul cler român ortodox din Muntenia si Moldova. Corespondenta sa cu mitropolitii Sofronie si Calinic ai Moldovei, cu episcopii Filotei si Dionisie ai Buzăului, cu arhimandritul Neonil staretul mănăstirii Neamt, cu mitropolitul Nifon al țării Românești, cu episcopul Calinic al Râmnicului si cu episcopul Neofit Scriban al Argesului, relevă viziunea sa amplă despre Ortodoxia răsăriteană în general si despre Biserica nationale ce aparțineau acesteia. „<sup>a</sup>aguna a conceput Biserica deasupra alcătuirilor politice, adaptată nevoilor spirituale si morale ale natiunii, cu care Ortodoxia trebuia să fie în permanentă armonie. <sup>a</sup>aguna a subliniat legătura dintre ortodoxie si natiune, a sustinut ideea că Biserica a fost unul din factorii supravietuirii românilor ca popor, că cele două erau legate ca - sufletul de trup”(p.50).

A făcut apel la ierarhii din cele două Principate pentru ajutorarea bisericilor din Transilvania, greu încercate de războiul civil din anii 1848-1849. A urmărit difuzarea cărților liturgice si a scrierilor bisericesti tipărite în tipografia diecezană din Sibiu, în toate eparhiile din Principate, contribuind astfel la unitatea gândirii teologice, mereu interesat de opinia ierarhilor din Principate cu privire la continutul scrierilor teologice tipărite la Sibiu. A apărut, de asemenea, canonicitatea si autonomia Bisericii românești ortodoxe în contextul ingerintei politicii de stat în viata internă bisericească din Principate.

Corespondenta ierarhului <sup>a</sup>aguna cu episcopul Bucovinei, Evghenie Hacman, care cuprinde 19 scrisori publicate, se referă, în cea mai mare parte, la reglementarea raporturilor ierarhice dintre Biserica sârbă si cea română, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Hacman nu a fost de acord cu proiectul propus de Andrei <sup>a</sup>aguna pentru organizarea ierarhiei române ortodoxe din Austria, propunând o mitropolie pentru fiecare provincie bisericească, care să-i cuprindă pe toti ortodocsii din acele provincii, indiferent de apartenența etnică.

Corespondenta lui Andrei <sup>a</sup>aguna cu ierarhia greco-catolică sau cu reprezentantii acestei Biserici detine ponderea cea mai mare în volum, fiind publicate 115 scrisori schimbate cu ierarhii uniti sau cu oficiile diecezane unite (greco-catolice). Ele au un continut variat si se referă



mai ales la problemele nationale sau politice. Nu lipsesc însă, nici disputele confesionale de la nivel central sau local. Cele mai multe scrisori au fost schimbate între Andrei <sup>a</sup>aguna și Alexandru Sterca – <sup>a</sup>ulutiu în perioada 1860-1865, când ierarhii au colaborat în miscarea politică românească, în spiritul principiului solidarității nationale, culminând cu polemica virulentă dintre 1865-1867, păgubitoare pentru conduita politică a națiunii într-un context politic dificil, provocat de noul curs al politicii imperiale pe drumul spre încheierea dualismului. Corespondența dintre capii celor două Biserici românești ortodoxă și greco-catolică din Transilvania a fost reluată în 1872, fără rezultate deosebite.

„Corespondența îl reprezintă pe Andrei <sup>a</sup>aguna în plenitudinea personalității sale. Chiar dacă nu modifică biografia primului mitropolit ortodox al românilor din Imperiul habsburgic sau istoria Bisericii și a națiunii pe care le-a condus aproape două decenii și jumătate, scrisorile schimbate aruncă lumini noi asupra unei biografii exemplare, asupra unei personalități dinamice, active, o conștiință ce s-a dorit mereu o afirmare a credinței și loialității față de Biserica și neamul său” (p.88).

Recomandăm tuturor celor interesați de istoria bisericească a românilor, acest prim volum de corespondență, asigurându-i că vor găsi, în conținutul scrisorilor publicate, luminile și umbrele unei adevărate epoci istorice care poartă numele: Andrei <sup>a</sup>aguna.

**Pr. Mihai SĂSĂUJAN**

**Dorin Dobrinu (editor) – *Proba Infernului. Personalul de cult în sistemul carceral din România potrivit documentelor Securității, 1959-1962*, Editura Scriptorium, Bucuresti, 2004, 155 pag.**

Bibliografia de specialitate rezervată istoriei recente, în special, perioadei dictaturii comuniste din România, cunoaste, în ultimii ani, o extensie remarcabilă. Continuă să apară lucrări stiintifice documentare si volume cu mărturii orale despre atrocitățile regimului comunist si despre politica atee distructivă în rândul intelectualității si culturii românesti postbelice.

În seria lucrărilor de referință pe această temă, se înscrie si volumul *Proba Infernului. Personalul de cult în sistemul carceral din România potrivit documentelor Securității, 1959-1962*, editat de Dorin Dobrinu, cercetător la Institutul de Istorie „A.D.Xenopol” din Iasi, Departamentul de Istorie Contemporană. Volumul oferă cititorilor interesati, trei documente identificate în Arhivele Serviciului Român de Informatii, fondul D (Documentar) privitoare la personalul de cult, detinut în unitățile Ministerului Afacerilor Interne, la data de 21 martie 1960 (702 persoane) si în perioada 1 ian. 1959 – 29 ian. 1962 (359 persoane).

Studiul introductiv este structurat pe patru subcapitole, editorul urmărind prezentarea actiunilor regimului comunist de controlare a cultelor (I), sursele arhivistice privind persecutiile împotriva clerului (II), dimensiunile represiunii împotriva personalului de cult (III) si noi piese documentare la un subiect istoriografic delicat (IV).

Actiunile de controlare a cultelor religioase din România a căpătat un contur tot mai evident, mai ales prin noua Lege a cultelor, emisă în 4 august 1948, prin care s-a încercat, practic, controlarea vieții religioase din țară. Activitatea cultelor s-a aflat, la începutul regimului comunist, în atenția Serviciului III din Direcția I a Securității, care avea trei birouri în subordine, și care se ocupau de „problemele ortodoxiei și ale cultelor apropiate”, de „problemele catolice” și de „cultele protestante”.

În anii 1948-1952 au fost emise numeroase ordine în vederea urmării activității cultelor, pătrunderii lor informative și controlării lor din interior. Securitatea cerea Direcțiilor regionale ale acesteia, informații privitoare la: trecerea credincioșilor de la un cult la altul, abaterile clericilor sau ale membrilor diferitelor culte, modul în care erau receptate publicațiile religioase în rândul populației, strecurarea „elementelor dușmănoase în rândurile membrilor diferitelor culte”, supravegherea suspectilor „pe două sau mai multe linii de urmărire”. Numărul parohiilor și al preoților, influența clerului și a călugărilor în rândul populației, situația mănăstirilor, numele și numărul călugărilor și călugăritelor dispersați pe la parohii, localitățile unde se făceau pelerinaje, numele personalităților clericale sau laice „de vârf”, care aveau influență asupra credincioșilor, situații de identificare a unor credincioși „fanatici sau stăpâniți de misticism”, comportamentul consiliilor parohiale, etc., au fost câteva din segmentele sociale cărora trebuia să li se acorde importanță deosebită în acțiunea de urmărire consecventă a vieții religioase din România, în ansamblul ei. Au fost constituite „mape speciale” cu materialul cules zilnic în legătură cu personalul de cult vizat de Securitate.

Autorul studiului introductiv, menționează și acțiunea de controlare a mediilor politice, sociale, culturale și religioase, prin recrutarea de numeroși informatori, care aveau obligația de a oferi informații din interiorul instituțiilor de resort, pe palierele mai sus amintite. În anul 1950, în șase județe din centrul Moldovei, existau, spre exemplu, 60 de informatori pe probleme religioase (p.XIX-XX).

O atenție aparte revine prezentării acuzelor și actelor de represiune îndreptate împotriva Bisericilor ortodoxă, romano - catolică și greco-catolică, dar și a celorlalte culte din România. Sunt menționate nume de ierarhi și teologi reprezentativi pentru cultura teologică românească, din cadrul Bisericilor din România, care au mărturisit, cu viața lor, convingerile de credință pe care le-au avut și nu le-au părăsit (p.X-XIV).

Acuzei de „legionarism”, ca apartenență politică reală a unor clerici, sau doar ca justificare a arestării, judecării și condamnării lor, i se acordă, de asemenea, o atenție specială, în carte (p.XXX).

Tabloul celor 702, respectiv 359 persoane, aparținând personalului de cult din România, aflate, în perioada 1959-1962, în arestul unităților Ministerului Afacerilor Interne, este impresionant prin numărul și datele biografice prezentate. Informațiile oferite constituie un suport documentar fundamental necesar pentru reconstituirea unei istorii recente, care încă ne mai urmărește, într-un context în care „accesul la arhivele comunismului românesc continuă să fie restricționat din diferite motive” (p.XXV).

**Pr. Mihai SĂSĂUJAN**

**Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, 346 p.**

Printre ultimele apariții la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române se numără și vol. 3 al cunoscutei și apreciatei lucrări *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică* a Părintelui Prof. Univ. Dr. Nicolae D. Necula, titularul catedrei de Liturgică și Pastorală a Facultății de Teologie din București și Decanul acestei prestigioase instituții de învățământ teologic ortodox din România. Dacă primele două volume ale acestei ample cercetări apăreau în 1996 și 2001 la Editura Episcopiei Dunării de Jos, cu binecuvântarea Prea Sfintitului Dr. Casian Crăciun, cel de-al treilea volum apare acum la Editura Patriarhiei Române, bucurându-se de înalta binecuvântare a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. De altfel, Prea Fericia Sa este cel care și prefătează acest volum, apreciind că el reprezintă rodul ostanelilor Părintelui Prof. Dr. Nicolae D. Necula „în lămurirea problemelor legate de slujirea liturgică și de viața pastorală”, preocupări pe care „autorul le-a concretizat prin publicarea în «Vestitorul Ortodoxiei», periodic de informație bisericească, teologie și spiritualitate a Patriarhiei Române” și pe care acum le reuneste în volumele lucrării mai sus menționate. Părintele Profesor Dr. Nicolae D. Necula se angajează prin aceste lucrări în „studierea sau cercetarea unor probleme de mare actualitate și stringentă necesitate pentru elevii, studenții, slujitorii și credincioșii Bisericii noastre”. Ele sunt atât de necesare „pentru lămurirea, corectarea și îndreptarea unor practici, existente în viața liturgică și pastorală, a unor tradiții, obiceiuri și inovații neconforme cu adevărul sau

învățătura de credință sau cu normele și rânduielele canonice și bisericești, păstrate fie din neștiință, fie ca influență a superstițiilor ori a rânduielelor de slujbă ale altor culte sau confesiuni și care se cereau înlăturate pentru a asigura uniformizarea liturgică și, prin ea, păstrarea dreptei credințe”. Autorul lor, fiind un „bun cunoscător al rânduielelor de cult, slujitor înzestrat de Dumnezeu cu darul frumos al cântării, preot cu experiență bogată de slujire la altar și cu frumoasă activitate pastorală, profesor de specialitate, diortositor al cărților de cult și membru în Comisia de Pictură a Patriarhiei Române... a abordat una din laturile cele mai importante a activității pe care preotul o desfășoară în parohie, cea a cultului și a pastorației, fiind preocupat nu numai de problemele de strictă specialitate, ci și de cele pe care societatea le pune astăzi Bisericii. La toate acestea a dat răspunsuri competente, pertinente și realiste, fiind o prezentă permanentă în scrisul bisericesc și în confruntările televizate sau transmise prin radio, apărând mereu punctul de vedere al Bisericii și evidențiind învățătura sănătoasă și temeinică a acesteia” (p. 5-6). Prefata lucrării este urmată de un cuvânt al autorului în care acesta explică modul în care s-a ajuns la forma actuală a cercetării științifice pe care o prezentăm, ajunsă iată la cel de-al treilea volum. Materialele reunite în aceste volume reprezintă, după cum apreciază autorul: „cele 195 de articole, publicate la rubrica „Întrebări și răspunsuri pe teme liturgice și pastoral-misionare” a periodicului „Vestitorul Ortodoxiei”, încă de la apariția sa și până în prezent, prin care am urmărit să lămuresc o serie de întrebări, nedumeriri, probleme controversate, practici liturgice, sfaturi pastorale, atitudini și poziții care angajau Biserica, toate fiind necesare în primul rând pentru clarificarea punctului de vedere corect al învățăturii de credință, pentru orientarea slujitorilor și pentru instruirea tinerilor elevi seminaristi și studenți teologi și nu în ultimul rând pentru lămurirea tuturor credincioșilor. La îndemnul unora dintre ierarhii Bisericii noastre care au urmărit articolele... și care le-au apreciat ca fiind interesante și folositoare pentru slujitori și credincioși, le-am reeditat sub formă de volum pentru a fi mai ușor citite și folosite... fiind necesare și utile celor doritori de cunoaștere, descoperind în ele frumusețea de neegalat a cultului nostru divin public ortodox, bogăția de sensuri istorice, teologice și mistice pe care acesta le cuprinde, ca și importanța și necesitatea ca el să fie săvârșit după rânduiala statornică de Biserica de veacuri, ferindu-l și apărându-l de denaturare, mutilare, sărăcire și de inovațiile nefaste care îl pândesc și îl desfigurează” (p. 8-10).

Urmând aceeași structură ca și volumele anterioare, prezenta lucrare este structurată în șapte capitole. Astfel, primul capitol intitulat *Cultul divin în general*, analizează foarte multe problematici de o mare actualitate privitoare la săvârșirea cultului liturgic ortodox. Autorul analizează astfel, fundamentat pe o temeinică documentare dacă este corect din punct de vedere teologic și necesar să-i pomenim pe Sfinții Îngeri la Proscomidie, urmând hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 10 februarie 2004. Răspunsul este de bună seamă unul afirmativ, aprecindu-se că hotărârea menționată a Sfântului Sinod „este o măsură înțeleaptă care se impunea a fi luată, fiind fundamentată din punct de vedere scripturistic, patristic, teologic și liturgic” (p. 31). Sunt analizate teologic și liturgic și alte problematici precum: citirea și explicarea Sfintei Scripturi în cultul divin public ortodox, lucrurile esențiale pe care trebuie să le cunoaștem la rânduiala slujbei în sobor, când se ridică mâinile la rugăciune, în timpul sfințelor slujbe, cum și ce cântăm în bisericile noastre, cum și ce trebuie să se roage creștinii în locasul de cult și în rugăciunea particulară, cum se citește Psaltirea de către credincioși, ce este „Rugăciunea lumânărilor aprinse” și ce efect are ea asupra celor care o practică.

Capitolul doi al prezentului volum *Biserica- locas de cult*, oferă informații privitoare la viitoarea „Catedrală a Mântuirii Neamului”, la necesitatea construirii ei, Părintele Profesor arătând că această catedrală „este o datorie de împlinit atât din partea Întâistătorului Bisericii noastre, clerului și credincioșilor, cât și din partea celor care au răspunderea păstrării, cultivării și promovării culturii și spiritualității românești” (p. 96). O altă problemă supusă analizei și dezbaterii este aceea a modului în care restaurăm pictura bisericilor ortodoxe. Se arată în acest sens că „restaurarea presupune obligatoriu conservare și repictare sau reintegrare a lacunelor existente, în stilul și cromatica originară, cu respect față de locasul de cult care are o singură destinație, adică aceea de a rămâne loc de rugăciune și de închinare, casă a lui Dumnezeu, în care se asigură mântuirea credincioșilor” (p. 104).

Capitolul trei prezintă noțiuni privitoare la *Anul liturgic. Calendarul bisericesc și sărbătorile*, fiind prezentate motivele pentru care în calendarul creștin de perete nu se respectă ordinea numerică a Duminicilor de peste an și de asemenea arătându-se ce trebuie să știm despre tradițiile sau datinile legate de sărbătorile creștine.

Capitolul patru este destinat *Sfintei Liturghii*. În acest capitol se arată ce aduce nou ultima editie a Liturghierului în limba română. Alte probleme desbătute sunt: abaterile tipiconale și practicile neliturgice pe care le întâlnim la săvârșirea Sfintei Liturghii, dacă este folositor și tipiconal a se citi pomlnicile la ectenile întreprinse de la Sfânta Liturghie. Se arată apoi ce este „pâinea lui Iisus sau „pâinea de la Vatican” și dacă folosește ea la ceva, precum și ce este „Rugăciunea cu copia”, când și cum se face aceasta.

Capitolul cinci el lucrării se referă la *Sfintele Taine*, fiind prezentate aspecte practice și probleme pastorale legate de fiecare dintre cele șapte Sfinte Taine ale Bisericii. Sunt oferite astfel informații foarte bine documentate privitoare la câte nume punem copiilor noștri la botez, la ce este și ce trebuie să știm despre Sfântul și Marele Mir, la practicile nepotrivite pe care le întâlnim la administrarea Tainei Spovedaniei și la săvârșirea Tainei Cununii, notiuni privitoare la divorțul bisericesc și la importanța sa în administrarea Tainei Cununii, la implicațiile pastorale și ecumenice ale căsătoriilor mixte și în fine la semnele distinctive ale clerului și la importanța lor în viața bisericească.

Capitolul șase face referire la *Sfintele ierurgii*, legate de naștere și la cele legate de sfârșitul creștinului. Privitor la această categorie din urmă a ierurgiilor se pot afla îndemnuri deosebit de folositoare privitor la ceea ce se cuvine să facem pentru cei ce au murit nespovediți neîmpărtășiți și fără lumină sau lumânare și la pomenirea celor răposați în timpul Postului Mare.

Deosebit de interesant este ultimul capitol al acestui volum care se ocupă de probleme pastorale actuale. Sunt analizate în acest sens prioritățile pastorale ce se impun în activitatea preotului în parohie, vizitele pastorale, și rolul lor în activitatea preotului, problemele pe care le ridică pastoratia familiei în vremea noastră. Se oferă apoi răspuns la întrebări precum: Se cuvine sau nu să credem în superstitii? dacă se întinează curătenia Bisericii prin păcatele unora dintre slujitorii ei? sau dacă poate fi de acord Biserica Ortodoxă Română cu legalizarea prostituției. În fine, părintele profesor face aprecieri pertinente la felul cum trebuie să fie profesorul de religie, în contextul legalizării învățământului religios în școlile românești. Sfântia sa apreciază în acest sens că „predarea religiei în școală este o șansă care trebuie fructificată din plin pentru a forma tânăra



generatie care va juca un rol hotărâtor în renasterea morală si spirituală a neamului nostru, sărăcit si pârjolit de vântul si seceta educatiei materialist-atee care a afectat în primul rând sufletele tinerilor, care se cer acum revigorate, educate si întărite pentru noua lor răspundere de a fi viitorul unei țări cu o istorie si cultură atât de bogate si frumoase, cu o asezare geografică dinjhele cele mai încântătoare si cu un creștinism atât de vechi si de puternic ca însăși fiinta acestui popor. Iată de ce apostolatul profesorului de religie este unul dintre cele mai frumoase, maori grele si mai pline de responsabilitate si el trebuie îndeplinit la înălțimea acestei chemări”(p. 335).

La finalul volumului este prezentată o impresionantă listă bibliografică pe care Părintele Profesor Dr. Nicolae D. Necula a folosit-o ca sursă de documentare în cercetarea atât de complexă si de laborioasă pe care a realizat-o. Ne impresionează paleta atât de largă a problematicilor pe care părintele profesor o pune în discutie precum si modul temeinic în care oferă răspunsuri autorizate acestor probleme, cunoscută fiind publicului larg competența profesională si calitatea umană deosebită a sfintiei sale. De asemenea, actualitatea problemelor si provocărilor ce vin la adresa Bisericii din partea lumii contemporane, pe care autorul le pune în discutie, oferind răspunsuri pertinente si echilibrate impun lucrarea de față ca pe o cercetare deosebit de actuală si de valoroasă în peisajul publicisticii teologice de la noi, de care slujitorii Bisericii si credinciosii vor trebui să tină seamă, luând-o în considerare cu cea mai mare seriozitate.

Volumul de față vine să se adauge strădaniilor începute de părintele Nicolae D. Necula, cu multă vreme în urmă, strădaniți concretizate în volumele anterioare ale unei lucrări atât de complexe, pe care autorul o dorește mereu îmbogățită si adusă în actualitate, cercetare ce avem convingerea că va fi continuată si prin alte volume care vor continua să apară.

Smerita noastră prezentare si-a propus doar să aducă în atenția cititorilor publicatiei noastre o lucrare atât de valoroasă, îmbiind-o spre lectură, o lectură deosebit de plăcută prin stilul ei cursiv si în același timp atât de necesară pentru o mai bună cunoaștere a cultului si rânduielilor Bisericii noastre Ortodoxe.

**Lucian FARCA<sup>AIU</sup>**

**Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Introducere în Catehetica Ortodoxă*, Editura Óïößá, Bucuresti, 2004, 239 p.**

Unul din cuvintele grecesti care desemnează Biserica, e *ecclesia*, si acesta derivă de la verbul *ekkaleo*, ce înseamnă „chem pe cineva dintre altii sau îl chem de la o stare la alta”. Iar dacă cel care cheamă e Iisus Hristos, atunci înseamnă că Biserica este *totalitatea celor chemati de Hristos, ca să vietuiască în El*. Lucrul acesta îl realizează Biserica prin slujitorii pe care si-i pregătește, arătându-le metodele si formele care fac ca această mărturisire să fie accesibilă lumii în care trăiesc. Prin propovăduire se mijlocește astfel, în primul rând, cunoasterea lui Dumnezeu, care să tranforme viața oamenilor după chipul arătat de Iisus Hristos în Evanghelia Sa. Observăm, că din acest punct de vedere, propovăduirea are un scop practic.

Noile realități românești, post-decembriste, impun Bisericii adaptarea mesajului ei la realitățile lumii de astăzi. În acest sens, se înscrie si noul manual de catehetică a Pr. Prof. dr. Vasile Gordon, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Iustinian” din Bucuresti, urmas al vrednicului titular al acestei catedre, Părintele Galeriu.

Necesitatea unui asemenea demers a fost reclamată de faptul că, în peisajul specialității mentionate, nu au apărut lucrări de referință până la revolutie, singura carte „normativă” fiind *Catehetica, Manual pentru Institutele Teologice ale Bisericii Ortodoxe Române*, a Pr. prof. dr. Dumitru Călugăr, binecunoscută preotilor si studentilor, apărută la Editura Institutului Biblic, editiile 1976, 1985 si reeditată în 2003. La aceasta am putea adăuga si cartea Pr. prof. Nicolae Petrescu ,*Catehetica, Manual pentru Seminariile teologice*, Bucuresti, 1978, 304 p. După revolutie,

datorită ostenitorilor de la catedra de Catehetică și Omiletică din cadrul Facultăților de Teologie, au apărut câte va cărți cu această destinație: Pr. prof. dr. Costachi Grigoras, *Mergând învățati toate neamurile*, Editura "Trinitas", Iasi, 2000, 364 p. și a Pr. prof. dr. Ilie Ivan, *Îndrumător Catehetic*, Editura Conphis, Rm. Vâlcea, 2001, 261 p.

În însuși „Cuvântul înainte” autorul arată, din smerenie, „limitele” manualului, considerându-o doar o *editie de probă spre folosul studentilor...* masteranzilor doctoranzilor și preoților, raportându-se la bibliografia amintită mai sus, dar față de acestea a abordat și acele teme care corespund mai ales din punctul de vedere al misiunii practice a Bisericii.

Cele 11 capitole ale cărții tratează temele „clasice” abordate în manualele de specialitate: **Notiuni introductive**; un scurt **istoric al catehezei**, plecând de la modelul suprem, Mântuitorul Iisus Hristos și terminând cu învățământul catehetic românesc. Aici autorul intervine cu un capitol special dedicat catehezei post-patristice, prin analiza scrierilor **Sf. Teodor Studitul** și **Sf. Simeon Noul Teolog**.

Cursul temelor generale continuă cu **Importanța principiilor didactice în catehizare**; **Factorii speciali ai educației religioase**. Capitolul următor, **Mijloace practice de catehizare în Biserică** abordează o tematică ce trebuie lecturată cu atenție și întrupată în realitate de către toți cei chemați și trimisi de Biserică să păstorească poporul lui Dumnezeu, adică de către preoți, căci propune folosirea unor mijloace aplicate cu succes, de către însuși autorul, la parohia Ilie Gorgani din București, unde slujește sfântia sa. Aceste mijloace sunt: *cateheza de la slujbele din zilele de rând, dialogul săptămânal, biblioteca parohială și publicațiile parohiale*. Precizările aduse fiecărui mijloc tratat, în ceea ce privește modalitatea de prezentare, adaptabilitatea și conținutul tematic al acestora au rolul de a facilita aplicarea lor în așa fel încât să fie cât mai eficiente. Motivul abordării dezvoltate rezervate acestui capitol, e motivat de autor în următoarele cuvinte: *dacă nu vom utiliza noi, preoții ortodocși, aceste mijloace prezentate (și altele asemenea)le vor utiliza, cu stilul arhicunoscut, sectarii și neo-sectarii, spre durerea și pierderea Ortodoxiei.*(p. 175) Cu siguranță că aplicarea acestor

mijloace va aduce un suflu nou în rândul credinciosilor, mai ales prin aceea că, în realizarea lor, vor putea fi antrenati cei tineri.

Ultimele două capitole prezintă modalitățile de redactare și prezentare a unei cateheze exemplificate cu 9 cateheze. Cartea conține și un foarte util și binevenit îndrumător bibliografic din peisajul publicistic românesc.

Considerăm că acest manual a umplut un gol existent în aria Cateheticii, și nu numai atât, ci propune lucruri noi pentru studenți și preoți, o caracteristică a acestui manual fiind, după noi, o evitare a teoretizării excesive a temelor, propunându-se în schimb o abordare practică. De aceea nu ne rămâne decât să felicităm pe autor și să propunem tuturor celor implicați în fenomenul bisericesc, studierea acestuia, cu nădejdea că cele scrise de autor vor folosi din plin la încununarea activității învățătoarești a Bisericii, *cunoasterea lui Dumnezeu*.

**Diac. Asist. drd. Filip ALBU**

## LISTA AUTORILOR

**ALBU, Alin**, Diac. drd., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1Decembrie” din Alba -Iulia

**ALBU, Filip**, Diac. drd., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

**BREDA, Nicu**, Pr.drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

**CRICOVEAN, Mircea**, Pr. Dr, Preot în Timisoara

**CRISTESCU, Constanta**, Dr., Conferentiar la Facultatea de Științe Umaniste și Sociale a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

**FARCAȘIU, Lucian**, Drd., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

**IOJA, Cristinel**, Drd., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

**MURG, Adrian**, Pr.drd. Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

**PAL, Maximilian**,

**SĂSĂUJAN, Mihai**, Pr. Dr., Conferentiar și secretar științific la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

**TEȘU, Ioan - Cristinel**, Pr. Dr., Profesor și șef catedră la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

**TULCAN, Ioan**, Pr. Dr, Conferentiar și șef catedră la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

**ȚEPELEA, Marius**, Pr.Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Oradea