

P. III
2.306

ALTARUL BANATULUI

Revista Arhiepiscopiei Timișoarei,
Episcopiei Aradului, Episcopiei Caransebeșului
și Episcopiei Gyulei

Anul X (XLIX), serie nouă, nr. 10–12, octombrie–decembrie 1999

Editorial: *Mass-media: o provocare post-modernă* ● **Studii:** *Clement Alexandrinul – fondatorul teologiei științifice creștine*, de pr. lect. dr. Nicolae Chifăr; *Principii de exegeză biblică în tratatul La titlurile psalmilor al Sf. Grigorie de Nyssa*, de ieromonah lect. Agapie Corbu; *Simbolismul specific al cântării liturgice ortodoxe*, de pr. lect. dr. Vasile Grăjdian; *Convertirea în teologia neopatristică*, de Delia Nan; *Semnificația istoriei pentru hristologia lui Wolfhart Pannenberg*, de Adrian Guiu; *Libertate și constrângere în răspândirea credinței*, de pr. lect. dr. Constantin Rus; *Cosmosul mitizat*, de Adrian Lemeni; *Tradiția colindelor religioase de Nașterea Domnului și cultul creștin*, de pr. Dumitru Moca ● **Texte patristice:** *Sfântul Augustin: Despre fericire. Discuția din cea de-a treia zi* ● **Note, discuții, comentarii** ● **Restituiri** ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului

Altarul Banatului

revista eparhiilor din Mitropolia Banatului: Arhiepiscopia Timișoarei, Episcopia Aradului Episcopia Caransebeșului și Episcopia Gyulei

Redacționale:

- Colaboratorii sunt rugați să trimită textele dactilografiate la două rânduri. Tematica colaborărilor e de dorit să se încadreze în specificul revistei și al rubricilor existente. Solicităm colaborări din toate cele trei eparhii și cu subiecte vizând pe lângă problemele de teologie, spiritualitate și cultură, de asemenea probleme vizând trecutul și viața bisericească din fiecare eparhie
- Punctele de vedere exprimate în materialele publicate aparțin autorilor
- Materialele publicate pot fi reproduse cu condiția de a se menționa sursa.
- Manuscrisele nepublicate nu se restituie
- Adresa redacției la care se pot trimite colaborările este: Arhiepiscopia Timișoarei, pentru redacția revistei „Altarul Banatului”, 1900 Timișoara I, bd. C. D. Loga, nr. 7

Administrative:

- Revista apare trimestrial
- Prețul unui număr este de 15 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 60 000 lei
- Suma reprezentând abonamentul la revistă se trimite prin mandat poștal, specificând destinația, la adresa *Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 – 1900 Timișoara*, sau se poate depune în contul 2511.1-81.1/ROL la Banca Comercială Română – filiala Timișoara

Telefon și fax

- Doritorii de a face comunicări directe pot folosi telefonul nr. 056 - 19 02 87, fax-ul nr. 056 - 19 11 76

ALTARUL BANATULUI

10-12

P93.793-9

Anul X (XLIX), serie nouă, nr. 10-12
octombrie-decembrie 1999

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: I.P.S. NICOLAE, Mitropolitul Banatului

Vicepreședinți: P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmeagului
P.S. Laurențiu, Episcopul Caransebeșului, P.S. Sofronie,
Episcop al Gyulei

Membri: Preot Ilie Maier, vicar administrativ la Arhiepiscopia
Timișoarei; preot Iacob Bupte, vicar administrativ la
Episcopia Aradului; preot Ioan Petras, vicar administrativ la
Episcopia Caransebeșului; preot Vasile Pop, consilier cultural
la Episcopia Aradului; preot Ioan Tulcan, decanul Facultății
de Teologie din Arad; preot Nicolae Morar, prodecanul
Facultății de Teologie din Timișoara; preot Sorin Cosma,
lector la Facultatea de Teologie din Timișoara; preot Ionel
Popescu, directorul Seminarului teologic liceal „Ioan Popasu”
din Caransebeș

**Redactor
responsabil:** Robert Lazu

Corectori: Preot Ioan D. Țirnea
Constantin Gurău

Redacția și administrația: Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 –
1900 Timișoara – telefon: 056 - 19 02 87 – fax: 056 - 19 11 76

MASS-MEDIA: O PROVOCARE POST-MODERNĂ

Pentru orice credincios modern, una dintre provocările cele mai marcante o reprezintă proliferarea nemaîntâlnită a imaginilor. Transmise prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă, mii, milioane de imagini ne copleşesc privirile solicitându-ne neînterupt atenţia. Televizorul, videocasetofonul, compact discul şi, mai nou, calculatorul au surclasat într-o competiţie inegală vehiculul clasic al imaginilor: revista. Deşi nici aceasta din urmă nu a încetat să ne asalteze imaginaţia, este cert că primele locuri în „clasamentul” principalilor difuzori de imagini îl deţin televizorul şi calculatorul. Crescuţi şi hrăniţi din fragedă pruncie cu această veritabilă „pâine a noastră pentru toate zilele” distribuită democratic sub forma imaginilor de tot felul – filme, videoclipuri, reclame, jocuri etc. –, de cele mai multe ori nu ne facem prea multe probleme legate de posibilele efecte ale acestora asupra sufletului nostru. Pentru un credincios creştin însă, care se străduieşte să absolve „şcoala rugăciunii” (mitropolitul Antonie al Surojului) dialogând constant cu Dumnezeu acasă precum şi la Biserică, lucrurile se complică. Asta pentru că practica rugăciunii, fie ea şi accidentală, ne relevă principalul efect pe care imaginile difuzate prin mass-media îl au asupra noastră: slăbirea atenţiei şi a capacităţii de concentrare. În plus, tradiţia patristică exprimă rezerve serioase faţă de „inflamarea” imaginaţiei.

Punându-şi problema viziunilor care asaltau deseori imaginaţia Părinţilor pustiei Evagrie Ponticul, unul dintre marii dascăli ai asceticii creştine, formulează o învăţătură severă cu privire la manifestările imaginaţiei, expusă de savantul francez Antoine Guillaumont: „Evagrie respinge orice viziune, a lui Dumnezeu sau a îngerilor Săi, care se produce prin intermediul simţurilor: «Nu dori să vezi îngeri, sau Puteri, sau pe Hristos în chip sensibil (*aistheos*), ca să nu-ţi ieşi cu totul din minte, luând lupul drept păstor şi închinându-te dracilor vrăjmaşi». Dar nu numai vederea formelor sensibile este derespins. Este vorba de abolirea completă a oricărei forme, a oricărei reprezentări inteligibile, chiar şi atunci când ar avea drept obiect pe Dumnezeu. Aceasta este starea pe care Evagrie o numeşte «rugăciune curată». Pentru : o risipi, duhurile necurate caută să introducă în sufletul rugătorului tot felul de chipuri înşelătoare, fie readucându-i-le în minte, fie stârnindu-i gânduri – amintiri ale unor obiecte deja percepute – fie chiar acţionând fizic

asupra lui, atingându-i-se de creier și perindându-i imagini lipsite de obiect" (Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere de Constantin Jinga, București, Editura Anastasia, 1998, p. 199). În aproape exact aceeași termeni, învățătura lui Evagrie va fi reluată și expusă de mai toți Părinții Bisericii, dar mai cu seamă de către cei a căror apoftegme sunt cuprinse între copertile celebrului *Pateric* egiptean. Meditând la toate aceste pagini de aur ale cugetării clasice creștine, vom putea constata că aceleași simptome le întâlnim și în viața noastră de rugăciune. Totuși, ținând cont de specificul „ispitelor” din zilele noastre, nu putem îmbrățișa întru totul concepțiile Părinților pustiei, care erau condiționate de o experiență anahoretică mult diferită de viața modernă. Trebuie însă să reținem avertismentul acestora privitor la riscurile implicate de pomenita „inflație a imaginației”, indiferent de modalitățile în care se produce ea.

O primă întrebare pe care trebuie să ne-o punem, spre a evita orice posibilă confuzie, se referă la asimilarea ispitelor demonice descrise în *Pateric* cu „ispitele” vehiculate de mass-media. Am putea conchide că televiziunea – de exemplu – este, prin însăși natura ei, instrumentul diavolului? În nici un caz. Nu trebuie nici o clipă să uităm că Părinții se refereau la ispitele cauzate prin intermediul imaginației, în contextul unei epoci în care mijloacele de comunicare în masă lipseau. În această situație, ei se refereau nu la mass-media ci, foarte strict și clar, la o luptă directă „cu puterile și stăpânirile veacului acestuia”. În ceea ce ne privește, primul lucru pe care trebuie să-l recunoaștem este că nici unul dintre mijloacele tehnice moderne, inclusiv radioul, televizorul, calculatorul etc., nu este rău în sine. Singurul purtător de valori morale a fost și va rămâne omul, creatorul tuturor acestor obiecte. Problema fundamentală rezidă deci în modul în care noi înțelegem să utilizăm aceste mijloace tehnice, într-un sens pozitiv sau într-unul negativ. La fel cum creștinii de altădată au găsit răspunsurile potrivite la provocările lumii lor, noi, credincioșii (post)moderni, suntem datori să răspundem creativ la „ispitele” contemporane. Mai întâi trebuie să le identificăm.

Inaugurând o dezbatere pe care ne vom strădui s-o încurajăm și s-o dezvoltăm în paginile revistei noastre, în cele ce urmează ne vom opri doar asupra celei mai evidente provocări prilejuite de mass-media: abolirea ideii de ierarhie a valorilor. În fond, acest act aboliționist este caracteristica dominantă a culturii post-moderne, care a proclamat prin lucrările principalilor ei „profeți” – dintre care îi amintim aici pe Jacques Derrida, Michel Foucault și Gianni Vattimo – abolirea ideii de centru în favoarea dominației periferiei. Astfel, orice instituție omenească nu poate reprezenta adevărul integral, ci doar un adevăr între multe alte adevăruri. Dacă am numi epoca noastră „era relativismului”, nu am greși deloc.

Mai întâi televiziunea, apoi internetul au promovat pe larg „ideologia” descrisă succint mai sus. Prezentând amalgamat cele mai varii produse – de la filme și poze pornografice până la colecții de icoane și imne liturgice creștinesau de altă proveniență –, încurajând consumul de imagini fără a încuraja totodată și exercitarea discernământului, porțile Babilonului numit imagineaie au fost larg deschise. Să fim bine înțeleși: departe de noi intenția ca prin aceste afirmații ferme să demonizăm și să excomunicăm mass-media. Istoria ne-a arătat că niciodată asemenea soluții radicale nu dau rezultatele scontate chiar dacă intențiile de la temelie lor erau cele mai evlavioase. Imperativul implicit pe care-l solicită realitatea mass-mediei nu este unul inchizitorial, ci unul educațional. În acest sens, orice credincios – ierarh, cleric sau laic – este dator să contribuie în funcție de propriile posibilități la găsirea unor strategii pastorale și misionare adecvate, capabile să întărească discernământul edificat pe bazele Revelației creștine. Studiul atent al mijloacelor de comunicare în masă și, mai ales, cel al conținutului lor ar trebui încurajate în școlile noastre teologice. Filme ca *The Matrix* sau *Războiul Stelelor*, jocuri pentru calculator precum *Omikron: The Nomad Soul*, *Silver* sau recentul *Faust*, muzica unor formații de mare succes ca *B.U.G. Mafia*, *Netallica* sau *Prodigy* ar putea constitui obiectul unor dezbateri din care toți participanții, mai ales cei tineri, ar avea multe de învățat.

Refertor la discernământul față de conținutul diferitelor programe de televiziune, o posibilă soluție ar putea fi, între altele, cea practică consecvent de revistă *France Catholique*. Aici, număr de număr, cititorilor li se propune un program al emisiunilor de televiziune din perioada următoare, sugerându-li-se totodată care dintre acestea ar fi cu adevărat folositoare pentru propria educație și credință. Fără a încuraja sub nici o formă cenzura, fie ea și conformă dreptei-credințe, ar fi de dorit ca și la noi să apară asemenea inițiative apte să încurajeze exercitarea discernământului față de provocările mass-mediei. O asemenea activitate ar putea în același timp să arate tuturor, credincioși și necredincioși, care anume a fost și trebuie să rămână unul dintre atribuțiile principale ale „asemănării” noastre cu Sfânta Treime: creativitatea.

CLEMENT ALEXANDRINUL – FONDATORUL TEOLOGIEI ȘTIINȚIFICE CREȘTINE

Pr. lect. dr. NICOLAE CHIFĂR

Biserica creștină, în decursul istoriei ei a cunoscut și format oameni de mare valoare care se înscriu în categoria „bărbaților iluștri” din toate timpurile. Printre aceștia se numără și Clement Alexandrinul, care și-a desfășurat activitatea sa ca teolog creștin în Alexandria.

Alexandria, unul din cele mai mari și importante orașe din Antichitate, unde se interferau idei și oameni care reprezentau culturi și civilizații diferite, devenise la început erei creștine unul dintre cele mai căutate centre culturale. Aici se afla celebra universitate antică Mouseion, vestita bibliotecă a Ptolemeilor, aici activase Filon, creatorul filosofiei religioase din al cărei spirit s-au influențat și unii teologi alexandrinii, aici era reînviată filosofia pl tonică, aici creștinismul fusese propovăduit chiar din epoca apostolică, aici funcționa prima școală creștină publică cunoscută la sfârșitul secolului al II-lea în plină înflorire. În comparație cu alte școli creștine, școala din Alexandria era net superioară prin aceea că era o instituție bine întemeiată, avea un larg auditoriu, avea un program de cursuri și era condusă de mari personalități creștine. Datorită importanței date de iluștrii ei conducători, în special de Origen, școala din Alexandria se putea compara cu orice școală filosofică, ca adevărată școală de teologie. La dobândirea acestui renume un rol important a avut și Clement Alexandrinul.

Începutul vieții lui Titus Flavius Clemens rămâne necunoscut. El trebuie așezat în jurul anilor 140–150, foarte probabil în Atena într-o familie păgână¹. Până să devină creștin Clement a fost inițiat în misterele eleusiene, însă având o mare dragoste pentru studiul filosofiei și al științelor clasice, a călătorit în mai multe orașe audiind pe cei mai vestiți profesori, dintre care nu lipseau și învățați creștini. Astfel în Grecia a audiat un ionian (probabil pe Atenagora); în sudul Italiei un sirian și un egiptean; în răsărit un asirian (probabil pe Tatian) și în Palestina un iudeu (probabil pe Hegesip sau pe Teofil al Cezareei). Ultimul și cel mai important dascăl al său a fost în Egipt, supranumit de el cu multă recunoștință și apreciere „albina siciliană”, pe care îl identificăm cu Panten, conducătorul școlii creștine din Alexandria, sub îndrumarea căruia a trăit și studiat între anii 180–190². În ceea ce privește convertirea sa la creștinism, deși nu cunoaștem o dată precisă, putem spune că ea a urmat căutărilor

¹ Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, București, 1985, p. 243.

² Vezi André Méhat, *Clemens von Alexandrien*, în: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. VIII, Berlin, 1981, pp. 101–113 și I. G. Coman, *o.c.*, p. 244.

adevărului mai întâi la misterele păgâne și apoi la filosofi, ca în cele din urmă să-l găsească la cei care mureau pentru Hristos în timpul persecuției împăraților Comod (180–192) și Septimiu Sever (193–211). De aceea pe dascălii îi numește cu recunoștință „bărbați fericiți”, iar pentru faptul că față de Panten are un deosebit respect, spunând că era „primul în puterea cuvântului și a gândirii”, și că alături de el și-a găsit odihnă sufletului său³, ne face să credem că acesta l-a convertit la creștinism. În orice caz Clement se mândrește cu dascălii lui creștini deoarece aceștia „au păstrat tradiția cea adevărată, care vine direct de la sfinții apostoli” și care au depus și în sufletul lui „acele seminte strămoșești și apostolice” pe care le-a păstrat nealterate⁴.

Afirmația făcută de Ieronim, după care Clement a fost preot în Alexandria⁵ e confirmată și de o scrisoare a episcopului Alexandru când era episcop în Cezareea Capadociei către Biserica din Alexandria cu prilejul alegerii lui Asclepiade ca episcop al Alexandriei, în care el este prezentat ca „fericit preot, bărbat virtuos și încercat”, a cărui prezență „a întărit și a crescut Biserica lui Dumnezeu” din Antiohia⁶. De aici rezultă că după convertirea la creștinism Clement a desfășurat și o bogată activitate misionară punând în valoare atât erudiția sa, cât și învățătura creștină moștenită de la înaintașii săi și în conformitate cu tradiția apostolică.

Anul 200 reprezintă un moment culminant al activității sale, deoarece moartea lui Panten îl aduce pe Clement la conducerea școlii creștine din Alexandria, unde de fapt activase sub îndrumarea dascălului său de pe la anul 190. Nu cunoaștem în ce mod se desfășoară cursurile sale, atât din domeniul Sfintei Scripturi, cât și din cel al științelor profane, dar „întinsa cultură profană și creștină, experiența sa misionară, evlavie sa caldă și setea sa nestinsă după cunoaștere și echilibru vor fi făcut din cursurile lui Clement o adevărată desfătare spirituală”⁷. Erudiția și evlavie sa au atras un numeros și variat auditoriu. Cei mai remarcabili ucenici au fost ilustrul teolog Origen și Alexandru, viitorul episcop de Cezareea Capadociei și apoi de Ierusalim.

Deși conducerea școlii din Alexandria a exercitat-o doar o perioadă de 2-3 ani, prin viziunea sa despre studiul teologic, prin erudiția sa, prin punerea în folosul Bisericii și al teologiei a culturii și filosofiei păgâne pe care o considera ca aparținând creștinismului, acesta fiind o iluminare și o încununare a ei⁸, Clement rămâne un remarcabil teolog al școlii alexandrine.

Persecuția lui Septimiu Sever, declanșată între anii 201–202, l-a obligat pe Clement să se refugieze la fostul său ucenic Alexandru, care era episcop al Cezareei Capadociei, murind în Capadocia în jurul anului 215. Acest lucru e confirmat de o altă scrisoare a episcopului Alexandru adresată lui Origen în anul 215 sau 216, fiind episcop al Ierusalimului, anunțând că dascălul lor murise de multă vreme⁹.

³ *Stromate*, I, 11, 1–2, trad. rom. de D. Fecioru, Clement Alexandrinul, *Serieri*, partea II, în colecția „Părinți și scriitori bisericești”, vol. 5, București, 1982, p. 16. În continuare vom cita din această traducere indicând pagina respectivă.

⁴ *Stromata*, I, 11,3–12, 1, p. 17.

⁵ *De viris illustribus*, 38, trad. rom. de D. Negrescu, Ed. Paideia, București, 1997, p. 42.

⁶ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, VI, 11, 6, 6, trad. rom. de T. Bodogae, în: PSB, vol. 13, București, 1987, p. 235. În continuare vom cita din această traducere indicând pagina respectivă.

⁷ I. G. Coman, *o.c.*, p. 245.

⁸ B. Altmer, A. Stuibler, *Patrologie*, Freiburg i.B., 1978, p. 191.

⁹ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, VI, 14, 8–9, p. 239. După părerea lui Pierre Nautin, *Lettres et ecrits chrétiens des II-e et III-e siècles*, Paris, 1961, Clement nu a fost în Capadocia, iar scrisoarea episcopului Alexandru către Origen trebuie datată pe la anul 221.

Clement Alexandrinul s-a remarcat ca mare teolog nu numai prin aceea că a condus un timp școala creștină din Alexandria și că a fost dascălul unor mari personalități, ci mai ales prin scrierile sale care mai întâi de toate sunt rodul unui „suflet care dorește să păstreze intactă fericita tradiție” și să aducă prinos de bucurie și mulțumire înaintașilor săi¹⁰. El este considerat unul dintre primii învățați creștini care cunoștea nu numai Sfânta Scriptură și aproape toată literatura creștină de până atunci, ci faptul să citează în operele sale din peste 360 de autori păgâni, demonstrând o cunoaștere profundă a filosofiei grecești și a literaturii clasice. Din păcate datorită efortului susținut de a pune în concordanță filosofia cu învățătura creștină el a ajuns să susțină unele erori care, ca și ucenicului său Origen, i-au adus nu numai admirația ci și critica unor predecesori. Cu toate că unii Sfinți Părinți și scriitori bisericești, ca Eusebiu de Cezareea, Chiril al Ierusalimului, Atanasie Sinaitul, Maxim Mărturisitorul și alții, îl numesc „preasfântul Clement, preotul Alexandriei”, sau „Marele Clement” sau „Clement cel cu adevărat filosof între filosofi”, numele lui Clement nu apare în sinaxarele ortodoxe. Probabil la aceasta a contribuit și atitudinea intransigentă a renumitului patriarh Fotie al Constantinopolului (858–867; 877–886), care întocmind un catalog al greșelilor dogmatice conținute de scrierea Hipotipose a lui Clement, a condamnat pe autor, deși lasă să se presupună că acreditează totuși ideea că aceste greșeli nu-i aparțin lui Clement, ci au fost introduse de un alt autor mai târziu¹¹, pentru că Eusebiu de Cezareea, vorbind despre această scriere nu remarcă nici o greșală dogmatică¹².

Deși după părerea lui Ieronim¹³ Clement a fost „cel mai erudit dintre toți”, din numeroasele lui scrieri ni s-au păstrat doar câteva, titlurile unora dintre lucrările pierdute fiind amintite în special de Eusebiu de Cezareea¹⁴.

Dintre scrierile păstrate amintim mai întâi pe cea intitulată *Care bogat se va mântui?*. Deși la prima vedere s-ar părea că este vorba de o cuvântare rostită în fața unui numeros auditoriu, având ca subiect comentarea textului de la Marcu 10, 17–31, datorită eleganței, profunzimii și lungimii ei ne face să credem că este vorba de o operă teologică adresată creștinilor bogați din Alexandria. Lucrarea are 42 de capitole și urmărește să conștientizeze pe cei bogați că bogăția în sine nu este bună nici rea, ci poate deveni un obstacol în calea mântuirii dacă este întrebuințată greșit și dă naștere la patimi, sau poate fi folositoare pentru mântuire dacă stimulează milostenia, iubirea față de aproapele, ajutorarea celor săraci. Clement nu optează pentru renunțarea la averi, căci dacă nu există bogați, cine ar putea ajuta pe cei săraci, ci renunțarea la patimi, cei bogați devenind stăpâni și buni administratori ai bogățiilor și nu robi lor. De aceea zice el că Hristos n-a poruncit tânărului bogat „să se lepede de averea pe care o avea, să se despartă de bani, ci să izgonească din sufletul său gândurile lui despre avuții, dragostea sa de avuții, excesiva sa poftă de bani, admirația și boala lui după avuții, grijile, spinii din viața de aici care înăbușă sămânța vieții veșnice”¹⁵.

¹⁰ Stromata, I, 12, 1. P. 17.

¹¹ „În unele locuri (din Hipotipose) Clement pare că vorbește drept; dar în altele exprimă gânduri cu totul lipsite de credință și prostestii”.

¹² Ist. bis., VI, 14, 1–7, p. 238.

¹³ De viris illustribus, 38, p. 42.

¹⁴ Ist. bis., VI, 13 și 14, pp. 236–239.

¹⁵ Care bogat se va mântui?, XI, 2 în: Clement Alexandrinul, Scrieri, partea I, PSB, vol. 4, București, 1982, p. 41.

Pentru a arăta că nu bogăția e condamnată, ci patimile care sunt legate de aceasta, Clement precizează că mântuirea nu este dată nici săracilor care nu-L cunosc pe Dumnezeu, nici celor care renunță la bogăție pentru altceva tot trupesc (faima sau slava deșartă), ci celor care râvnesc la ceva mai desăvârșit, adică la curățirea sufletului și simțirii de patimile care se află în ele, tăind și smulgând din rădăcină toate gândurile străine dreptei judecăți¹⁶. Prin urmare este exclus din împărăția lui Dumnezeu numai împătimitul care nu se pocăiește, care nu renunță la patimi. Ca exemplu Clement redă în finalul acestei scrieri istorisirea despre întoarcerea la credință a șefului unei bande de tâlhari datorită rugăciunilor și îndemnurilor Sfântului Ioan Evanghelistul. Cu acest prilej Clement făcea câteva precizări de o mare importanță istorică. El spunea că Sfântul Ioan s-a întors de la Patmos la Efes, că propovăduia și în ținuturile învecinate și că întemeia biserici și hirotonea episcopi și preoți după cum îi descoperea Duhul Sfânt¹⁷.

O altă lucrare este intitulată *Cuvânt îndemnător către greci* sau *Protrepticul* care formează prima parte a unei propuse trilogii rămasă nefinalizată. Clement a reușit să scrie și a doua parte, *Pedagogul*, a treia parte, *Didascalul*, rămânând doar un deziderat. *Protrepticul* este o apologie în 12 capitole care spre deosebire de celelalte apologii scrise în secolul II, care urmăreau în exclusivitate apărarea credinței creștine în fața păgânismului, acestea are drept scop determinarea păgânilor să se convertească la creștinism sub conducerea Logosului. Logosul este interpretul cântecului nou, cântecului veșnic al noii ceremonii, care întrece pe cel al cântăreților păgâni și cheamă pe toți închinătorii la idoli să-L adore pe adevăratul Dumnezeu. Pentru a convinge pe închinătorii la idoli că în creștinism se ajunge la cunoașterea și adorarea Dumnezeului adevărat, Clement nu consideră necesară scrierea unei apologii a credinței creștine, deoarece ea se impune de la sine, ci atacă direct absurditatea și impietatea misterelor și miturilor păgâne, falsitatea și imoralitatea zeilor păgâni, în general descoperă toate absurditățile și ororile religiilor păgâne, totdeauna vorbind despre acestea cu vădită ironie. Totuși, recunoaște aportul unor poeți și filosofi păgâni cum ar fi Homer, Sofocle, Orfeu, Menandru, Hesiod, Euripide, Platon, Xenofon, Antistene ș.a., din operele cărora citează la pregătirea lumii păgâne pentru creștinism, menționând cu satisfacție concepțiile lor pozitive despre Dumnezeu¹⁸. Astfel el zicea: „Cuvintele acestea scrise de acești filosofi sub inspirația lui Dumnezeu și alese de mine, sunt îndestulătoare pentru cel care poate să cerceteze puțin adevărul... Numai filosofia nu este de ajuns! Poezia, chiar dacă în totalitatea ei se ocupă cu minciuni, dă din când în când mărturie și despre adevăr; dar, mai bine zis, dă mărturie în fața lui Dumnezeu că, datorită miturilor, se depărtează de adevăr”¹⁹. În realitate însă locul primordial în pregătirea omenirii pentru creștinism îl ocupă profeții, deoarece ei dau „argumente foarte puternice pentru credința în Dumnezeu” și pun „temelia adevărului”, căci ele „ridică pe omul sugrumat de păcate și-i dă reazem în alunecuşul vieții”²⁰.

Pentru a fi cât se poate de convingător în fața elitei grecești, Clement prezintă Logosul, Fiul lui Dumnezeu, după modelul Sfântului Ioan Evanghelistul, Sfântului

¹⁶ *Ibidem*, o.c., 12, 1, p. 42.

¹⁷ *Ibidem*, o.c., 42, 2, p. 63.

¹⁸ *Protrepticum*, cap. VI–VII, trad. rom. de D. Fecioru, PSB, vol. 4, p. 125 ș.u.

¹⁹ *Idem*, o.c., VI, 72, 5–VII, 73, 1, p. 129.

²⁰ *Idem*, o.c., VIII, 77, 1, p. 133.

Iustin Martirul și Filosoful și altor Sfinți Părinți, ca „Logos al adevărului, Logos al nestricăciunii, cel mare renaște pe om, urcându-l la adevărul însuși; boldul mântuirii care alungă stricăciunea, care izgonește moartea, care zidește templul în oameni, ca să facă sălaș lui Dumnezeu în oameni”²¹. De aceea lucrarea se încheie cu un impresionant apel la convertire din care redăm câteva idei: „Să fugim, dar, de închinarea la idoli! Să fugim de ea ca de o stâncă primejdioasă ieșită din mare, ca de amenințarea Caribdei, ca de miticele sirene. Închinarea la idoli înăbușă pe om, îl întoarce de la credința cea adevărată, îl depărtează de viață: legat de cruce, scapi de pieire și de stricăciune! Cuvântul lui Dumnezeu îți va conduce corabia vieții, iar Duhul cel Sfânt o va face să intre în porturile corabiei (?)... Vino la mine, o, omule! Vino, aruncă ghicitul oracolelor și ceremoniilor bahice! Vino să te conduc la credința cea adevărată, la adevăr! Iată îți dau crucea ca să te sprijini! Grăbește-te! Crede! Îți vei recăpăta vederea! Hristos strălucește mai puternic decât soarele... Vei vedea, omule, cerul! O, lumină, cu totul curată! Făclii mă luminează, ca să contemlu cerul, să contemlu pe Dumnezeu. Fiind inițiat ajung sfânt. Domnul este marele preot și Domnul, luminând pe cel inițiat, îl pecetluiește; îl încredințează Tatălui pe cel ce a crezut, ca să-l păstreze în veci... împreună cu noi cântă și Cuvântul lui Dumnezeu. Acest veșnic Iisus, singurul mare Arhiereu al unicului Dumnezeu, care este și Tatăl Lui, El se roagă pentru oameni și-i încurajează, zicându-le: Veniți! Seminții nenumărate”²² Prin urmare pe drept cuvânt *Protrepticul* este considerată „cartea cea mai elegantă și mai bine încheată a lui Clement”²³.

A doua parte a propusei trilogii o formează *Pedagogul*. Lucrarea e structurată în trei cărți, însumând în total 38 de capitole, și este adresată celor care s-au convertit la creștinism și au ajuns fiii lui Dumnezeu. Logosul este pedagogul celor nou născuți în credință, oferindu-le educația necesară unei corecte viețuiri. În acest sens prima carte se ocupă cu prezentarea metodei pedagogice folosite de Logos ca pedagog. El vrea să vindece patimile creștinilor, să modeleze sufletul. De aceea El folosește ca metodă iubirea care vine să contracareze teama din Vechiul Testament. Fără îndoială că Dumnezeu fiind bun, dar și drept, nu poate exclude asprimea sau pedeapsa pentru îndreptarea celor păcătoși, căci „frica e mântuitoare, chiar dacă e amară”²⁴.

Cărțile a doua și a treia se ocupă cu educația creștinului în toate împrejurările vieții lui; în casă, în societate, în familie. Autorul scoate în evidență rafinamentul civilizației elene din Alexandria anilor 200–210 d.Hr., fără a-l corecta și a-i da un sens creștin. În acest sens Clement argumentează îndemnul sale cu citate scripturistice, reliefând adevărata frumusețe a creștinului autentic. „Dacă cineva se cunoaște pe el însuși, cunoaște și pe Dumnezeu; și cunoscând pe Dumnezeu va fi asemenea cu Dumnezeu, nu purtând haine brodate cu aur, nici îmbrăcăminte lungă până la călcâie, ei făcând fapte bune și având mai ales nevoie de foarte puține lucruri. Singur Dumnezeu nu are nevoie de nimic; El se bucură mai cu seamă când ne vede că suntem curați, cu sufletul împodobit, cu haina cea sfântă, haina înțelepciunii”²⁵. Cartea se încheie cu un imn de rugăciune adresat *Pedagogului*.

²¹ *Idem*, o.c., XI, 117, 4, p. 157.

²² *Idem*, o.c., XII, 118, 1–122, 2, pp. 158–160.

²³ I.G. Coman, o.c., p. 247.

²⁴ *Pedagogul*, I, 83, 2, trad. rom. de D. Fecioru, PSB, vol. 4, p. 214.

²⁵ *Idem*, o.c., III, 1, 1, p. 306.

A treia lucrare de referință a lui Clement Alexandrinul, care pare a înlocui a treia parte a trilogiei, este intitulată *Stromate* sau *Covoare*. Deși în această scriere se întâlnesc elemente care ar pune-o în legătură cu *Protrepticul* și *Pedagogul*, ea este o lucrare separată. Titlul folosit de autor îi dă posibilitatea de a aborda un spectru larg de probleme referitoare atât la Sfânta Scriptură, cât și la filosofia și literatura antică păgână. Titlul complet al scrierii – *Stromate. Note gnostice potrivite filosofiei celei adevărate* – îl întâlnim la Eusebiu de Cezareea, care ne oferă și un scurt rezumat al cuprinsului ei: „În *Stromate* sau *Covoarele* sale Clement nu presară numai pasaje din Scriptura dumnezeiască, ci dă și pasaje din scrierile grecilor, desigur în măsura în care i se pare că ei ar fi spus ceva folositor, amintind și despre concepțiile cele mai răspândite și mai cunoscute atât pentru elini, cât și pentru barbari. În același timp examinează și păreri greșite ale ereziarhilor, dându-ne o informare bogată și oferindu-ne material pentru lărgirea deosebită a cunoștințelor. În general se pune față în față credința creștină și cea a filosofilor, așa încât desigur că de aici a izvorât și temeiul pentru care i s-a dat titlul *Covoare*”²⁶.

Stromatele se împart în opt cărți având următorul cuprins: *Stromata* I (29 capitole) tratează despre *raporturile dintre filosofie și creștinism*; *Stromata* a II-a (23 capitole) vorbește despre *credința și gnoza creștină*; *Stromata* a III-a (18 capitole) tratează despre *căsătorie*; *Stromata* a IV (26 capitole) despre *mucenicie și desăvârșirea gnostică*; *Stromata* a V-a (14 capitole) despre *symbolism*; *Stromata* a VI-a (18 capitole), și *Stromata* a VII-a (18 capitole) tratează despre *gnoza creștină și adevărul gnostic*, iar *Stromata* a VIII-a (9 capitole), fără legătură cu primele șapte, cuprinde materiale disparate, note destinate altei lucrări²⁷. După cum vedem în *Stromate* se întâlnesc unele idei fundamentale ale gândirii filosofice și teologice a lui Clement. În ceea ce privește raportul dintre filosofia păgână și creștinism, autorul reia ideea din *Protreptic*, potrivit căreia filosofia nu trebuie abandonată complet în creștinism, ci privită ca o punte de trecere a lumii păgâne la creștinism. Această concepție clementiană a permis într-un mod fericit crearea unei legături între filosofie și învățătura creștină, care a devenit „tradiție în Biserică și care a făcut posibilă transmiterea atâtor idei ale culturii clasice prin gândirea creștină și care a păstrat unitatea spirituală a mai multor culturi din spațiul Mediteranei de-a lungul veacurilor”²⁸.

Un alt element esențial al gândirii clementiane îl constituie raportul dintre credință și cunoaștere sau gnoză. Pentru Clement credința este baza cunoașterii lui Dumnezeu pentru că se întreabă el: „Cum poate cuprinde sufletul contemplația minunată a acestor lucruri, când în lăuntrul lui necredința dă luptă cu învățătura drepte credințe?” Deoarece „credința... este acceptare de bunăvoie, este consimțământul cinstirii lui Dumnezeu, este încredințare a celor nădăjduite, dovedire a lucrurilor nevăzute”²⁹. Credința devine prin corectare știință. Gnosticul autentic este animat de trei elemente: contemplare, împlinirea poruncilor și pregătirea de oameni virtuoși. Aceste trei elemente unite realizează pe gnostic, a cărui știință adevărată nu poate fi zdruncinată de nici un raționament³⁰.

²⁶ Ist. bis., VI, 13, 1 și 4–5, pp. 236–237.

²⁷ Clement Alexandrinul, *Stromate*, în: PSB, vol. 5, București, 1982.

²⁸ I. G. Coman, o.c., p. 250.

²⁹ *Stromata* II, 2, 8, 3–4, p. 118.

³⁰ Cf. I. G. Coman, o.c., p. 250.

Referitor la căsătorie Clement condamnă pe cei care consideră căsătoria desfrâu și păcat, afirmând că o astfel de gândire este împotriva legii lui Dumnezeu. Căsătoria nu înseamnă desfrânare, ci căderea dintr-o căsătorie în mai multe căsătorii³¹, căci nu căsătoria e păcat, ci desfrânare³². Nașterea de copii nu trebuie văzută ca o amărăciune, căci prin căsătorie și naștere de copii se continuă opera creatoare a lui Dumnezeu³³.

Cu toate neajunsurile lor *Stromatele* lui Clement rămân „o operă de înaltă valoare istorică, filosofică și comparatistă“, „o enciclopedie bogată“, un rod al credinței înflăcărare, a unei minți de geniu, a unei memorii de excepție și al unui echilibru remarcabil, făcând din autorul lor un savant, un erudit dar și un misionar desăvârșit care vrea să facă din Biserică împărăția lui Dumnezeu³⁴.

Printre lucrările păstrate de la Clement Alexandrinul mai amintim: *Excerpte din Teodot*, adică extrase din scrierile gnosticului Valentinian Teodot, comentate și combătute de Clement, și *Ecloga profetice*, însemnări și note înșiruite fără ordinea numită.

Eusebiu de Cezareea vorbește de un număr însemnat de scrieri, din care însă ni s-au transmis doar câteva fragmente. Astfel amintim *Hipotipose*, un comentariu la texte din Vechiul și Noul Testament, care a provocat multă discuție în timpul Patriarhului Fotie³⁵, *Despre Paști*, scrisă la rugămintea unor prieteni pentru a fi consemnată tradiția păstrată de la prezbiterii mai vechi, *Canon bisericesc sau către iudaizanti*, *Despre pronie*, *Îndemn la răbdare sau către cei de curând botezați* și *Epistole*. În plus s-ar adăuga un mare număr de lucrări pe care le amintește însuși Clement că le-ar fi scris, care însă nu apar în catalogul întocmit de Eusebiu și care sunt considerate de unii cercetători doar fragmente din *Stromate* și nu scrieri propriu-zise³⁶.

În continuare vom reda câteva elemente esențiale ale gândirii teologice și filosofice clementine cum reies din operele sale.

Ca un excelent cunoscător al filosofiei și literaturii grecești, deși n-a găsit încă satisfacții căutărilor lui, Clement a cules ca o iscusită albină nectarul ei pe care l-a folosit apoi pentru a-și hrăni auditoriul și în general posterioritatea creștină, cu cea mai de calitate hrană spirituală. Erudiția și talentul său pe care le-a folosit în scrierile sale, nu l-au făcut numai un „fondator al literaturii patristice“ ca model de proză artistică, ci și un fondator al „teologiei științifice“³⁷, fiind apreciat de patrologi ca „primul savant creștin“³⁸. Spre deosebire de predecesorii săi, Clement nu a accentuat deosebirile dintre creștinism și iudaism sau păgânism, ci a pus în valoare asemănările dintre principiile religioase ale celor trei religii. Așa cum Filon a creat o punte de legătură între iudaism și păgânism, tot așa Clement a introdus creștinismul în spațiul iudeo-grecesc, lucru care nu putea fi realizat decât în Alexandria, în mediul universitar, unde se întâlneau elitele gândirii și spiritualității antice. De aceea Clement are marele

³¹ *Stromata* III, 12, 89, 1, p. 227.

³² *Stromata* III, 12, 90, 4, p. 227.

³³ *Stromata* III, 9, 66, 3–67, 1, p. 216.

³⁴ I. G. Coman, *o.c.*, pp. 250–251.

³⁵ *Idem o.c.*, p. 252.

³⁶ Vezi D. Fecioru, „Introducere“, pp. 18–19.

³⁷ André Méhat, *Clemens von Alexandrien*, p. 103.

³⁸ B. Altaner/A. Stüder, *Patrologie*, p. 191.

merit de a fi oferit religiei creștine o bază științifică. Pornind de la această realizare, Origen și Părinții veacului de aur au dat omenirii cele mai alese fructe ale gândirii, trăirii, culturii și spiritualității creștine.

Pentru Clement filosofia nu este ceva care trebuie în exclusivitate abandonat, pentru că ea a avut rolul de a conduce pe păgâni la dreptate, iar apoi spre evlavie, izvorând chiar din pronia divină³⁹. Ea este o pregătire intelectuală pentru cei care, prin demonstrație, dobândesc credința. Așa cum Vechiul Testament i-a educat pe evrei pentru Hristos, tot așa filosofia i-a pregătit pe păgâni pentru Hristos⁴⁰. Calea adevărului este una singură, dar în ea se ȳarsă din alte părți alte curgeri de apă ca într-un râu veșnic⁴¹. Filosofia fiind doar o cale pregătitoare este necesar de a nu rămâne legat permanent de ea, ci de a continua drumul spre înțelepciune. De aceea Clement precizează că „filosofia urmărește dobândirea înțelepciunii, iar înțelepciunea este știința lucrurilor dumnezeiești și omenești, și cauza acestora. Deci înțelepciunea este stăpâna filosofiei, precum filosofia este stăpâna științelor auxiliare”⁴². El arată că științele și filosofia au fost date de Dumnezeu oamenilor nu ca un lucru esențial, ci așa cum cade ploaia peste tot, și pământ, și gunoaie, și case, și face să răsără tot felul de plante, dar numai acele plante sunt folosite pentru hrana omului care sunt cultivate, tot așa este și cu filosofia. Clement nu numește filosofie nici stoicismul, nici platonismul, nici epicurismul sau aristotelismul, ci numai ceea ce fiecare dintre aceste curente au spus bine și au învățat dreptatea și știința unită cu evlavie. „Acest ansamblu de doctrine alese îl numesc eu filosofia; dar toate ideile false ale filosofilor, ieșite din gânduri omenești, pe acestea nu le pot numi nicicând dumnezeiești”⁴³.

Pentru a accentua și mai mult faptul că filosofia a avut rol de pedagog spre Hristos, Clement spune că prin filosofie se poate ajunge la asemănarea cu adevărul prin învățatură și exercițiu, însă adevărul este dobândit prin putere și credință. Deci filosofia este doar o cale spre adevăr, nu adevărul însuși. Adevărul se dobândește prin credință care este un dar de la Dumnezeu⁴⁴.

Raportul dintre filosofie și adevărul de credință constă în aceea că actul de credință, el însuși are un nucleu de știință sau este accesibil științei. Deoarece filosofii definesc știința o disciplină care nu poate fi zdruncinată de rațiune, Clement precizează că numai credința este știința cea adevărată, căci dacă ea ar trebui întărită cu dovezi nu mai este credință. Ea nu este o însușire a firii, ci este un act de voință liberă a omului, iar pentru că Dumnezeu a înzestrat pe om cu putere de voință, ne sprijinim pe credință ca pe un „criteriu infailibil”⁴⁵. Ca să fie și mai precis el adaugă: „Dacă va spune cineva că știința, în unire cu rațiunea, poate demonstra orice, atunci acela să audă că principiile, cauzele primare ale existenței, nu pot fi demonstrate; nu pot fi cunoscute nici cu ajutorul artei și nici cu ajutorul rațiunii, că rațiunea se ocupă cu realitățile, care pot avea și alte moduri de existență, iar arta este capabilă să facă ceva, dar nu-i capabilă de contemplație. Deci numai prin credință se poate ajunge la cauza primară

³⁹ Stromata I, 1, 18, 4, p. 20.

⁴⁰ Stromata I, V, 28, 1-4, p. 25.

⁴¹ Stromata I, V, 29, 1, p. 25.

⁴² Idem, o.c., 30, 1, p. 27.

⁴³ Stromata, I, VIII, 37, 1-6, p. 31.

⁴⁴ Stromata I, 7, 38, p. 31-32.

⁴⁵ Stromata II, IV, 12, 1, p. 119.

a universului... Știința este o disciplină care lucrează cu demonstrații; credința, însă, este un dar; ne ridică de la bucuriile care n-au nevoie de demonstrație la principiul simplu și universal, care nu-i nici împreună cu materia, nici materie și nici submaterie... Credința, deci, este mai importantă decât știința, pentru că credința este criteriul științei⁴⁶. Această afirmație care ar surprinde pe savanții de astăzi constituie pentru Clement o realitate necontestată pornind de la adevărul că credința noastră are ca obiect pe Hristos, Care este „Calea, Adevărul și Viața”.

În ce privește relația dintre credință și cunoaștere (gnoză), ea este una reciprocă, că nu există cunoștință fără credință, iar credința se întărește prin cunoștință⁴⁷. Gnosticul adevărat după Clement este de fapt creștinul desăvârșit, care trebuie să ajungă la nivelul unei gândiri continui, care echivalează cu contemplarea. Această gândire-contemplare este identică cu mântuirea și ajunge să ridice credința la nivelul științei divine prin dragoste⁴⁸. Gnosticul face binele nu din interes personal, ci pentru că este ceva frumos în sine. Astfel, el ajunge în starea de a face binele permanent, ajungând în starea de apatie, așteaptă să îmbrace chip dumnezeiesc.

Aceste idei preluate și prelucrate de Origen și de alți Sfinți Părinți au dăltuit chipul creștinului desăvârșit de tip filocalic. Ca admirator al neoplatonismului, Clement a învățat că scopul final al desăvârșirii omului este asemănarea și unirea cu Dumnezeu. De aceea orice piedică din calea desăvârșirii trebuie înlăturată. În acest sens Clement a combătut cu vehemență ereziile gnostice, elaborând și încheșând elementele gnozei adevărate, creștine. În fața raționalismului pur, a gnosticismului eretic și a sincretismului păgân, Clement a dat cunoașterii adevărate a lui Dumnezeu un sens soteriologic, formula „credință și știință” străbătând ca un fir roșu toate operele sale⁴⁹.

În concluzie putem afirma că deși Clement nu a putut încheia într-un sistem toate principiile teologice elaborate de el, fie că i-a lipsit timpul, fie că i-a lipsit maturitatea necesară, el a trasat teologiei creștine jaloanele necesare devenirii ei știință a științelor și filosofie a filosofiilor. El are marele merit de a fi pus în discuție marile teme ale mediilor creștine și creștino-iudeo-eleniste ale timpului său⁵⁰, prezentându-le cu spirit critic, folosindu-se în argumentarea sau combaterea lor de imensele cunoștințe scripturistice, patristice și filosofice. Prin ucenicii și admiratorii săi, care au preluat elementele gândirii și teologiei sale, aprofundându-le și completându-le, Clement rămâne în istoria Bisericii ca fondator al literaturii patristice și al teologiei științifice creștine.

⁴⁶ *Stromata* II, IV, 13–15, pp. 120–121.

⁴⁷ *Stromata* II, VI, p. 127 ș.u.

⁴⁸ Cf. I. G. Coman, *o.c.*, p. 281.

⁴⁹ *Idem*, *o.c.*, p. 225.

⁵⁰ *Idem*, *o.c.*, p. 254.

PRINCIPII DE EXEGEZĂ BIBLICĂ ÎN TRATATUL LA TITLURILE PSALMILOR AL SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA

Ieromonah lect. AGAPIE CORBU

Cartea Psalmilor s-a aflat de timpuriu în atenția exegeților creștini, fiind considerată un „paradis“ al întregii Scripturi ce rezumă Pentateuhul, cărțile istorice și profeții¹ și o profeție atotcuprinzătoare despre lucrarea Lui mântuitoare². În general, exegeza Psalmilor a avut două direcții: una profetică și una sapiențială. În prefața *Omiliilor la Psalmi*, Sf. Vasile cel Mare discerne aceste două mari orientări pe care le au Psalmii³, numiți de Sf. Atanasie „oglină a sufletului“, iar ceilalți „profeții despre Hristos“⁴. Acestei clasificări i s-a mai adăugat, din punctul de vedere al metodei exegetice, abordarea psalmilor în mod individual, priviți în mod independent. Totuși, Eusebiu de Cezareea și, mai târziu Sf. Chiril Alexandrinul și Teodoret al Cyrului, vorbesc despre un scop al Psaltirii ca întreg încercând să vadă în spatele diversității psalmilor liantul care-i unește⁵. Astfel se prezintă în linii extrem de generale exegeza Psalmilor în vremea în care Sf. Grigorie de Nyssa își scria comentariul său.

Tratatul *La titlurile Psalmilor* este, potrivit cercetărilor, o operă de tinerețe a Sf. Grigorie⁶. Acest amănunt, dincolo de aspectul său științific, aruncă o lumină lămuritoare asupra înțelegerii metodei și principiilor exegetice ale Sf. Grigorie în ansamblul operei sale. Câtă vreme, așa cum vom vedea, exegeza lui e solidară cu teologia sa spirituală, pe măsură ce Sf. Grigorie se maturizează și se adâncește în viața mistică precizându-i totodată și caracteristicile, în aceeași măsură și metoda sa

¹ Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Marcelin*, P.G. 27, 12 scrie: „Cartea Psalmilor însă, purtând în ea ca un paradis [toate învățăturile celorlalte învățături ale Scripturii] cântă și psalmodiind învață împreună cu ele aceleași lucruri“. Vezi și masivul său *Comentariu la Psalmi*, P.G. 27, 56–590, ca și fragmentele păstrate ca și *Comentarii la titlurile Psalmilor*, P.G. 27, 650–1344.

² Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, I, 1, P.G. 29, 212–219 trad. rom. pr. D. Fecioru, PSB 17, București, 1986, p. 184.

³ „Ce nu poți învăța din psalmi? Nu, oare, măreția bărbăției? Nu, oare, exactitatea dreptății? Nu, oare, sfințenia castității? Nu, oare, desăvârșirea înțelepciunii? Nu, oare, chipul pocăinței? Nu, oare, măsura răbdării? Nu, oare, tot ce ai putea spune despre faptele cele bune? În Psalmi este cu puțință să găsești învățătura desăvârșită despre Dumnezeu, prevestirea venirii în trup a lui Hristos, amenințarea cu judecata, nădejdea învierii, frica de pedeapsă, făgăduința slavei, descoperirile tainelor...“ (*ibidem*)

⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Marcelin*, P.G. 27, 37.

⁵ Eusebiu al Cezareii, *Comentarii la Psalmi*, P.G. 23, 66–1396; Sf. Chiril al Alexandriei, *Exegeza la Psalmi*, P.G. 69, 717–1272, Theodoret al Cyrului, *Tâlcuire la cei 150 de Psalmi*, P.G. 80, 865–1997.

⁶ Cf. Jean Danielou, „La chronologie des oeuvres de Gregoire de Nyse“, în *Studia Patristica* 7, Berlin, pp. 159–169. La fel argumentele pentru considerarea acestei lucrări drept una dintre cele mai vechi a Sf. Grigorie, în *idem*, *Gnomon*, 1964, p. 43.

exegetică se modelează potrivit perspectivei sale teologice. Într-un fel, putem spune că în *La titlurile Psalmilor* găsim semințele metodei și ale principiilor sale exegetice de la maturitate, crescute și dezvoltate sub influența experienței sale spirituale. Plecând de la o metodă în parte moștenită de la exegeți creștini dar și păgâni, în parte bazată pe câteva intuiții originale, Sf. Grigorie va ajunge la maturitatea exegetică concomitent cu ajungerea sa la maturitatea spirituală. Dar dacă aceasta din urmă, potrivit Sf. Grigorie, nu are limită, atunci vom înțelege mai bine motivul pentru care exegeza sa este una care deschide perspective infinite adâncirii Scripturii.

Sf. Grigorie își anunță metoda exegetică și principiile după care se va ghida încă din introducere spunând că: „mai întâi trebuie să înțelegem ce scop are în vedere această scriere, apoi să cunoaștem, în continuare, ordinea ideilor pe care le expune și care se deduce din modul în care sunt înșirați psalmii. Înșirarea psalmilor este bine alcătuită spre cunoașterea scopului, și ea, despărțind prin titlurile proprii fragmentele cârtii întregi, împarte în cinci întreaga prorocie din psalmi. După ce le vom înțelege mai întâi pe acestea, folosul titlurilor ne va fi mai cunoscut, care va fi dat la iveală prin înțelegerea celor pe care le-am cercetat mai înainte. Așadar de aici trebuie să începă cercetarea”⁷. În acest important pasaj distingem în nuce întreaga structură a exegezei psalmilor făcută de marele Părinte. Avem așadar principiul exegetic al scopului unic și unificator al întregii Psaltiri, scop ce determină însăși înlănțuirea psalmilor împărțiți în cinci părți al căror psalm inițial conține la rândul său, ca un rezumat, ideile întregii părți pe care o începe. Mai mult, aceste cinci părți sunt privite în unitatea lor, toate fiind niște trepte ce îl conduc pe creștin, într-o „înălțare logică”⁸ (*akolouthia*) spre „dobândirea virtuții care are în vedere fericirea celui ce trăiește potrivit ei”⁹. Așadar „învățătura despre virtuți pe care ne-o dă ca pe o călăuză întreagă Psaltire”¹⁰ este structurată astfel încât cititorul să poată să atingă acest scop al dobândirii virtuții și prin ea a fericirii. În această perspectivă exegetică, atât de stranie pentru mentalitatea științifică și spiritul „obiectiv”, al exegeților contemporani, se înscrie interesul față de Biblie ca și călăuză în viața spirituală. Sf. Grigorie, ca toți Părinții de altfel, este interesat mereu de folosul sufletesc pe care-l pot obține din tâlcuirea Scripturii. Să vedem acum mai îndeaproape fiecare din aceste principii exegetice ale Sf. Grigorie.

Mai întâi principiul scopului unic al Psaltirii este unul propriu Sf. Grigorie între toți exegeții creștini. Cuvântul *skopos*, intrat în exegeza biblică prin Origen ca termen tehnic desemnând mai cu seamă intenția pe care a avut-o Duhul inspirându-i pe autorii biblici¹¹. Dar Origen a utilizat acest cuvânt într-un sens general și doar Sf.

⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, tr. rom. pr. T. Bodogae, P.S.B. 30 1998, p. 136.

⁸ *Idem*, o.c., II, p. 137.

⁹ *Idem*, o.c., I, p. 136. Despre această metodă prin care se determină în prealabil scopul Psaltirii în ansamblul ei și se degajă structura în funcție de acest scop iar apoi se aplică sistematic această grilă de lectură la toate detaliile textului, s-a spus că are „un caracter de elaborare remarcabil față de tot ceea ce găsim la restul exegeților Psaltirii” (Marie-Joséphine Rondeau, „D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité Sur les titres des Psaumes?”, dans *Mélanges d'histoire des Religions. Offerts à Henri-Charles Puech*, PUF, 1974, p. 26).

¹⁰ *Idem*, o.c., II, p. 137.

¹¹ Cf. M.-J. Rondeau, *art. cit.*, p. 264.

Grigorie e cel care-l folosește într-un mod mult mai precis și mai tehnic¹². Mai mult, așa cum vom vedea, el nu se mulțumește doar să afirme existența acestui unic *skopos*, ci și ordonează întreaga exegeză în funcție de acesta. Atât întregul cât și detaliul textului se subordonează unei convergențe de natură teologică și spirituală, iar aceasta e dată de cinstirea spre care duce Psaltirea ca întreg, și fiecare cuvânt al ei în parte. Într-un fel putem asemui principiul acesta cu nenumărații afluenți, mai mici sau mai mari, care revărsându-se unul în altul formează un fluviu cu o singură gură de vărsare în ocean. Acest principiu îi permite Sf. Grigorie să abordeze Psaltirea în funcție de ceea ce urmărește el să explice, nealegând textele întotdeauna în ordinea lor din Scriptură, ci alăturându-le în funcție de potrivirea pe care o au unul cu altul în limpezirea drumului către scop. La sfârșitul tâlcuirii primei părți a Psaltirii, de exemplu, Sf. Grigorie face o trimitere la cea de-a patra parte: „așa se înfățișează suișul primilor patruzeci de psalmi, iar cel ce s-a înălțat cu mintea până acolo, furat de adâncimea subiectului, se va face și mai mare și mai înalt atunci când va pătrunde în partea a patra a Psaltirii, cum spunea Pavel, până la al treilea cer, înălțându-se și mai presus de înălțimile la care ajunsese mai înainte”¹³.

Raportul dintre Psaltirea întreagă, psalmii înșiși și versetele și cuvintele alcătuitoare este asemenea celui dintre macrocosmos și microcosmos: „ceea ce rațiunea contemplă în macrocosmos tot aceea vede și în microcosmos. Căci o parte din întreg este la fel cu întregul”¹⁴. Scopul cărții se regăsește la fiecare din nivelele care o alcătuiesc și de aceea putem spune că *skopos*-ul exercită o forță structurantă asupra întregii tâlcuiri. Dar acest raport trimite în mod imediat la cel de-al doilea principiu ermeneutic formulat de Sf. Grigorie în introducerea sa: cel al înlănțuirii ideilor în Psalmi, *akolouthia*, potrivit căruia de la Psalmul 1 la 150 suntem conduși spre împlinirea treptată a scopului: dobândirea fericirii. Primul cuvânt al Psaltirii, „fericiți” (Psalm 1, 1) conține deja ca într-un rezumat întreaga Psaltire care „ne poate arăta însăși calea spre fericire”.

Despre obârșia ideii Sf. Grigorie despre *skopos*-ul Scripturii B. de Margerie spune că în aceasta el este tributار lui Origen¹⁵. Dar Sf. Grigorie este mult mai precis și mai sistematic în utilizarea acestui principiu exegetic prin care își direcționează de fapt întreaga tâlcuire, atât de ansamblu, cât și de detaliu, ceea ce Origen nu face¹⁶.

Înlănțuirea ideilor, ordinea textului, armonia sa, toate acestea există în cartea Psalmilor și sunt redată cu termenul de *akolouthia*, un fel de lait-motiv al gândirii Sf. Grigorie¹⁷. El vizează atât înlănțuirea la nivel material, literal, cât mai ales pe cea de ordin teologic-spiritual dictată de scopul Psaltirii: „Toate aceste sfaturi, pe fiecare în parte, Psaltirea ți le strigă de la începutul până la sfârșitul ei. În nici o parte a ei nu trece cu vederea îndemnul la bine și cuvintele prin care omul poate fi pornit să fugă de viciu. Toate [cuvintele Psaltirii] sunt împletite cu preceptele care povățuiesc pe

¹² După Sf. Grigorie au mai vorbit despre *skopos*-ul Psalmilor și Sf. Chiril al Alexandriei și Teodoret de Cyr în introducerile la comentariile lor (vezi supra nota 5), dar fără a face din el un principiu ordinator al întregii exegeze, atât de ansamblu cât și de detaliu.

¹³ *Idem*, I, tr. cit., p. 137.

¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *idem*, III, tr. cit., p. 141.

¹⁵ Bertrand de Margerie s.j., *Introduction a l'histoire de l'exegese*, I, *Les Peres Grecs et Orientaux*, Cerf, Paris, 1980, p. 242.

¹⁶ Cf. M. J. Rondeau, *art. cit.*, p. 265.

¹⁷ B. de Margerie, *ibidem*.

om la bine [...]. Ar fi de prisos să expun cu de-amănuntul toate acestea, deoarece pentru cei ce citeșc Psaltirea este evidentă râvna cuvântului pentru ele¹⁸.

Akolouthia apare și la nivelul material al celor cinci părți ale Psaltirii, așa cum o împarte marele Părinte: „cele cinci părți au o împărțire și însușire artistică”¹⁹. Împărțirea Psaltirii, Sf. Grigorie a făcut-o pe baza unor elemente de ordin literal: prezența la sfârșitul fiecărei secțiuni a unui element cu caracter doxologic: „lungimea fiecărei părți se poate cunoaște ușor, căci toate părțile se termină într-un fel asemănător, prin doxologii speciale”²⁰. Această împărțire deși poate să pară pentru exegetul contemporan artificială, ea este totuși imanență textului sprijinindu-se pe materialitatea lui. Desigur că Psaltirea poate fi împărțită și după alte criterii, dar Sf. Grigorie aplică și aici principiul scopului unic ce dictează un anumit tip de perspectivă asupra textului.

După ce stabilește secțiunile Psaltirii²¹ face o scurtă prezentare a fiecărei părți din punct de vedere spiritual: cum ne ajută psalmii acelei părți să urcăm spre scopul propus de întreaga Psaltire și cum se înălțuiesc respectivele părți ca niște trepte ce ne conduc spre pisc. Astfel, înălțuirea, *akolouthia*, apare la nivelul teologic, întreaga tâlcuire fiind „viguros orientată spre mistică”²². Sf. Grigorie focalizează, așa cum am arătat mai sus, întregul în parte, dar și fiecare secțiune are totuși ceva propriu de spus, aducând o contribuție de neînlocuit în urcușul spiritual. Prima parte vizează „pe cei ce trăiesc în răutăți și îi ridică din rătăcirea cea fără rost și îi atrage să aleagă binele”²³. A doua parte îl face pe cititorul începător în viața virtuoasă „să dorească bunătatea”²⁴. A treia parte învață „modul în care poate fi păstrată cu credință dreptatea judecăților lui Dumnezeu, în mijlocul dezordinii vieții”²⁵. A patra parte e o meditație asupra lui Moise care „ne-a dat pildă de al patrulea fel de înălțare, ridicând împreună cu sine pe cel ce se face mare prin trei feluri de înălțare”²⁶. Și, în sfârșit, în partea a cincea „Psaltirea face pe omul în stare s-o urmeze să urce spre una din țintele cele mai înalte ale urcușului duhovnicesc”²⁷.

În acest mod, principiile anunțate de sfântul episcop al Nyssei în introducere se împletesc și se reazămă unul pe altul: scopul unic al întregii cărți împune urmărirea înălțurii unei anumite teme și o împărțire a cărții care să servească unei exegeze care dezvoltă teologic scopul Psaltirii. Astfel, aparenta subiectivitate a tâlcuirii este

¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *idem*, IV, *tr. cit.*, p. 144.

¹⁹ *Idem*, V, *tr. cit.*, p. 144.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ „Partea întâi conține psalmii 1–40, sfârșitul ps. 40 fiind: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel, din veac și până în veac. Amin”. A doua parte până la ps. 71, al cărui sfârșit este: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel, singurul Care face minuni. Binecuvântat este numele slavei Lui în veac și în veacul veacului. Tot pământul se va umple de slava Lui. Amin. Amin”. A treia parte, conține psalmii până la al 88-lea și se termină la fel, adică: „Binecuvântat este Domnul în veci. Amin. Amin”. Partea a patra conține psalmii până la al 105-lea, al cărui sfârșit este: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel și va zice tot poporul: Amin. Amin”. Iar a cincea parte conține psalmii de la acesta până la ultimul, al cărui sfârșit este: „Toată suflarea să laude pe Domnul”, *ibidem*.

²² Marie-Joséphine Rondeau, „Exegese du psautier et anabase spirituelle chez Grigorie de Nysse”, în *Epektasis, Melanges patristiques offert au Cardinal Jean Danielou*, Beauchesne, 1972, p. 531.

²³ Sf. Grigorie de Nyssa, *idem*, *tr. cit.*, p. 145.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Idem*, VI, *tr. cit.*, p. 146.

²⁶ *Idem*, VII, *tr. cit.*, p. 148.

²⁷ *Idem*, VIII, *tr. cit.*, pp. 152–153.

de fapt o exegeză selectivă, iar selecția are ca principiu folosul duhovnicesc al cititorilor. Desigur să obsesia „obiectivității” exegezei contemporane limitează drastic capacitatea noastră de a ne bucura și folosi de o astfel de exegeză deoarece ea vizează alt tip de obiectivitate, respectiv de certitudine. Exegeza actuală fiind orientată mai cu seamă spre trupul Scripturii, disprețuind erminia spirituală și constând din interminabile explicații literale, gramaticale și istorice are o anumită înțelegere a textului, căruia i se refuză însă orice alt sens. Unui exeget cu o asemenea instrucție, tâlcuirea Sf. Grigorie nu poate să pară decât subiectivă. În realitate, rezultatul pe care urmărește să-l obțină tâlcuirea gregoriană este de altă factură decât cel urmărit de exegeza critică contemporană. Anume este vorba de subordonarea criticii biblice unei elaborări teologice spirituale de sinteză. De-a lungul întregii opere a Sf. Grigorie se poate observa acest interes, mai ales în *Viața lui Moise*. Așadar Sf. Grigorie și-a subordonat metoda scopului ales. De aceea acest tratat a fost caracterizat ca nefiind „nici exegeză propriu-zisă, nici teologie spirituală propriu-zisă (...), ci situându-se la nivelul unei lecturi spirituale foarte personale făcute de un om pentru care tema ascensiunii spre Dumnezeu joacă rolul unui concept fundamental în înțelegerea textelor sacre și în modul de viață general”²⁸.

Dar între cele cinci părți ale Psaltirii și schema origeniană a urcușului spiritual nu există un paralelism strict, și nici chiar cu etapele acestui urcuș așa cum le-a formulat însuși Sf. Grigorie, preluându-l și prelucrându-l pe Origen, în introducerea la *Cântarea Cântărilor*²⁹. Nu intrăm în detalii legate de teologia spirituală pe care o dezvoltă Sf. Grigorie ci doar dorim să subliniem că de aici se poate observa că subiectivitatea ce i se poate imputa de pe poziția exegezei critico-istorice, este doar aparentă. Sfântul Părinte se supune textului pe care îl comentează fără a se lăsa format de matrițe exegetice apriorice. „Cea mai bună probă a obiectivității lui Grigorie este faptul că „nu putem regăsi în cele cinci *anabaseis*, *bathmioi* sau *anodoi* etapele desăvârșirii așa cum sunt formulate în tradiția ce începe cu Origen”³⁰.

Secțiunile sunt alese, am văzut, astfel încât fiecare se termină cu o formulă doxologică. Pe de altă parte acest lucru arată din nou că obiectivitatea Sfântului Grigorie este de altă factură decât cea căutată de moderni. Pe de altă parte începutul fiecărei secțiuni sau părți are un caracter rezumativ și determinant pentru tâlcuirea și sensul întregii părți pe care o începe. Deja Sf. Vasile cel Mare, fratele Sf. Grigorie, schișase acest principiu exegetic chiar tâlcuind psalmii, și spunând că „ceea ce este temelia pentru o casă, cârma pentru o corabie și inima unei vietăți pentru trup, aceeași putere o au și aceste puține cuvinte de la începutul Psaltirii pentru întreaga alcătuire a Cărții Psalmilor”³¹. Pentru Sf. Ieronim, de asemeni, Psalmul 1 este poarta impunătoare a întregii case care este Psaltirea³². Dar nici unul nu utilizează acest principiu tâlcuitor cu consecvența pe care o face Sf. Grigorie. Am văzut deja că pentru el primul cuvânt al Psalmului 1 este un rezumat al întregii Psaltiri și indică

²⁸ M.-J. Rondeau, „Exegese du psautier et anabase spirituelle chez Gregorie de Nyse”, în *Epektasis, Melanges patristiques offert au Cardinal Jean Danielou*, Beauchesne, 1972, p. 531.

²⁹ *Idem*, o.c., p. 521.

³⁰ *Idem*, o.c., p. 520.

³¹ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, Iisus, 3, tr. rom. pr. D. Fecioru, PSB 17, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 185.

³² *Tract. In Psalm*, I, citat de M.-J. Rondeau.

însuși țelul spre care ea ne conduce. Dar aceeași metodă este aplicată odată cu începutul fiecărei secțiuni pe care, pentru a le defini conținutul, Sf. Grigorie se mărginește a le analiza începutul.

Între toate aceste principii exegetice enumerate mai sus există o interdependență dinamică. Ele nu pot fi utilizate separat unul față de altul fără a denatura tâlcuirea. Impresia de artificiu pe care exegetul modern o poate avea în fața unui astfel de comentariu provine tocmai din privirea prea analitică asupra unei construcții eminamente sintetice de factură profund duhovnicească, și, mai mult, care nu poate fi „îmbucătățită” fără a i se distruge mesajul. Tocmai aici stă marea valoare a comentariului Sf. Grigorie ale cărui principii sunt ceea ce este schelăria utilizată pentru construirea unei case. Așa se face că atât principiul inițialei rezumative, cât și cel al înlănțuirii ideilor potrivit unei logici teologice, precum și împărțirea în cinci secțiuni-trepte a Psaltirii sunt cuprinse în ultimă instanță și derivă din principiul scopului unic al Psaltirii. Această metodă exegetică are clare origini în exegeza păgână a vremii³³ și ea i-a permis Sf. Grigorie „să nu fie un simplu glosator lipsit de inspirație, ci să se transforme în teolog al vieții duhovnicești, iar lectura Psaltirii să echivaleze pentru el cu deslușirea unui traseu spiritual”³⁴. Tocmai această preluare creatoare, personală a unor metode de exegeză păgâne, face din comentariul Sf. Grigorie o lecție de discernământ duhovnicesc pentru exegetul modern, ispitit uneori să uite că exegeza lui trebuie să slujească Biserica și să ajute la mântuirea credincioșilor, și nu să cadă într-o derivă a interpretării răstălmăcind Scripturile „spre a lor pierzare” (I Pt. 3, 16).

Mai mult, Sf. episcop al Nyssei face exegeza Scripturii pentru a se putea apropia de Dumnezeu, pentru a putea înainta în siguranță în viața virtuoasă. Efortul său de tâlcuire nu elimină cercetarea făcută și în maniera modernilor, dar el o socotește doar o simplă fază incipientă în înțelegerea Scripturilor fiindcă „se cuvine să cunoaștem cât mai bine cuvintele cele de Dumnezeu insuflate ale Psaltirii, pentru ca nu cumva pe această cale mulțimea neștiutoare să se oprească la înțelesul simplu al slovelor”³⁵. Principiile sale de exegeză pe care le-am analizat succint mai sus fac trecerea de la înțelegerea brută a Scripturii spre una spirituală. Ele nu pot și nici nu trebuie să fie preluate printr-o simplă imitare „tehnică” pentru că asta trădează însuși duhul exegezei Sf. Grigorie. Dar ele pot fi un prilej de meditație și un semn de întrebare asupra modului în care facem noi astăzi exegeza Bibliei și mai ales, asupra scopului exegezei noastre. Părintele Andrew Louth a demonstrat în mod definitiv că obiectivitatea științifică pe care o urmărește exegeza biblică de la iluminism și Reformă încoace este un mit a cărui urmare este înstrăinarea teologiei și a teologilor de duhul Tradiției și al Părinților și, prin aceasta, de însăși viața în Duhul Sfânt³⁶.

³³ M.-J. Rondeau, *Technique exegetique...*, demonstrează originile acestui tip de exegeză în metoda folosită de Proclu pentru comentarea lui Platon, metodă preluată de la Iamblic (pp. 267–270).

³⁴ *Idem*, o.c., p. 286.

³⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *ibidem*, XIV, tr. cit., p. 186.

³⁶ Andrew Louth, *Deslușirea tainei*, tr. rom. M. Neamțu, Deisis, 1999, p. 53. Acest mit are ca temelie lipsa de încredere a teologilor în propriul lor efort, efort întors dinspre Dumnezeu, spre care țintește teologia unită cu spiritualitatea în scrisul Părinților. Iar „dacă există o criză de încredere, fibrele tradiției par niște cătușe care ne leagă și ne condamnă la un subiectivism din care tânjim neajutorați să scăpăm (...). Această criză de încredere care afectează teologia este în întregime justificată dacă teologia continuă drumul trasat de iluminism și romanici. Căci acesta este un drum care duce teologia departe de inima temei sale și este menită să facă așa. Metoda istorico-critică e un mod de a explica eliminând ceea ce nu se potrivește în interiorul unei întreprinderi raționaliste definită într-un mod destul de îngust”.

Ceea ce justifică și validează în ultimă instanță metoda exegetică și principiile interpretative ale Sf. Grigorie este tocmai rezonanța exegezei sale deci a aplicării acestor principii în armonia vieții spirituale. Pentru el, chiar așa zisele contradicții din interiorul Scripturii sunt doar aparente, pentru că ele se limpezesc prin trăire duhovnicească. Poticnirea de acestea e dovada unei vieți lipsite de harul dumnezeiesc. La fel, aparenta discontinuitate dintre titlurile unor psalmi și cuprinsul lor se risipește tot prin angajare efectivă pe calea virtuților. „Să nu spună nimeni că textul întâlnit în cântecele psalmilor ar fi în contradicție cu grăirea echivocă din titlurile psalmilor respectivi. Căci cine urmărește cu atenție și după cuviință adevărurile teologice se convinge că trăirea se acoperă definitiv cu credința [cu învățătura], cu o condiție: să nu avem de-a face cu o decădere totală sub răscoala patimilor trupești în loc de a se îngriji de sporul în virtute. Iar în virtute lucrul cel mai important este ajutorul lui Dumnezeu de care se învrednicește doar cel care-și însușește mila dumnezeiască prin trăirea unei vieți înduhovnicite”³⁷. Sf. Grigorie nu cunoaște așadar nici un conflict între exegeză și spiritualitate, între teologie și trăire, ci teologhisirea și exegeza sa sunt în slujba trăirii, iar trăirea face posibilă și exegeza și teologhisirea. De aici provine și libertatea sa de a folosi niște principii exegetice a căror „obiectivitate” ține doar de finalitatea lor în cele duhovnicești. „Întreagă înșiruirea logică a Psaltirii e legată de ideea mântuirii omului”³⁸. Într-un fel Sf. Grigorie aplică aici criteriul Sf. Pavel: „toate sunt îngăduite dar nu toate sunt de folos. Toate sunt îngăduite dar nu toate zidesc” (I Corinteni 10, 23).

Precumpănirea interesului Sf. Grigorie pentru latura spirituală a exegezei merge până într-acolo încât nici nu se sinchisește să discute chestiuni care pentru exegetul modern, nefericit moștenitor al utopiei iluministe a adevărului științific obiectiv obținut prin îngusta metodă critico-istorică, sunt obsedante. Astfel, dezordinea cronologică în care se găsesc actualmente dispuși psalmii este doar amintită (însoțită de afirmația că „Duhul Sfânt nu se sinchisește de cronologie”) deși Eusebiu de Cezareea încercase deja o largă explicare acesteia. Nu doar atât, dar ceea ce pentru exegeza critico-istorică, „orizontală” a teologilor „care nu au Duhul” e prilejul unui anost șantier arheologic, pentru Sf. Grigorie e prilej de elevație spirituală fiindcă „nu ordinea istorică în care sunt înșirați psalmii este ceea ce contează, ci felul cum se descrie procesul de desăvârșire morală, fiecare din datele și faptele amintite fiind socotite ca tot atâtea dovezi că ele se potrivesc în mod corespunzător cu o anumită etapă de creștere în virtute, rânduite în mod logic, atât cele dintâi cât și cele din urmă, după legea progresului duhovnicesc, iar nu după ordinea materială a faptelor, așa cum le întâlnim expuse în Psaltire”³⁹.

Această atitudine nu reprezintă un dispreț sau un dezinteres pentru materialitatea istorică a relatărilor biblice. Dimpotrivă, o bună exegeză spirituală nu poate face decât acela care e familiarizat în amănunt cu toate detaliile Scripturii. „Datele istoriei [biblice] sunt foarte cunoscute tuturor celor care studiază cele dumnezeiești în adâncul lor, iar nu în aspectele lor superficiale”⁴⁰. Distingem deci un interes al exegezei spre

³⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *idem*, XIV, *tr. cit.*, p. 189.

³⁸ *Idem*, *tr. cit.*, p. 190.

³⁹ *Idem*, *tr. cit.*, p. 191.

⁴⁰ *Ibidem*.

straturile de profunzime ale textului iar la aceste straturi nu putem accede printr-o exegeză care se ocupă doar de „aspectele superficiale“. Exegeza de adâncime a Sf. Grigorie e solidară cu spiritualitatea, iar straturile superficiale ale textului, înțelegând prin ele materialitatea sau trupul Scripturii, trimit dincolo de ele pe cel care caută virtutea. Exegeza istorică, legată de straturile superficiale este asemănată cu o petrecere pe pământ și cu o încercare de armonizare a contradicțiilor de aici, câtă vreme exegeza spirituală este un zbor spre cele cerești, și spre cele mai presus de ceruri. După ce a lămurit câteva chestiuni de ordin istoric, pregătindu-se să reia firul tâlcuirii spirituale, Sf. Grigorie scrie: „după ce am căutat să facem o apropiere între realitățile contradictorii, ca unii ce trăim sub cerul liber al naturii la umbra aripilor dumnezeiești, să ne întoarcem de pe pământ la soarta noastră cerească, să nu mai privim de acum înainte spre cele pământești, ci să ne legăm ființa de mărirea celor mai presus de ceruri“⁴¹. Așadar interesul pentru latura „materială“ a Scripturii este determinat doar de ajutorul pe care îl poate da aceasta la înțelegerea duhovnicească a cuvântului lui Dumnezeu.

Tâlcuirea Sf. Grigorie *La titlurile Psalmilor* este tocmai o invitație la o asemenea abordare vie, personală și, mai presus de toate, duhovnicească a Scripturii și dacă are de dat o lecție de exegeză ermeneuticii biblice contemporane, atunci aceasta ar fi tocmai fuziunea dintre teologie și exegeză, dintre lectura, tâlcuirea Scripturii și viața spirituală și progresul duhovnicesc. Și dacă este o cheie, în care nu poate fi citit acest tratat, dacă este o prismă, o dioptrie prin care nu poate fi privit fără a fi schimonosit în însuși mesajul lui atunci acestea sunt gândirea strict analitică, orizontală, lipsită de perspectiva nemărginirii spiritului ce se deschide în fiecare cuvânt și chiar literă a Scripturii prin Duhul și lipsa de interes pentru viața spirituală.

⁴¹ *Idem*, tr. cit., p. 195.

SIMBOLISMUL SPECIFIC AL CÂNTĂRII LITURGICE ORTODOXE

Pr. lect. dr. VASILE GRĂJDIAN

1. Simbolul liturgic

Caracterul simbolic este un aspect care se impune prin omniprezența sa în cadrul slujbelor bisericești, până la a se putea spune că „toate elementele slujbei sunt simbolice”¹.

Simbolul, ca noțiune, prezintă o mare complexitate a corelațiilor sale – cu *semnul*, *imaginea*, *alegoria* etc.² – și totodată o deosebită subtilitate a nuanțelor și sensurilor, apărând în moduri diferite atât în filosofie, științe, arte, ca și într-o folosință curentă mai comună³.

Etimologia și sensurile istorice⁴ ale simbolului își găsesec însă o „recapitulare” și o „plinire” desăvârșită în *simbolul liturgic creștin* (ortodox). Ca și simbolul religios în general – orice simbol religios *autentic* are de fapt și un oarecare caracter liturgic, implicând cuvântul, actul etc. – simbolul liturgic dezvăluie (epifanic) omului Dumnezeuirea, *unind* cele două realități, cerească și pământească – drept „punct de contact” între văzut și nevăzut⁵ – prilejuind *cunoașterea*, pe cât este cu putință, a celor dumnezeiești, dar mai ales mijlocind *împărtășirea* din acestea, după chipul rânduit, ontologic, de Însuși Dumnezeu.

„Funcția propriu-zisă a simbolului nu este de a preînchipui (ceea ce presupune lipsa celui «preînchipuit»), ci a **descoperi** și a se face **părtaș** cu cel descoperit [...] simbolul [...] vine de la grecescul *simvóllo*: «unesc», «țin la un loc». Spre deosebire de simpla preînchipuire, de simplul semn și chiar de *taină* în îngustarea ei scolastică, simbolul cuprinde două realități: empirică, cea «văzută» și spirituală, cea «nevăzută», care sunt unite – nu în chip logic («aceasta» înseamnă «aceasta»), nu prin asemănare («aceasta» preînchipuie «aceasta») și nici prin cauză–efect («aceasta» este cauza «acesteia») ci **epifanic** (de la grecescul *epifaneia* – descoperire). O realitate descoperă pe alta, dar – și aceasta este foarte important – descoperă numai în măsura în care însuși simbolul este părtaș realității spirituale și este capabil să o întrupeze [...] simbolul, prin esența sa, unește realități incommensurabile din care una rămâne raportată la alta – «absolut alta»”⁶. „Nici semnul, nici alegoria nu sunt deloc «epifanice». Din

¹ Constantin Andronikof, *Le sens de la Liturgie (La relation entre Dieu et l'homme)*, Paris, 1988, p. 54 (tr.n).

² Stephan Wisse, *Das Religiöse Symbol – Versuch einer Wesensdeutung*, Essen, 1963, pp. 29–39.

³ *Idem*, o.c., pp. 10–20.

⁴ *Idem*, o.c., pp. 3–9.

⁵ Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 205.

⁶ Alexandre Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărtășiei*, tr. de Boris Răduleanu, București (1992), p. 44 ș.u.

contra, un simbol, în spiritul Sfinților Părinți și după tradiția liturgică, conține în el prezența a ceea ce simbolizează. El îndeplinește o funcție de relevare a «sensului», și, în același timp, se constituie ca un receptacul expresiv al «prezenței».⁷

Încercând o aprofundare în continuare a naturii simbolului religios-liturgic, trebuie observat mai întâi „caracterul gnoseologic *antinomic* (s.n.)”⁸ al acestuia. Simbolul *dezvăluie*, dar nu *nimicește*, nu *acoperă*, nu *epuizează Taina* Dumnezeirii, în sensul în care „Dumnezeu s-a făcut [...] cunoscut, atât cât ne este cu putință să-l înțelegem.”⁹ „Ființa și natura lui, însă, este cu totul incomprehensibilă și incognoscibilă.”¹⁰

De asemenea, simbolul este o expresie a *legăturii*, sau chiar este *legătura* între două realități deosebite (chiar despărțite). Dar, dacă pe de o parte, legătura are sens doar între lucruri *deosebite*, pe de altă parte, ea este posibilă doar dacă există un „*ce(va)*” comun între cele două realități. Așadar, posibilitatea (ontologică) și necesitatea simbolului apare odată cu existența *deosebirii* (ce poate „cădea” până în *despărțire*), însă totodată, și într-un sens complementar, posibilitatea sa este determinată de *unitatea* originară a celor deosebite și de necesitatea refacerii, actualizării acestei unități în cazul ruperii ei. Fără *deosebire* simbolul nu are sens și utilitate, fără *unitate* el nu este cu putință. Distanța sau deosebirea nu trebuie să facă uitată unitatea, care este la bază¹¹.

Astfel, *simbolul dezvăluie unitatea în cadrul deosebirii* iar la nivelul *persoanelor*, caracteristic liturgicului, această unitate este dezvăluită ca și *comuniune* – care presupune și ea ca o dimensiune a ontologiei sale *deosebirea* persoanelor (liturgice).

În general manifestarea „simbolică” a omului se săvârșește totdeauna într-o relație interpersonală, deoarece fără *receptarea* manifestării, aceasta nu capătă sens, înțeles, *existență* în duhul cuiva; chiar auto-cunoașterea, cunoașterea de sine însuși, se poate spune că are *legătură* cu manifestarea proprie văzută și cu obiectivarea prin ceilalți.

Raportul autentic între comuniune (unitate) și deosebire (nu despărțire) își are modelul desăvârșit, dumnezeiesc, în Sfânta Treime, unde regăsim și celelalte antinomii (taină-descoperire etc.) caracteristice simbolului liturgic creștin ca și altor aspecte ale realității liturgice – cele dumnezeiești, desigur, înțelegându-le atât cât este cu putință minții omenești.

Din veșnicie, Fiul este – putând fi și numit ca atare – *Simbolul* desăvârșit al lui Dumnezeu Tatăl¹², asemănător felului în care Sf. Apostol Pavel Îl numește pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos „*icoana* (chipul) lui Dumnezeu celui nevăzut” (Coloseni 1, 15)¹³ – *icoana* încadrându-se în *intenția simbolică* generală a Bisericii¹⁴.

⁷ Paul Evdokimov, *L'art de l'icône – Théologie de la beauté*, Paris, 1972, p. 143 ș.u. (tr.n.).

⁸ Dumitru Stăniloae, „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei”, în *Studii Teologice*, seria I, IX (1957), nr. 7–8, p. 441.

⁹ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trd. de Dumitru Fecioru, ed. III, București, 1993, p. 15 (PG 94, 790–792).

¹⁰ *Idem*, o.c., p. 19 (PG 94, 797).

¹¹ Gennade Limouris, *Le sens et l'esprit de la liturgie d'après Saint Symeon de Thessalonique (1416/17–1429)*, în vol. „La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode – liturgie et théologie” (Conférences Saint Serge, XXVIII-e semaine d'études liturgiques, Paris, 1981), Roma, 1982, p. 138.

¹² Stephan Wisse, o.c., p. 46.

¹³ Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfințelor icoane – Cele trei tratate împotriva iconoclaștilor*, trad. și stud. introd. de D. Fecioru, București, 1937 (PG 94, 1232–1420), p. XXXII ș.u. (prezentare rezumativă în stud. introd.).

¹⁴ Ene Braniște, *Liturgica generală, – cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ed. II, București, 1993, pp. 446–450.

Fiul este simbolul desăvârșit pentru că este desăvârșit acel simbol care „acoperă” cu totul Realitatea simbolizată, *semnificantul* fiind întru totul asemenea cu *semnificatul*, rămânând totuși deosebit de acesta. Simbolul desăvârșit al lui Dumnezeu este El însuși Dumnezeu în ipostas distinct, Cuvântul lui Dumnezeu fiind „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat [...] Cel de o ființă cu Tatăl” (din Simbolul Crediței)¹⁵. „Cuvântul lui Dumnezeu, prin faptul că există prin el însuși, se deosebește de acela de la care are existența; dar prin faptul că arată în el însuși pe acelea care se văd la Dumnezeu, este identic cu el în ce privește natura. Căci după cum se vede desăvârșire în toate la Tatăl, tot astfel se vede și la Cuvântul născut din el”¹⁶.

Dar „descoperirea simbolică” intratreimică a Tatălui în Fiul născut din veșnicie nu poate fi separată de relația cu Sfântul Duh. Unimea Treimii înseamnă existența din veac și a celei de a treia Persoane dumnezeiești, prin purcederea de la Tatăl „odată” cu nașterea Fiului. Prototipul divin al simbolului este complet odată cu prezența Duhului Sfânt.

Astfel, simbolul desăvârșit care este Cuvântul lui Dumnezeu împreună cu (sau „întru”) Duhul Sfânt – ce „se odihnește în Fiul și îl face cunoscut [...] [sau] îl însoțește [...] [astfel încât] niciodată Cuvântul n-a lipsit Tatălui, nici Duhul Cuvântului”¹⁷ – indică pe de o parte dimensiunea *duhovnicească* (pneumatică), iar pe de altă parte, pe cea (inter)personală a oricărui simbol. Simbolul dezvăluie în Duh *cuiva* ceva sau – și aceasta este mult mai important pentru om ca *persoană* liturgică și pentru comuniunea la care el este chemat – pe *cineva*.

În cadrul Creației, caracteristica sau dimensiunea simbolică se extinde, putându-se vorbi despre o „înțelegere simbolică a lumii [...], străluminată de slava prototipurilor ei dumnezeiești”¹⁸, iar în acest sens liturgismul ortodox păstrează în simbolismul său specific un caracter *cosmic și antropologic*¹⁹.

Omul, făcut „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu (Facere 1, 26), dezvăluie deja prin aceasta o condiție simbolică, cu implicația sau „aplicația” simbolic-liturgică corespunzătoare, la fel ca și actul facerii omului din țărână și insuflare dumnezeiască (Facere 2, 7), în care o parte *văzută* (manifestată ca și trup material, dar și ca act și cuvânt), este legată de o parte *nevăzută*, sufletul, pe care în această relație o și descoperă – și în care, la rândul său, se dezvăluie, în duh – la fel ca și celelalte înțelesuri ale celor văzute și nevăzute.

Dar mai ales în Întruparea Mântuitorului această condiție simbolică a ființei umane capătă o dimensiune cu totul deosebită, legată de ansamblul manifestării dumnezeiești în Iconomia Mântuirii, unde Însuși „Dumnezeu, care a zis: «Strălucească, din întuneric, lumina» – El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos” (II Corinteni 4, 6), Cel întrupat.

Ruperea comuniunii cu Dumnezeu, prin căderea omului, fusese cea care a redus și „vederea” simbolică (cu deschidere transcendentă) a celor dumnezeiești la

¹⁵ *Liturghier*, București, 1956, p. 142 (cf. Ioannes Karmires, *Ta dogmatika kai symbolika mnemeia tes orthodoxou katholikes ekklesia*, Tom. I-II, ed. II, Atena, 1960 – reprod. Graz, 1968, p. 130).

¹⁶ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*..., p. 22 (PG 94, 804).

¹⁷ *Idem*, o.c., p. 23 (PG 94, 805).

¹⁸ Dumitru Stăniloae, o.c., p. 452.

¹⁹ Gennade Limouris, o.c., p. 134 ș.u.

imanentismul pământesc al pseudo-simbolismului idolatriei²⁰. În *simbolul creștin*, ca urmare a Întropării Cuvântului, s-a putut înfăptui *întoarcerea* sensului negativ al *deosebirii* – cel înspre despărțirea definitivă, absolută (diavállo), apărută ca posibilitate odată cu libertatea acordată ființelor raționale – înapoi înspre *sensul pozitiv* al bogăției varietății și deosebirii creaturale, adică spre *unitatea* acesteia întru „Izvorul” de viață dătător care este Dumnezeu – Cel ce a dat viață tuturor la Facere și a Cărui grijă (Pronia dumnezeiască) le menține în existență (Psalmi 103, 28–31).

Astfel, *Întroparea* a restabilit ordinea simbolică originală a relației omului și a lumii cu Dumnezeu. Cele create, și mai ales omul, au devenit iarăși capabile ca în ele să se descopere – în mod vădit, ca să spunem așa, chiar cu riscul nuanței pleonastice – Dumnezeirea. Iar prin Propovăduirea și Faptele Sale Mântuitorul a *înstituit*, într-un înțeles larg al termenului, *iconomia liturgică a simboalelor* Bisericii, ca și mijloace de actualizare a Mântuirii. În felul acesta se poate vorbi despre o relație între *Revelație* și *simbol*²¹ și despre o relativă „lipsă de libertate” a omului (în sensul arbitrarului și subiectivului) în alegerea simbolului²² – în cazul celui religios și liturgic existând și (sau mai ales) o determinarea dumnezeiască. Cu această rezervă și în aceste condiții se poate spune că „toate elementele slujbei (slujbelor bisericești – n.n.) sunt simbolice”²³.

*

Iar în „celebrarea liturgică (ce) este un întreg (une totalité) simbolic, ale cărui elemente sunt toate [...] în interdependență”²⁴, cântarea (muzica) bisericească va avea și ea, în mod inevitabil, un caracter simbolic.

2. Specificul simbolic al cântării liturgice ortodoxe

Caracterul simbolic al cântării liturgice ortodoxe prezintă un anumit *specific*, ce este dezvăluit atât în numeroase momente din slujbele Bisericii, ca și în multe fragmente din scrierile Sfinților Părinți care vorbesc despre cântare în mod direct, sau de alte fragmente patristice, al căror sens teologic mai general poate fi asociat sau aplicat foarte ușor cazului particular al cântării.

a) „Cântare îngerească”

În cadrul Sfintei Liturghii cuvintele Heruvicului ne indică foarte direct o primă trimitere simbolică: „noi, care pe heruvimi [...] *închipuim* (s.n.)”²⁵. „Noi” înseamnă soborul liturghisitorilor, al preoților ce rostesc această rugăciune și al cântăreților ce o cântă, adică cei care, după cum spun mai departe cuvintele cântării, „Făcătoarei de

²⁰ Dumitru Stăniloae, *o.c.*, p. 431 și u.

²¹ Stephan Wisse, *o.c.*, p. 161.

²² *Idem*, *o.c.*, p. 137.

²³ Constantin Andronikof, *o.c.*, p. 54 (tr.n.).

²⁴ Claude Duchesneau, Michel Veuthey, *Musique et liturgie (Le document Universa Laus)*, Paris, 1988, p. 25 (tr.n.).

²⁵ *Liturghier....*, p. 133.

viață Treimi întreit sfântă *cântare aducem* (s.n.)²⁶. Așadar, însuși *actul cântării liturgice*, considerat oarecum în sine, se descoperă ca având valențe simbolice, în sensul în care cei care cântă *închipuie* corurile îngerești, între *chip* (icoană) și *simbol* existând o legătură bine definită în teologia ortodoxă²⁷.

Însă *închipuirea*, prin însuși faptul cântării liturgice, a *îngerilor* ce „nevăzut slujesc”²⁸, nu este decât o treaptă intermediară în simbolismul liturgic al cântării. Scopul ultim, absolut, al slujbei, și deci și al cântării sale, nu este doar simbolizarea (închipuirea) stării îngerești în sine, ci mult mai mult. Această apropiere și chiar părtășie cu cetele îngerești are în vedere de fapt apropierea de comuniunea, atât cât este cu putință omului și în general ființelor create, cu Dumnezeu cel în Treime. În acest sens cuvintele Heruvicului spun foarte limpede că „noi care pe Heruvimi închipuim [...] Făcătoarei de viață Treimi întreit sfântă *cântare aducem* [...] *ca pe Împăratul tuturor să-L primim* (s.n.)”²⁹.

Sf. Vasile cel Mare spune și el că „psalmul este lucrul îngerilor”³⁰, iar cei care-l cântă se împărtășesc de toate bunurile duhovnicești de care au parte și îngerii: dragostea, exactitatea dreptății, sfințenia castității, desăvârșirea înțelepciunii și toate celelalte³¹. Totodată însă, în același loc, amintește că „psalmul creează tristețea cea după Dumnezeu, [...] pentru că în Cartea Psalmilor profetul, inspirat de Duhul, a arătat harul cel de sus care răsună în psaltire.”³² Iarăși se vede exprimat clar faptul că scopul ultim, apropierea de cele dumnezeiești, este dincolo de psalm, de cântare (fie și „îngerească”) – acolo de unde și cântarea însăși se împărtășește în ființa sa, la fel ca și puterile îngerești.

Și aceasta pentru că și îngerii, pe care îi închipuim în apropierea noastră de cele dumnezeiești, ca și puterile slujitoare „există prin voia Tatălui, au fost aduse la existență prin lucrarea Fiului și s-au desăvârșit prin prezența Duhului [...]. Puterile îngerești nu sunt prin firea lor sfinte [...] [ci] li s-a dat sfințenia de la Duhul.”³³

b) „Viețuire cerească” – aspectul eshatologic în cântarea liturgică

Închipuirea (simbolică) în cântare a puterilor îngerești are și alte semnificații. Părtășia la „lucrul îngerilor” înseamnă oarecum și părtășie la „viețuirea (lor) cerească”,

²⁶ *Ibid.*, loc. cit.

²⁷ Dumitru Stăniloae, *o.c.*, („Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei”, în *Studii Teologice*, seria II, IX-1957, nr. 7-8, pp. 427-452).

²⁸ *Liturghier...*, p. 274 (*Heruvicul* de la Liturgia Darurilor mai înainte sfințite).

²⁹ *Idem*, *o.c.*, p. 133.

³⁰ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi (Ps. I)*, în „Scrieri”, Partea întâi, trad. de Dumitru Fecioru, seria „Părinți și Scriitori Bisericești”, nr. 17, 1986, p. 184 (PG 29, 213). Este adevărat că în locul citat Sf. Vasile cel Mare vorbește despre *psalm*, însă ceea ce spune referitor la acesta se poate extinde ușor la întreaga cântare liturgică a Bisericii, deoarece chiar dacă la vremea sa psalmii erau încă tipul cel mai uzitat de cântare, imnele mai noi și-au făcut treptat loc între aceștia, totodată împărtășindu-se, așa zicând, din condiția lor. De fapt, o nuanță a acestei stări originare se regăsește chiar și până astăzi în numirea generică dată cântării ortodoxe, de „cântare *psaltică*”.

³¹ *Ibid.*, loc. cit. (PG 29, 212 ș.u.).

³² *Ibid.* (PG 29, 213).

³³ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în „Scrieri”, Partea a treia, trad. de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, seria „Părinți și Scriitori Bisericești”, nr. 12, București, 1988, p. 52 ș.u. (PG 32, 136 ș.u.).

pentru că, după cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, referindu-se la cântarea Trisaghionului, „Doxologia sfințitoare întreit sfântă, cântată neîncetat de sfinții îngeri, înseamnă în general deopotrivă viață, purtare și împreună cântare a dumnezeieștii doxologii, care se va înfăptui în veacul viitor între puterile cerești și pământești, trupul oamenilor devenind nemuritor prin înviere și ne mai îngreunând sufletul cu stricăciunea sa și nici îngreunându-se, ci prin schimbarea întru nestricăciune luând putere și capacitate să primească prezența lui Dumnezeu.”³⁴

Cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul vorbesc deslușit despre un simbolism *eshatologic* al cântării liturgice, deoarece în general „înțelegerea simbolică a lumii e o anticipare a lumii viitoare (s.n.), străluminată de slava prototipurilor dumnezeiești. Acestea s-au văzut în paradisul primordial, dar se vor vedea și mai clar în paradisul de dincolo. Arta care caută să facă străvezii prototipurile lucrurilor, sau frumusețea culminantă și forma desăvârșită a lucrurilor văzute, este purtată astfel de o nostalgie a paradisului”³⁵.

Aspectul eshatologic al cântării apare foarte pregnant conturat și prin prezența (cu caracter liturgic a) acesteia în multe locuri din apocalipsă (Apocalipsa 5, 9; 14, 2 ș.u.; 15, 3 ș.u.).

Oricum, chiar la modul mai comun, unul din sensurile originare ale cântării, acela de „rostire sărbătorească (/solemnă/ceremonială)”³⁶, sugerează deja ceva despre depășirea prin cântarea (liturgică) a unei condiții „prozaice”, pentru că *sărbătoarea* – în legătură cu caracterul „sărbătorec” al rostirii cântate – a devenit în creștinism simbol al părtășiei la Împărăția cerurilor³⁷.

c) „Cu o gură și o inimă a slăvi și a cânta”

Experierea viețuirii cerești (eshatologice) în cântarea bisericească înseamnă totodată și experierea *iubirii dumnezeiești*. „Cântatul psalmilor aduce, deci, cel mai mare bun: dragostea” spune Sf. Vasile cel Mare³⁸ și lucrul acesta se poate extinde în mod firesc la întreaga cântare bisericească, al cărei model primar au fost psalmii.

Dragostea însă realizează întru dragoste și „unirea credinței”³⁹. Un îndemn liturgic adresat credincioșilor înainte de rostirea Simbolului Credinței la Sfânta Liturghie dezvăluie această legătură între iubire și credință (mărturisirea credinței): „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim” („Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul

³⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. rom. de Dumitru Stăniloae (sub titlul *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*), în *Revista Teologică*, 1944, nr. 7–8 (partea a doua), p. 351 (PG 91, 709).
³⁵ Dumitru Stăniloae, o.c., p. 452.

³⁶ „Mit feierliche (sărbătorească – s.n.) stimme vortragen”, cf. *Brockhaus Enzyklopädie*, ed. XIX, 20. Band, Mannheim, 1993, p. 310; cf. și Ewald Jammers, *Musik in Byzanz, im päpstlichen Rom und im Frankreich (Der Choral als Musik der Textausssprache)*, Heidelberg, 1962, p. 323: „feierliche Aussprache des Textes”.

³⁷ Despre sensul *sărbătorii* în creștinism, acela de simbol și părtășie la Împărăția cerurilor, v. Alexandre Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, ed. III, New York, 1986, p. 180; cf. și Elie Melia, *Le monolithisme de la liturgie orthodoxe*, în vol. „La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode – liturgie et théologie” (Conférences Saint-Serge, XXVIII-e semaine d’études liturgiques, Paris, 1981), Roma, 1982, p. 154.

³⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi (Ps. I)...*, p. 184 (PG 29, 212).

³⁹ *Liturghier...*, p. 156.

Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită⁴⁰, după cum răspund credincioșii⁴¹. În acest context „cântatul împreună este ca un lanț care duce la unire; unește poporul într-un singur cor.”⁴² „Cântatul împreună” (din citatul precedent) se referă la faptul *cântării în comun în cadrul liturgic*, unde cântarea, mai ales în această formă, este expresia sau *simbolul unității* întru dreapta credință a creștinilor (dincolo de faptul că este și un *mijloc* de întărire a acestei unități)⁴³.

Unitatea credincioșilor este exprimată în cântarea liturgică și prin folosirea cu predilecție a pluralului persoanei întâia: „*Noi*, care pe Heruvimi [...]”, după cum am văzut mai înainte în cântarea Heruvicului⁴⁴, și se mai pot da multe alte exemple. Subiectul liturgic nu este un *eu*, ci un *noi*, cuprinzând „și *eul-noi* al îngerilor și al sfinților trecuți din această viață, ba în oarecare măsură chiar al tuturor celor decedați întru credință, mai ales al celor apropiați nouă.”⁴⁵

În felul acesta, unitatea întru cântarea liturgică se extinde, între altele, și la puterile cerești „care împreună cu noi nevăzut slujesc”⁴⁶, Sf. Maxim Mărturisitorul vorbind, după cum am văzut, despre o „împreună cântare a dumnezeieștii doxologii, care se va înfăptui în veacul viitor între puterile cerești și pământești”⁴⁷ și care se înfăptuiește deja, sacramental, în slujba bisericească.

De aceea, îndemnul Sfântului Vasile cel Mare de a cânta Domnului „*într-un glas* (s.n.), într-o suflare și în unirea prin dragoste”⁴⁸ îl regăsim, spre exemplu, și în ecfonisul liturgic: „Și ne dă nouă, cu o gură și o inimă a slăvi și a cânta prea cinstitul și de mare cuviință numele Tău [...]”⁴⁹.

La nivelul unui simbolism mai tehnic (muzical), în special cântarea omofonă, *pe o singură voce*, pare să fie mai adecvată întrupării unității în Biserică a credincioșilor, fiind, într-un fel, o „întrupare sonoră a comunității” eclesiale⁵⁰.

Și poate fi foarte interesant, în acest context, punctul de vedere al unor teologi dintr-o Biserică (Biserica Romano-Catolică) ce a făcut totuși din plin, în cursul istoriei sale și până în prezent, și experiența cântării armonice-polifonice: „Cântatul la unison este mult mai bogat în sens decât s-ar putea imagina. Indivizi (diferiți) se adună și cântă împreună o melodie. Sunt bărbați, femei, copii, tineri, bătrâni [...], oameni dintr-un mediu mai modest sau mai înstăriți [...], o întreagă varietate de profesii, de istorii personale, de situații familiale [...]. Fiecare are vocea sa caracteristică, timbrul său [...]. Dar, în pofida acestei diversități, nu este decât o melodie, nu este decât un singur sunet.

⁴⁰ *Idem*, o.c., p. 140 ș.u.

⁴¹ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi (Ps. I)...*, p. 184 (PG 29, 212).

⁴² V. Dumitru Stăniloae, „Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității în dreapta credință”, în *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 1, pp. 58–72.

⁴³ *Liturgier...*, p. 133.

⁴⁴ Dumitru Stăniloae, „Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității în dreapta credință...”, p. 71.

⁴⁵ *Liturgier...*, p. 274.

⁴⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, o.c., p. 351 (PG 91, 709).

⁴⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi (Ps. XXXII)...*, p. 249 (PG 29, 329).

⁴⁸ *Liturgier...*, p. 154.

⁴⁹ Thrasylbulos G. Georgiades, *Sakral und Profan in der Musik* (1960), în vol. „Kleine Schriften” (Münchener Veröffentlichungen zur Musikgeschichte, Band 26), Tutzing, 1977, p. 99: „tönende Verkörperung der Gemeinschaft” (tr.n.).

Cântarea la unison este singura manifestare umană prin care indivizi adunați la un loc pot reuși să constituie un obiect sensibil unic. Se poate să-și dea mâna pentru a forma un lanț: rezultatul este că, în planul sensibil al vizualului, indivizii nu s-au „topit” într-unul singur. Se poate vorbi împreună, se poate chiar organiza vorbirea comună: rămâne (mereu) că fiecare vorbește în registrul său și există atâtea registre câți participanți. Cântatul la unison, din contra, permite să se ajungă la realizarea unei entități care topește aportul fiecărei individualități într-o comună și unică manifestare sonoră.

Se înțelege atunci importanța *simbolică* (s.n.) și chiar teologică (théologique) pe care o poate avea cântarea la unison într-o slujbă care are tocmai scopul ca ansamblul celor care participă la ea să devină un singur și același trup; trupul tainic (mystique) al lui Hristos⁵⁰.

Într-o scurtă concluzie de ansamblu se poate spune că aspectul simbolic al cântării liturgice contribuie și el, într-o măsură însemnată și alături de celelalte elemente ale slujbelor, la împlinirea rosturilor mântuitoare pe care însuși Dumnezeu le-a rânduit Bisericii Sale.

⁵⁰ Cf. Claude Duchesneau, Michel Veuthey, *o.c.*, p. 154 ș.u. (tr.n.).

CONVERTIREA ÎN TEOLOGIA NEOPATRISTICĂ CONTEMPORANĂ

DELIA NAN

Cuviosul Siluan și pocăința.

Uncori se întâmplă ca o mare și autentică personalitate să provoace un entuziasm neașteptat și să influențeze gândirea și viața multora doar după moartea sa. Este cazul cuviosului Siluan Athonitul care a devenit cunoscut în lumea întreagă la 14 ani după ce se stinsese din viață, odată cu publicarea cărții „Starețul Siluan. Viață – Învățătură – Scrieri” a fostului său ucenic și fiu duhovnicesc arhimandritul Sofronie.

Numit și „cel mai autentic monah al secolului XX”, Siluan a trăit în cea mai desăvârșită modestie și smerenie o viață monahală banală și lineară în aparența sa. Părinții și frații propriei sale chinovii athonite nu l-au cunoscut decât așa: ca un simplu monah aproape analfabet.

Cel care avea să fie recunoscut în 1988 de către Biserica Ortodoxă ca un adevărat „dascăl profetic și apostolic” s-a născut în 1866 într-o familie simplă și numeroasă de țărani ruși, având alături de el exemplul viu al unui tată deosebit de credincios și plin de blândă înțelepciune în fața vieții. Autentică figură reprezentativă a țăranului rus care îndură suferință și umilințele sociale cu o neclintită credință în Dumnezeu, acest tată a rămas în amintirea fiului său ca o pildă de blândețe și echilibru sufletesc.

La patru ani Siluan – pe atunci numele său era Semion – își propunea: „Când voi fi mare, voi căuta pe Dumnezeu în tot pământul!”¹. Mai târziu, când a aflat de sfinții ruși și de minunile săvârșite de ei, a gândit: „Dacă există sfinți, înseamnă că Dumnezeu este cu noi și n-am nevoie să străbat tot pământul să-L găsec”².

Foarte tânăr, la vârsta de nouăsprezece ani, simte atracție pentru viața monahală și îi cere permisiunea tatălui său să se retragă, dar acesta îl refuză, sfătuindu-l să-și satisfacă mai întâi stagiul militar.

În puține luni, zelul său duhovnicesc se stinge. Intră în vârtejul unei vieți pline de ispite, mănâncă și bea fără măsură, convinge o fată din sat să aibă relații intime cu el și chiar devine agresiv, lovind pe unul dintre camarazii săi.

Se obișnuiește cu viața aceasta plină de excese, până într-o noapte când visează că un șarpe îi pătrunde în trup, strecurându-i-se în gură. Cutremurat de dezgust se trezește și aude clar glasul Maicii Domnului: „Ai înghițit un șarpe în somn și ți-e scârbă. Tot așa, nici mie nu-mi place ceea ce faci tu acum”³.

¹ Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, Sibiu, Editura Deisis, 1997, p. 8.

² *Idem*, o.c., p. 8.

³ *Idem*, o.c., p. 9.

În Semion se naște acum un sentiment acut al păcatului și o profundă nevoie de pocăință. Se roagă mult lui Dumnezeu să-l ajute să intre în viața monahală pentru a-și împlini dorința sa de pocăință. După ce își satisface stagiul militar, în toamna anului 1892, în vârstă de douăzeci și șase de ani, pleacă la muntele Athos la marea mănăstire rusească a sfântului Pantelimon. Aici va rămâne vreme de patruzeci și șase de ani, până la sfârșitul vieții sale. Acum începe un lung proces de zidire și desăvârșire interioară.

După o primă spovedanie făcută din toată inima, ușurat, fratele Semion se simte din nou asaltat de dorințe trupești. Realizează speriat că doar sfințenia locului nu este o pavăză împotriva nenumăratelor ispite proprii și își dă seama că neîncetat trebuie să se cufunde în pocăință. Peste zi lucrează mult, 8 muncă fizică istovitoare, iar noaptea se roagă, reducându-și orele de somn. La sfatul duhovnicului începe să practice rugăciunea lui Iisus, rugăciune care îi intră în inimă la numai trei săptămâni de la momentul inițial. Un dar deosebit de rar după un atât de scurt timp, lucru care însă îl expune asaltului unui gând pătimas, perfid și subtil: acela al mândriei, gândul îi sugera că este sfânt, că este desăvârșit. Demonii încep chiar să i se arate, chinându-l cu vorbele lor care odată îl proclamau sfânt, altădată îl osândeau. Aceste atacuri îl obosesc și îl aduc în pragul disperării.

Într-o seară, simte că Dumnezeu îl părăsește și cu sufletul întristat se duce la vecernie. Abia apucă să rostească „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!” că în dreapta ușilor împărătești, în locul icoanei Mântuitorului, îl vede aievea pe Hristos cel viu și ființa sa este umplută de lumină harului Duhului Sfânt. Această arătare este evenimentul cel mai important din viața lui Semion, în curând monahul Siluan. Asemănat ulterior cu Sf. Simeon Noul Teolog, Siluan este învrednicit cu vederea lui Dumnezeu după o perioadă foarte intensă de pocăință, simțind efectiv iertarea păcatelor în prezența harului lui Dumnezeu. La fel ca Sf. Simeon, Siluan primește acest dar chiar de la începutul drumului său de nevoință, lucru deosebit de rar. Cei care L-au văzut atât de curând pe Dumnezeu vor suferi incomparabil mai mult când harul Acestuia îi va părăsi, căci ei știu ceea ce pierd.

După zilele de intensă bucurie care au urmat arătărilor lui Hristos, lucrarea sa perceptibilă începe să slăbească. Un părinte căruia îi cere sfatul și care este uimit de această timpurie vedere divină, exclamă: „Dacă acum ești așa cum ești, ce vei fi la bătrânețe?” Aceste cuvinte au efect nefast, dând prilejul demonului mândriei să reapară înviorat și harului să se retragă.

Monahul Siluan are acum în fața lui o perioadă de cincisprezece ani, în care harul îl va cerceta frecvent, dar îl va și părăsi, lăsându-l pradă atacurilor diavolești. Gândurile pătimase nu fuseseră încă învinse, prihănind rugăciunea. Siluan purcede la o asceză deosebit de aspră. Noaptea nu se mai întinde în pat, ci doarme sezând pe un scăunel aproximativ 15–20 minute odată și o oră și jumătate pe noapte. Ziua muncește foarte mult, fiind econom al mănăstirii și supraveghind două sute de lucrători. În tot acest timp el se roagă neîncetat, chiar pentru acei lucrători ce duceau un trai atât de greu.

Întrebat dacă contactele cu oamenii nu dăunează liniștii interioare a monahului, el răspunde că se poate ruga mai bine acum econom fiind, decât s-a rugat în sihăstria mănăstirii, căci: „Dacă sufletul iubește pe oameni și îi este milă de ei, atunci rugăciunea nu încetează”⁴.

⁴ *Idem, o.c., p. 17.*

Continuă să se roage și noaptea, în singurătate. Cu toate acestea lumina harului îl părăsea adeseori, iar demonii îl vizitau des. După cincisprezece ani de chinuri, într-o noapte cade pradă unei disperări adânci. Ridicându-se pentru a se închina la icoane, vede chilia plină cu demoni ce așteptau să li se închine. Se așează din nou și se roagă: „Doamne vezi că demonii mă împiedică să mă rog cu inima curată. Învață-mă ce să fac ca să se depărteze de la mine“. Atunci aude în inimă glasul Domnului: „Sufletele celor mândri suferă de-a pururea din partea demonilor“. Siluan continuă: „Doamne, Tu ești milostiv, sufletul meu o știe. Spune-mi ce să fac ca sufletul meu să se facă smerit“. Din nou Domnul îi răspunde în inima sa: „Ține mintea ta în iad și nu deznădăjdui“⁵.

Considerat ultimul mesaj adresat de Hristos omenirii, această frază este greu de înțeles și periculos de practicat pentru cei lipsiți de experiență. Siluan înțelege acum că mândria este cauza pierderii harului, iar sensul ascezei este dobândirea smereniei. Viața creștinului nu poate fi alta decât viața lui Hristos pe pământ. Ea presupune ispitirile, patimile, crucea, dar și pogorârea la iad, fără de care nimeni nu poate ajunge la înviere și înălțare.

Există astfel, două feluri de smerenie: o smerenie ascetică, a omului, generată de conștiința propriilor păcate și o smerenie a lui Hristos, modul de existență al Fiului în sânul Sfintei Treimi, descoperit în iconomia kenozei, pogorării și ascultării sale mântuitoare pentru noi până la iad. Cea dintâi trebuie să se transforme în cea de a doua.

Ca să lupte împotriva ispitelor înălțării creștinul trebuie să coboare cât mai jos, până la iad, socotindu-se vrednic de chinurile veșnice și osândindu-se pe sine, dar nădăjduind în mila și iubirea nemărginită a lui Dumnezeu, Care cuprinde totul, inclusiv iadul. La fiecare asalt al mândriei sau al oricărei alte patimi sufletul se aruncă în întunericul veșnic, socotindu-se pe sine vrednic doar de osânda veșnică și atunci vrăjmașul se depărtează, neputându-l urma, iar el se poate întoarce la Dumnezeu, rugându-se cu mintea curată.

Siluan continuă să lupte în nevoie pentru a dobândi smerenia lui Hristos. Harul nu-l mai părăsește și, după mulți ani, sufletul primește puterea de a izgoni gândurile pătimase. În sufletul său crește recunoștința față de Dumnezeu și milostivirea sa, precum și compasiunea pentru toți oamenii și întreaga creație. El se roagă cu ardoare pentru toți oamenii, fără deosebire, chiar și pentru vrăjmași. Unui pustnic ce i-a spus odată: „Dumnezeu va pedepsi pe toți ateii și ereticii“, Siluan i-a răspuns: „Bine. Dar spune-mi, te rog, dacă vei fi în rai și de acolo vei vedea cum arde cineva în focul iadului, vei mai avea pace?“ „Ce să-i faci? E păcatul lor“ a răspuns pustnicul. La care Siluan a mai spus: „Iubirea nu poate suferi aceasta. Trebuie să ne rugăm pentru toți oamenii“⁶.

Când arhimandritul Sofronie îl cunoaște, Siluan se află în epoca sa de deplină maturitate duhovnicească. Nu contrazice și nu judecă pe nimeni. Când nu este înțeles, tace. Și, cel mai important, vorbea numai ce-i dădea Duhul Sfânt. În discuțiile sale cu Sofronie, Siluan sublinia importanța rugăciunii neîncetate și a smereniei pentru debândirea Duhului Sfânt. Pentru a se putea uni cu Dumnezeu omul trebuie să renunțe la egoismul său adamic, la voia proprie, la conceptele sale, la imaginația sa, care îl

⁵ *Idem, o.c., p. 18.*

⁶ *Idem, o.c., pp. 28–29.*

pot amăgi în mod demonic. Duhul Sfânt vine acolo unde întâlnește ascultarea și smerenia lui Hristos. Iar întâlnirea cu el nu poate naște în suflet altceva decât umilință, smerenie și iubire de vrăjmași.

„Slavă Domnului că ne-a dat pocăința, iar prin pocăință toți se vor mântui, fără excepție”⁷, scrie Siluan în însemnările sale. Pocăința ne așează pe calea nouă a iubirii de Dumnezeu. La iubirea de Dumnezeu se ajunge numai prin smerenie, numită de Sofronie „iadul pocăinței”, iar la iubirea de aproapele se ajunge prin iubirea vrăjmașilor, numită „iadul iubirii”. Aproximarea de Lumina lui Hristos scoate în evidență întunericul și păcătoșenia noastră. Această suferință ne face să ne rugăm mai intens către Dumnezeu. Prin acest „iad al pocăinței” ne putem face asemenea lui Hristos Cel ce coboară în „iadul iubirii”.

În timpul scurtei sale suferințe finale, Siluan a fost întrebat de către Sofronie dacă va muri, iar acesta a răspuns: „N-am atins încă smerenia”⁸.

Deși având parte de o faimă postumă mondială și de o influență benefică asupra spiritualității contemporane, Siluan a trăit într-o liniște discretă și o smerenie autentică până la sfârșit. Viața sa este cuprinsă în arhivele mănăstirii athonite astfel: „Părintele Siluan, schimonah. Numele civil: Semion Ivanovici Antonov, țăran din gubernia Tambov, districtul Lebedinsk, satul Șovsk. Născut în 1866. Sosit la Sfântul Munte în 1892. A îndeplinit următoarele ascultări: la moară, la Kalamareia, la vechiul Russikon și la economat. Decedat la 11/24 septembrie 1938”⁹.

Starețul Sofronie – căutarea Luminii.

Ucenic și fiu duhovnicesc al cuviosului Siluan, pe care l-a făcut cunoscut lumii întregi prin scrierile sale, părintele Sofronie și-a început itinerariul spiritual tot în Rusia. Acest itinerariu a fost mai complicat decât al părintelui său duhovnicesc, deoarece Sofronie a dorit mult timp să se dedice picturii, absolvind Școala Națională de Arte Frumoase din Moscova și apoi stabilindu-se la Paris, unde își expune o parte din pânze. Experimentele artei moderne nu îi oferă prea multe satisfacții, astfel că se orientează spre căutarea spirituală. Vreme de aproximativ șapte ani este adeptul meditației yoghine, perioadă pe care o va regreta amarnic mai târziu, văzând-o ca pe o apostazie. La vârsta de 28 de ani își începe studiile teologice, dar peste un an le abandonează plecând la Athos, unde intră în viața monahală.

Când a izbucnit primul război mondial Sofronie avea optsprezece ani. Tragedia războiului trezește în sufletul adolescentului problema veșniciei. Gândul la posibila sa dispariție de pe pământ îl face să se gândească la neant. Moartea o concepe ca pe o scufundare în întunericul uitării a tot ceea ce există, inclusiv a Creatorului, căci și El murea cu fiecare dintre oameni. Această stare numită de el „aducerea aminte de moarte”, în care trebuia să recunoască faptul că este condamnat la moarte, este pentru el un chin de nesuportat.

⁷ *Idem, o.c., p. 109.*

⁸ *Idem, o.c., p. 34.*

⁹ *Idem, o.c., p. 8.*

Măcinat de această problemă, se îndreaptă către filosofii orientale. Mai târziu avea să afle, citind din *Părinții Bisericii*, că aducerea aminte de moarte este o stare deosebită a duhului nostru prin care acesta este scos din atracția celor pământești. Această experiență pregătește duhul credinciosului spre o mai reală primire a Revelației creștine, spre o teologie la baza căreia se află experiența unei alte existențe.

Pe când rătăcea sub influența cărților mistice hinduse, se vedea uneori pe el însuși ca un fel de divinitate care nu are nevoie de un alt Dumnezeu. Intuia că este pe o cale greșită, că se îndreaptă de la adevărata Ființă spre ne-ființă. „Dar Acela, pe care eu L-am lăsat «ca pe ceva ce nu-mi este necesar», nu și-a întors cu totul Fața de la mine și El însuși căuta prilejul să mi se arate. Dintr-o dată, El mi-a pus înaintea textul biblic al Revelației de pe muntele Sinai: «Eu sunt Cel ce sunt» (Ieșirea III, 14). Ființa sunt Eu; Dumnezeu, Stăpânul Absolut al tuturor lumilor stelare, este personal: Eu sunt”¹⁰. A pretinde că poți fi dumnezeu în afară de Acest Unic Dumnezeu, apărea o nebunie cumplită. Această descoperire îl afundă pe Sofronie într-un plâns amar. „Și când mă lamentam cu plâns profund, neîndrăznind să-mi înalț gândurile spre El, mi-a apărut în Lumina Sa. Așa a marcat El începutul unei vieți noi în mine, renăscându-mă din lacrimi de pocăință. Tot ce a fost înainte atrăgător pentru mine în lumea aceasta și-a pierdut farmecul și, nemaigândindu-mă la nimic altceva, m-am cufundat în rugăciune”¹¹. Descriind acea stare care însoțește vederea lui Dumnezeu, Sofronie remarcă ceea ce prevalează și anume disperarea pentru sine însuși, groaza de a se vedea așa cum este. Apare „ura de sine”, pentru viața de altă dată. Se naște cea mai adevărată pocăință. „Pocăința este un neprețuit dar ce s-a dat omenirii. Pocăința este minunea lui Dumnezeu, care ne creează din nou după cădere”¹².

După acest moment binecuvântat al reîntoarcerii sale, Sofronie se descoperă nevrednic de această vedere minunată. Se vede pe el însuși ca pe cel mai ticălos apostat și se adâncește în pocăința binefăcătoare.

Descriind Lumina pe care o văzuse, Sofronie subliniază că este liniștită, întreagă, plană, acționând asupra minții, inimii și trupului. „Această Lumină este lumina iubirii, lumina cunoașterii, lumina nemuririi și a păcii minunate”¹³. Cu ani în urmă, plimbându-se pe străzile Moscovei, în mintea lui s-a strecurat un gând: „Absolutul nu poate fi personal, veșnicia nu se închide în sentimentalismul iubirii evanghelice”¹⁴. După acest gând s-a detașat de rugăciune, înclinând spre meditații de tip necreștin. Curând, într-o noapte, se trezește în camera sa care „era plină de fâșii de lumină zdrențuită. Sufletul mi s-a tulburat. Simțeam că această vedenie ce s-a târât în casa mea îmi repugnă... asemenea groazei de viperă”¹⁵.

După noua descoperire a lui Hristos, experiența „orientală” îi apare ca o crimă înspăimântătoare.

Mișcătoare este mărturisirea sa despre acea perioadă de după convertire: „Nu fără durere mi-aduc aminte de acea îngrozitoare și, totodată, minunată vreme. Mă rugam atunci ca un nebun, cu plânsete multe, zdrobindu-mi înseși oasele mele. În

¹⁰ Arhimandritul Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, București, Editura Adonai, 1995, p. 31.

¹¹ *Idem*, o.c., p. 31.

¹² *Idem*, o.c., p. 33.

¹³ *Idem*, o.c., p. 37.

¹⁴ *Idem*, o.c., p. 36.

¹⁵ *Idem*, o.c., p. 37.

timpul acestei rugăciuni am simțit înăuntru un foc, care părea că îmi aprinde toate cele dinlăuntru. Nu știu cum de am supraviețuit. Niciodată nu voi putea să exprim prin cuvinte «focul» și disperarea și, totodată, acea putere care mă reținea pe mine în rugăciunea neîncetată, ani de zile și într-o încordare supremă. Pe moment, nu înțelegem nimic, dar acum nu găsesc căi potrivite ca să-i arăt lui Dumnezeu recunoștința mea pentru «Mâna Lui cea tare» de Sfânt Sculptor... sunt în admirație în fața Lui: El a reformat urâtenia mea infernală în altceva, mai puțin îndepărtată de negrita Lui Lumină¹⁶.

În timpul acestor rugăciuni pline de lacrimi, dorul după Tatăl ceresc era atât de mistuitor încât flacăra ce îl consuma se transforma în Lumină. Dar penitentul nu lua aminte la acest dar, căci osândirea de sine la întuneric era prea vie în sufletul său. Uneori stătea pe un nedefinit hotar de unde vedea și Lumina Dumnezeirii și „întunericul cel mai dinafară” și era cuprins de groază, o groază pe care o numește „de viață dătătoare”. Și totuși, într-un chip nevăzut, Lumina soarelui necreat pătrundea în temnița sufletului său.

Sofronie a dedicat numeroase pagini descrierii Luminii. Ocupându-se atâția ani de pictură și având ochi de artist, i-a fost dat să cunoască mai multe feluri de lumină: lumină inspirației artistice născută din frumusețea lumii văzute, lumina contemplației filosofice, lumina cunoașterii științifice, diversele apariții luminoase demonice.

Tocmai de aceea, precum și datorită experienței sale bogate, el poate caracteriza ca nimeni altul Lumina Divină. „Natura ei este tainică: și în ce fel am putea s-o descriem? Nelămurită, nevăzută. Ea devine uneori vizibilă chiar cu acești ochi trupești. Liniștită și gingașă. Ea atrage la sine inima și mintea, în așa fel, că uiți de pământ fiind răpit în altă lume... Ea îl cuprinde pe om într-un mod ciudat, dinafară. O vezi, dar atenția merge în adâncul lăuntric al omului, în inima încălzită de o iubire, uneori compătimitoare, alteori recunoscătoare¹⁷.”

Această lumină este a iubirii și a cunoașterii. Uneori Lumina Divinității duce la pierderea sensibilității celor înconjurătoare din lumea materială. Alteori vederea normală a cadrului material se menține. Astfel omul poate vedea simultan două lumini: cea fizică și cea Divină. „Lumina necreată, după natura Ei, este alta și vederea Ei nu este asemenea vederii fizice, în timpul căreia lumina produce cunoscuta iritare a nervului optic și se transformă apoi în procesul psihofiziologic al vederii, fără să răsfrângă asupra noastră vreoaică influență duhovnicească. Cu Lumina Dumnezeiască se întâmplă invers: venirea Ei este întotdeauna legată de o stare harică și în minte și în trup. Nevăzută după natura Ei, în chip neînțeles Ea devine vizibilă¹⁸.”

Mergând mai departe cu analiza, Sofronie explică felul în care, în timpul vederii duhovnicești, nu se poate delimita nici un proces oarecare de gândire, deci apariția în minte a unei noțiuni sau imagini. Cu toate acestea, după terminarea stării descrise, mintea și inima sunt pline de o nouă cunoștință. Inima asupra căreia a acționat harul iubirii lui Dumnezeu pătrunde mai adânc tainele, care întrec orice percepție intelectuală. „Când această lumină vine «cu putere» atunci, cum spunea starețul Siluan, e cu neputință să nu recunoaștem că acesta este Domnul Atotțiitorul, creatorul tuturor

¹⁶ *Idem, o.c., p. 38.*

¹⁷ *Idem, o.c., p. 109.*

¹⁸ *Idem, o.c., p. 115.*

celor ce există. În momentul acestei vederi omul este luminat de Duhul Sfânt: «În Duhul Sfânt se cunoaște Domnul și Duhul se află în orice om; și în suflet, și în minte, și în trup» (Siluan). Acțiunea acestei Lumini nu poate trece neobservată. Fiind energia fără de început a lui Dumnezeu, această Lumină ne pătrunde cu această putere și noi devenim «fără de început» nu după proveniență, ci după darul harului – viața fără de început ni se comunică¹⁹.

Sofronie atrage atenția asupra pericolelor care pot plana asupra celui care vede Lumina. Apariția Luminii în puterea ei întrece atât de mult firea umană cea căzută, încât nimeni nu trebuie să se încreadă doar în el însuși, fără o mărturie din Scriptură sau din scrierile Sfinților Părinți. Sunt necesare trei mărturii. 1. Sfânta Scriptură a Noului Testament. 2. Scrierile sfinților asceți ai Bisericii noastre, și 3. Omul viu.

Deși suferind, precum părintele său duhovnicesc din pricina slăbirii și chiar părăsirii harului, Sofronie s-a întristat, dar nu a căzut pradă disperării. Constant și hotărât, el a continuat să se roage fierbinte și să se pocăiască pentru rățăcirile sale condamnabile, așteptând cu răbdare ca Lumina lui Dumnezeu să îl cerceteze din nou.

Primind din cea mai fragedă tinerețe harul „aducerii aminte de moarte” Sofronie a petrecut ani de zile cu gândul că, odată cu el, va muri tot neamul omenesc cu toate suferințele lui, cu năzuințele și cunoștințele sale. Însuși Dumnezeu, încă necunoscut lui, urma să moară odată cu el. Toate cele create și necreate dispăreau în întunericul uitării.

„Dar când a apărut Lumina necreată, și credința în duhul meu că sunt în afara morții, atunci tot ce mai înainte murea în mine s-a ridicat cu mine prin acțiunea acestei Lumini. Și în întunericul morții care mă speria și apăsătoarea scârbă de mine însumi pentru păcatul ce era în mine, și pe care îl simțeam ca o rupere de Dumnezeu iubirii, și amara deznădejde și revolta contra existenței în general, așa cum ea se reflecta mai înainte în conștiința mea, toate acestea erau renăscute prin puterea pocăinței și transfigurate în mod radical, devenind o chenoză asemănătoare celei a lui Hristos”²⁰.

Serafim Rose – trecerea de la yoga la creștinism.

„Întuneric, neant fără sfârșit, existența în afara spațiului și timpului, acolo unde totul este Acum și timpul nu are sens. Acela există dincolo de toate, dedesubtul tuturor lucrurilor, sau poate ar fi mai bine să spunem deasupra tuturor lucrurilor, căci atunci când l-am zărit, am zărit și nenumărate forme și ființe urcând către el ca niște săgeți de lumină, întinzându-se, căutându-l pe Acela cu toată ființa lor. Însă era clar că acestui întuneric sau neant nu-i păsa! În el sălășluia indiferență, totală impersonalitate”²¹.

Iată cum descrie un fost practicant al meditației Zen o experiență a sa. Atunci credea că ceea ce văzuse era Dumnezeu, Dumnezeul Impersonal al tuturor marilor religii orientale.

¹⁹ *Idem*, o.c., p. 116.

²⁰ *Idem*, o.c., p. 133.

²¹ Ieromonahul Damaschin, „Răsăritul Răsăriturilor”, articol apărut în revista *The Orthodox Word* (vol. 32, nr. 5/190 – Oct. 1966, pp. 208–228), traducere de Constantin Făgețan, pp. 12–13.

La fel ca arhimandritul Sofronie înaintea lui, Serafim Rose studiase în profunzime și timp de mulți ani religiile și filosofiele orientale. Spre deosebire de înaintașul său, părintele Serafim s-a zbatut mai mult timp în confuzie și rătăcire. Filosofia lui Friedrich Nietzsche avusese un impact violent asupra lui, făcându-l să se lupte orbește cu Dumnezeu și să-l declare mort. Toate aceste convulsii îi provocau o mare suferință, pentru că, de fapt, ele erau expresia foamei lui intense de Dumnezeu.

După mult timp de practicare a unor religii străine care nu reaușeau să-i dea certitudinea adevărului, părintele Serafim Rose trăiește o experiență neașteptată. „Când am vizitat o biserică ortodoxă, am făcut-o numai pentru a vedea o altă «tradiție». În orice caz, când am intrat prima oară într-o biserică ortodoxă (o biserică rusească din San Francisco), mi s-a întâmplat ceva ce nu mai experiențasem în nici un templu budhist sau oriental; ceva îmi spunea că mă aflu «acasă», că toate căutările mele luaseră sfârșit. Nu știam prea bine ce vroia să însemne acest lucru, pentru că slujba îmi era străină și se desfășura într-o limbă necunoscută. Am început să merg mai des la slujbele ortodoxe, învățând, treptat, limba și riturile... O dată cu dăruirea mea Ortodoxiei și credincioșilor ortodocși, o nouă idee mi-a pătruns în conștiință: că Adevărul nu este numai o idee abstractă, găsită și cunoscută prin intermediul minții, ci este ceva personal – poate chiar o Persoană – pe care sufletul o întâlnește și o iubește. Astfel l-am întâlnit cu pe Hristos”²².

Mai târziu părintele Serafim avea să susțină, descriind etapele înaintării spirituale, că primul pas este aflarea unei realități mai adânci decât cea de fiecare zi, iar al doilea pas, cunoașterea acelei realități ca Persoană.

Iată deci diferența esențială între religiile orientale și creștinism: Dumnezeu Personal. Practicanții religiilor orientale îi privesc pe creștini cu o oarecare condescendență, considerând că ei au nevoie de un Dumnezeu personal, deoarece sunt prinși de propriul lor ego. Neajungând încă la transcenderea propriei personalități, creștinii ar simți nevoia să-și creeze un Dumnezeu antropomorf.

Orientalistul crede însă că „Acela este Impersonal. Cere-I lui Dumnezeu orice vrei, Lui nu-I pasă. Nu e împotriva ta, dar nici de partea ta. Nu e nimic anume. Nu poți să spui cu adevărat nimic despre Acela. Pur și simplu se află acolo și va fi întotdeauna acolo”²³. La experiența Dumnezeului Impersonal, numit de unii și Transpersonal (adică fiecare om posedă acest mediu Absolut în adâncul ființei sale, deci fiecare e Dumnezeu) au ajuns și cei ce practică zen sau yoga, dar și cei ce consumă droguri psihedelice. Pe bună dreptate se întreabă ieromonahul Damaschin, ucenic al părintelui Serafim, convertit la ortodoxie dintr-o religie orientală: „Oare această Realitate ultimă, această Forță Impersonală a universului era ceva ce omul modern putea ajunge să cunoască doar cu o picătură de LSD, pe când oameni sfinți din vechime s-au nevoit întreaga viață spre a-L cunoaște, iar până la urmă au ajuns doar la o variantă degradată, antropomorfă?”²⁴

Ieromonahul Damaschin, trecut și el printr-o astfel de experiență, povestește că explorarea Dumnezeului Impersonal nu reușea totuși să-l împlinească, având

²² Seraphim Rose, *Nihilismul și Revelația dumnezeiască în inima omului*, Editura Anastasia, 1997, pp. 8–9.

²³ Ieromonahul Damaschin, o.c., p. 13.

²⁴ *Idem*, o.c., p. 14.

sentimentul că ego-ul său rămâne în iad. Din acest motiv, neliniștit, el a continuat să caute alte și alte răspunsuri. Revelatoare a fost lectura unei cărți a Arhimandritului Sofronie care practicase ani de zile yoga înainte să se retragă la Muntele Athos. „În astfel de stări omul poate să simtă pacea retragerii din fenomenele mereu schimbătoare ale lumii vizibile, poate chiar să aibă o anume experiență a eternității, dar Dumnezeu Adevărului, Dumnezeu Cel Viu nu se află acolo. E doar propria frumusețe a omului creată după chipul lui Dumnezeu, contemplată și văzută ca Divinitate, în vreme ce el însuși rămâne în limitele stării sale de făptură creată. Este un lucru de o importanță covârșitoare. Tragedia materialității provine din faptul că omul vede un miraj pe care, în dorul său după o viață veșnică, îl ia drept o oază reală. Această formă de asceză impersonală duce până la urmă la afirmarea existenței principiului în însăși natura umană. Astfel omul e purtat înspre ideea auto-deificării, cauza și originea căderii. Omul orbit de închipuita măreție a ceea ce contemplă a și pășit pe calea spre propria pierzanie. El s-a lepădat de revelația Dumnezeului Personal. Conceptul de persoană îi pare limitativ, nedemn de absolut, și încearcă să se desprindă de asemenea limitări, spre a se întoarce la starea care-și închipuie că i-a aparținut înaintea venirii sale pe lume. Această deplasare înspre adâncurile ființei sale nu e nimic altceva decât atracția către neființă din care am fost chemați prin voința Creatorului”²⁵.

Din aceste rânduri tânărul yoghin înțelege atât adevărul acestor experiențe, cât și limitele lor. Se explică astfel și de ce simțea că se află în iad și de ce Sfinții Părinți și-au petrecut toată viața încercând să se apropie de Dumnezeu Personal, pe când unii contemporani ai lui îl găsiseră pe Dumnezeu Impersonal fără urmă de efort, sub efectul drogului. Damaschin începe să realizeze că experimentarea Eternității transpersonale este doar o parte din drum, iar dincolo de aceasta se află Cel ce locuiește în acea Eternitate, Acel Personal Eu Sunt.

Experiența orientală de tipul descris mai sus îl poate ajuta pe om să se apropie de Dumnezeu, dar nu-l poate duce la Adevărul ultim. „Calea unirii cu Dumnezeu este dragostea, dragostea dintre o persoană și Absolutul Personal. Această cale este cea mai grea dintre toate, dar singura vrednică de făptura umană făcută după chipul Său Divin”²⁶.

Damaschin simte nevoia unui maestru spiritual care să-i demonstreze prin propriul său exemplu că ceea ce citise putea fi trăit. Acest maestru va fi părintele Serafim Rose. Damaschin află despre el că a practicat la început meditația Zen, apoi s-a apropiat de filosofia lui Lao Tî, pe care a aprofundat-o. Dar și taoismul îl nemulțumește în cele din urmă chiar dacă îl consideră cea mai pură filosofie înainte de Hristos.

Cunoscându-l pe părintele Serafim, Damaschin îl întreabă: „De unde vine ideea de Dumnezeu Impersonal?” Iar părintele Serafim răspunde: „Acest concept vine de la oamenii care nu vor să se întâlnească cu Dumnezeu Personal pentru că El, cu siguranță, cere de la om anumite lucruri...”²⁷. În tinerețea sa Serafim a știut că, dacă ar fi acceptat adevărul Dumnezeului Personal, ar fi trebuit să-l dea totul. Dar a trăi fără Dumnezeu Personal a devenit atât de infernal, încât s-a întors spre Hristos, de cum a aflat forma pură a revelației Lui în Răsărit.

²⁵ *Idem, o.c., p. 16.*

²⁶ *Idem, o.c., p. 17.*

²⁷ *Idem, o.c., p. 19.*

Trista realitate, care nu poate fi ignorată, a trecerii multor creștini la religiile orientale, chiar dacă această trecere este doar vremelnică (după cum o dovedesc rândurile de până acum), se datorează degradării creștinismului printr-un intelectualism sec și lipsit de autenticitate sau printr-o exacerbare a stărilor emoționale autoprovocate. Lovindu-se de aceste fenomene frecvente în Biserica lor, mulți creștini au preferat să experimenteze acele religii care totuși îi învățau câteva principii elementare: eliberarea de tirania gândurilor și obținerea liniștii mentale, debarasarea de dorințe și patimi și stăpânirea emoțiilor negative.

În forma sa autentică, pură, creștinismul nu numai că realizează aceste deziderate, dar și trece mai departe către îndumnezeire și comuniune desăvârșită cu Dumnezeu prin credința în Hristos.

„A-L urma pe Hristos înseamnă să mergem pe Drumul Crucii dar, acceptându-ne cu bucurie crucile noastre pământești, ni se dă o bucurie lăuntrică, nepământească, pe care nimeni nu o poate lua de la noi. A-L urma pe Hristos înseamnă să urmăm Calea Cerului, Calea pe care toate trebuie s-o urmeze, și să ne reîntoarcem la starea originală, Simplitatea Primară, una cu firea, care e gătită dintru început pentru omenire”²⁸.

²⁸ *Idem, o.c., p. 20.*

SEMNIIFICAȚIA ISTORIEI PENTRU HRISTOLOGIA LUI WOLFHART PANNENBERG

ADRIAN GUIU

INTRODUCERE

Acest eseu se dorește a fi o luare în considerare a premiselor metodologice în hristologia lui Wolfhart Pannenberg. Credem că metoda pe care un teolog o aplică este vitală pentru teologia sa. Concluziile la care va ajunge vor fi direct legate de premisele de la care pleacă și de metoda pe care o aplică.

Vom încerca să oferim, cu ajutorul hristologiei lui Pannenberg, o eventuală soluție a marii dispute hristologice a ultimelor două secole: cea dintre credință și istorie. Privim încercarea teologiei liberale de a media între cultura contemporană și creștinism ca fiind cu totul legitimă. Ceea ce este însă greșit este metoda pe care au folosit-o spre a-și atinge acest scop. Aceasta a dus la o dilatare fără precedent, a mesajului creștin, o relativizare a învățăturii și dogmei care a avut consecințe nefaste la toate nivelele: social, eclezial, familial, universitar. Considerăm că însăși metoda pe care o folosește Pannenberg în hristologie ar putea fi o soluție viabilă a acestei probleme. Vom căuta să înțelegem ce înseamnă istoria pentru Pannenberg, ce rol îi alocă el în cadrul metodei sale hristologice. Susținem că modul în care Pannenberg abordează istoria ne poate oferi o posibilă soluție la disputa hristologică între credință și istorie. Cum reușește Pannenberg să ne facă să vedem în Iisus Hristos pe Fiul lui Dumnezeu, revelația deplină și ultimă în istorie a lui Dumnezeu; în înviere unitatea istoriei este constituită, învierea lui Iisus din morți este dovada împlinirii promisiunilor lui Dumnezeu către poporul Israel și totodată anticiparea venirii Împărăției lui Dumnezeu, a eschatonului: „Dumnezeu poate fi cunoscut doar prin revelație, această revelație este istorică și singura revelație istorică este Iisus.”¹ Învierea lui Iisus din morți este legătura dintre studiile istorice și hristologice: aplecându-ne asupra istoriei autenticitatea și realitatea învierii este hotărâtă; astfel se poate trasa o gândire teologică care să țină cont atât de faptele istorice cât și de kerygmă. Istoria este orizontul în care Pannenberg discută hristologia. Observăm la el o reconsiderare, o revalorificare a istoriei în care revelația totală a lui Dumnezeu are loc. Teologia lui Pannenberg este una a încrederii în istorie², în evenimentele istoriei ca *locus* al revelației lui Dumnezeu. Uitându-ne la evenimentele istorice îl putem cunoaște pe Dumnezeu.

¹ Avery Dulles, *Revelation and Faith*, 1983, p. 170.

² Perspectiva pe care Pannenberg o are asupra istoriei vădește influența lui Hegel: și Hegel vorbește despre istorie ca despre desfășurarea Spiritului Absolut. De asemenea faptul că Pannenberg operează cu

În prima parte a eseului vom încerca să punem problema și vom creiona în mare trăsăturile celor două școli de hristologie. Partea aceasta se dorește a fi o oglindire a soluției pe care o dă Pannenberg acestei dileme. Răspunsul pe care el îl oferă cuprinde două părți: de aceea în prima parte a acestei părți secunde ne vom referi la concepția lui Pannenberg despre istorie și revelație iar în partea a doua vom aduce în discuție metoda cu care înțelege el să se apropie de istorie: metoda istorico-critică. Pe parcursul discuției vom ține cont de câteva întrebări: Ce este istoria pentru Pannenberg? Cum înțelege el să o integreze metodologiei sale? Prezintă istoria cu adevărat interes pentru teologie? Reușește Pannenberg, prin această nouă luare în considerare a istoriei, să o scoată de sub stigmat, să o transforme într-o soluție la disputa hristologică? În ultima parte a lucrării vom analiza metoda hristologică a lui Pannenberg încercând să vedem cum instrumentalizează el conceptul de istorie și metoda istorico-critică în hristologie.

DILEMA HRISTOLOGICĂ: KERYGMĂ SAU ISTORIE?

Iluminismul și umanismul secolelor XVIII și XIX a făcut imposibilă o reîntoarcere a gândirii teologice la hristologia clasică ortodoxă. De acum sinele era autoritatea supremă care putea da verdicte asupra realității, omul are de acum o conștiință istorică, el poate să-și apropie prin rațiune și critică evenimente care s-au întâmplat în trecut: raportându-le la ceea ce este el acum, luându-se pe sine ca normă, el poate decide dacă sunt reale sau nu. Un rezultat al acestei mentalități a fost metoda istorico-critică care a fost aplicată și studiilor hristologice. Vom vedea mai jos care sunt principiile teologilor liberali și cum înțelegeau ei să folosească această metodă.

Încercările gândirii teologice de a trece peste această prăpastie dintre Hristosul credinței și Iisus cel istoric³ s-au materializat în două școli de hristologie. Prima dintre ele, „Viețile lui Iisus” își propune așezarea hristologiei pe o bază reală: hristologia trebuie să fie rațională, ea trebuie eliberată de orice supra-naturalism, sau mit care nu este conform cu realitatea în care rațiunea este principiul ordonator⁴. Rezultatul acestui demers au fost biografii și vieți ale lui Iisus golite de orice semnificație pentru un creștin. Era accentuată exemplaritatea vieții lui Iisus, iar statutul lui era acela de învățător moral virtuos.⁵

Teologia kerygmatică⁶ apare ca o reacție la prima mișcare: teologii kerygmatici pledează pentru continuitatea între mesajul lui Isus și cel al apostolilor. „Adevăratul Hristos este Hristos cel predicat”⁷ este deviza kerygmaticilor. Din pricina imposibilității studiilor istorice de a fundamenta o credință adevărată în Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, aceștia se refugiază în credință și proclamare. Kerygmaticii pun la îndoială întreg demersul căutării lui Iisus cel istoric. Această căutare face din el

un concept unitar de istorie: Istoria universală, vădește faptul că Hegel e important pentru sistemul lui teologic.

³ Această dihotomie a fost un rezultat direct al aplicării metodei istorice la studiul teologiei.

⁴ Lessing, Renan, A. Schweitzer, cu toții încearcă să-l găsească pe Iisus cel adevărat trecând dincolo de ceea ce ei au numit mistificarea evenimentului istoric primar care a fost Iisus Hristos, de mesajul apostolilor.

⁵ Aceștia au prezentat de fapt un creștinism etic – se observă influența lui Kant care reduce creștinismul la morală.

⁶ Printre ai cărei reprezentanți îl amintim pe Martin Kahler, Rudolf Bultmann și Karl Barth.

⁷ M. Kahler, „The so called historical Jesus and the historic”, p. 60, în *Jesus – God and man*, 1977, p. 27.

doar un simplu om⁸ pentru că, datorită metodologiei folosite nu reușește să dea seamă de divinitatea lui. Critica pe care kerygmaticii o aduc criticismului istoric este că acesta duce la relativizarea mesajului creștin prin înlocuirea celui Iisus care a vorbit cu puterea și autoritatea lui Dumnezeu cu un Iisus omenesc, cu o moralitate superioară care să fie actual pentru contemporaneitate.

RĂSPUNSUL LUI PANNENBERG

Revelație și istorie

Pentru a înțelege soluția pe care Pannenberg o dă acestei dileme a hristologiei, vom încerca să vedem cum redefineste Pannenberg conceptul de istorie pentru a-l putea utiliza în metoda sa hristologică; Pannenberg caută să valideze conceptul de istorie, caută să-i ofere consistență pentru că acesta se află la baza hristologiei sale. Credem că acesta este „sâmburele” întregii probleme. De asemenea putem întâlni la Pannenberg o reconsiderare a metodei istorico-critice pe care el și-o asumă făcând din ea instrumentul principal al investigației istorice. Pannenberg se întreabă și el ca toți teologii ultimelor două secole dacă este posibil să vorbești în mod unitar despre „omul-Dumnezeu al dogmei hristologice și despre realitatea istorică a lui Iisus”. Am luat în discuție în primul capitol cele două școli de hristologie care sunt materializarea încercărilor gândirii teologice de a trece peste această prăpastie între Iisus al credinței și Iisus cel istoric. „Rolul hristologiei este să dea motive pentru adevărul creștin care este piatra de temelie a bisericii”⁹. Tocmai de aceea se pune întrebarea vitală: care este baza de la care pornim pentru a construi o teologie solidă și actuală pentru lumea contemporană.

Se poate spune că cea mai însemnată contribuție a lui Pannenberg la hristologie este faptul că a reușit să definească istoria ca loc al revelației lui Dumnezeu. Prin diferitele abordări ale conceptului de istorie vom încerca să clarificăm ce-l determină pe Pannenberg să susțină acest lucru.

Teoriile lui Pannenberg privind rolul important al istoriei pentru teologie sunt un rezultat al formației sale dar și al contextului a ceea ce avea să fie numit „cercul Pannenberg”. Acesta a fost un grup de studenți care se întâlneau săptămânal în anii '50 la Heidelberg pentru a încerca să găsească o soluție la cea mai mare problemă în hristologia modernă: „cum pot media faptele istorice relația dintre realitatea revelației și adevărul mântuirii?”¹⁰ Rezultatele echipei de la Heidelberg au fost publicate într-o colecție de eseuri numită: „Offenbarung als Geschichte”¹¹. Prin articolul său introductiv Pannenberg face apologia istoriei universale:

„Istoria este orizontul cel mai comprehensiv al teologiei creștine. Toate întrebările și răspunsurile au un sens doar în cadrul istoriei pe care Dumnezeu, o are cu umanitatea, și prin umanitate cu toată creația, îndreptată către un viitor încă ascuns lumii, dar care deja a fost revelat în Iisus Hristos”¹².

⁸ *Idem*, o.c., p. 22.

⁹ W. Pannenberg, *Introduction to Systematic Theology*, 1991, p. 53.

¹⁰ Marty Martin, *A Handbook of Christian Theologians*, 1984.

¹¹ În traducere aceasta înseamnă: „Revelație ca istorie”.

¹² W. Pannenberg, „Redemptive Event and History”, în *Basic Questions in Theology*, 1983.

Pentru Pannenberg istoria este intervalul dintre promisiunea lui Dumnezeu și împlinirea ei. Prin promisiunea pe care o face Dumnezeu intră în istorie îndreptând istoria către un anumit scop care este conform planurilor sale. Așadar Dumnezeu este Cel care se află la originea istoriei. Conștiința istorică a poporului Israel este un rezultat al conceptului de Dumnezeu al religiei iudaice¹³. Domnul este un Dumnezeu viu care se descoperă pe Sine în istorie prin acte noi. Pentru evrei istoria nu este caracterizată de circularitate ci ea este lineară, îndreptându-se spre o țintă. Evenimentele istoriei sunt evenimente care au sens pentru că sunt actele lui Dumnezeu. Pannenberg așează discuția despre sensul și semnificația istoriei în contextul istoriei poporului Israel cu Dumnezeu. Acesta este exemplul istoriei prin excelență. Tocmai pentru că se află sub semnul lui Dumnezeu care intervine în cursul istoriei prin revelație, istoria lui Israel este o istorie purtătoare de sens¹⁴. Pentru că se află suspendat între promisiunea lui Dumnezeu și împlinirea ei, conștiința istorică a acestui popor este una escatologică: abia la sfârșitul istoriei, în eschaton aceste promisiuni vor fi împlinite. Pentru Pannenberg acesta este contextul în care evenimentul Iisus Hristos ar trebui așezat pentru a fi înțeles pe deplin.

Autorul nostru propune șapte teze care să explice noul său concept de revelație ca istorie. Pentru a evita ruptura dintre credință și istorie, dintre faptă și sens el desemnează ca locus al revelației istoria:

1. Revelarea de Sine a lui Dumnezeu, conform cu mărturia biblică, nu a avut loc direct, sub forma unei teofanii, ci indirect prin actele istorice ale lui Dumnezeu.
2. Revelația se întâmplă la sfârșitul istoriei revelaționale, nu la începutul ei.
3. În contrast cu manifestările speciale ale divinității revelația este deschisă oricui. Ea are un caracter universal.
4. Revelația universală a divinității lui Dumnezeu nu este încă realizată în istoria lui Israel ci a fost pentru prima oară realizată în destinul lui Iisus Hristos, în măsura în care sfârșitul tuturor evenimentelor s-a întâmplat în mod anticipat în ceea ce i s-a întâmplat lui.
5. Divinitatea Dumnezeului lui Israel este revelată de evenimentul Hristos, nu ca un eveniment izolat, ci numai atâta timp cât este o parte integrală a istoriei lui Dumnezeu cu Israel.
6. Universalitatea descoperirii de Sine escatologice a lui Dumnezeu în destinul lui Iisus Hristos reiese din dezvoltarea conceptelor de revelație non-iudaice în bisericile creștine dintre neamuri.
7. Cuvântul este raportat la revelație ca și prevestire, instruire și raportare.¹⁵

Pentru Pannenberg doar totalitatea realității ca istorie poate fi privită ca fiind revelația lui Dumnezeu. Dacă numai totalitatea istoriei poate fi numită revelarea de sine a lui Dumnezeu, atunci numai sfârșitul istoriei ne poate da acea perspectivă din care să înțelegem istoria universală ca fiind revelarea lui Dumnezeu¹⁶ (teza 2). Pentru Pannenberg Dumnezeu este subiectul istoriei. A vorbi despre Dumnezeu înseamnă a vorbi despre realitatea a-tot-determinantă. Acestea sunt două concepte care se

¹³ *Idem*, o.c., p. 18.

¹⁴ *Idem*, o.c., p. 17.

¹⁵ Marty Martin, *A Handbook...*, p. 642.

¹⁶ *Idem*, o.c., p. 643.

condiționează în mod mutual¹⁷. Ideea de Dumnezeu este pentru el echivalentă cu absolutul, cu infinitul care cuprinde în sine finitul, fără să fie limitat de acesta (fără să fie mărginit în libertatea sa). Pentru a arăta legătura dintre istorie și Dumnezeu, teologul german stabilește o corespondență între libertatea lui Dumnezeu (de a se descoperi prin acte istorice noi) și continua stare de așteptare, deschiderea omului spre viitorul prin care istoria încă neterminată se va întregi.

Dumnezeu este immanent în istorie, în procesul transmiterii revelației escatologice, determinând-o în totalitate din interior, din evenimentul intra-istoric al istoriei lui Iisus. El astfel se dovedește a fi Dumnezeul care determină toată realitatea. Totalitatea realității este descoperită constant în modalități mereu noi prin influența lui Iisus asupra procesului transmiterii tradiției creștine.¹⁸

Cu alte cuvinte numai privind dintr-o perspectivă a eschatonului putem înțelege istoria ca fiind revelația lui Dumnezeu: sensul unor evenimente particulare ca fiind revelația de sine a lui Dumnezeu, va trebui amânat până o astfel de perspectivă va exista. Aici Pannenberg aduce în discuție persoana lui Hristos: El este acela în care promisiunile vetero-testamentare se împlinesc, El este revelarea definitivă a lui Dumnezeu, în El este anticipat¹⁹ acel sfârșit dătător de sens al istoriei²⁰ (teza 4). Acest statut al lui Iisus este confirmat prin învierea lui din morți: „...numai din cauza învierii, numai pentru că acest eveniment este începutul sfârșitului, care confruntă pe oricine, se poate vorbi de autorevelarea lui Dumnezeu în Iisus”.²¹ Datorită acestui lucru pentru Pannenberg este vital să demonstreze istoricitatea și adevărul învierii. Pentru a înțelege semnificația evenimentului învierii este nevoie ca acesta să fie luat în considerare în contextul așteptării apocaliptice evreiești.²² Pentru a justifica afirmațiile hristologice despre Iisus și pentru a putea dovedi că învierea nu este un mit sau o invenție Pannenberg pledează pentru trecerea dincolo de mesajul apostolic, dincolo de orice tradiție pentru a găsi baza, care este sursa acestor afirmații și care este fundamentul credinței în divinitatea lui Hristos.²³

Pannenberg încearcă o revalorificare a bazei obiective a Creștinismului pentru a-l face relevant pentru „căutarea universală a omului după adevăr”.²⁴ Teza lui Pannenberg

¹⁷ *On Historical and Theological Hermeneutic*, în *Basic Questions in Theology*, 1983, p. 155.

¹⁸ *Idem*, o.c., p. 158.

¹⁹ Pentru o analiză mai detaliată a conceptului de anticipație vezi W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God*, 1990, în care Pannenberg pune acest concept în legătură cu termenii de parte și întreg din filosofia hegeliană. De asemenea se poate vedea și Philip Clayton „Anticipation and theological method”, în *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, 1988: „reprezentarea sau considerarea a ceva care aparține de viitor ca fiind deja făcut sau existent”.

²⁰ Tocmai de aceea Creștinismul poate explica realitatea și viața în întregul ei.

²¹ W. Pannenberg, *Jesus – God and man*, 1977, p. 129.

²² Prin aceasta Pannenberg caută să evite decontextualizarea la care au procedat teologii kerygmatici lăsând kerygma creștină suspendată într-o supra-istorie.

²³ W. Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, 1993, p. 282.

²⁴ Avery Dulles, „Revelation and faith”, p. 171, apud, *The Theology of Wolfhart Pannenberg*. De fapt acesta este scopul final al teologiei lui Pannenberg. El își redefineste metodologia pentru a construi o teologie verosimilă, reală, universală, care să dea omului sensul pe care îl caută: Iisus Hristos, cel în care istoria are un sens (teza 4).

este că tot ce este real este rațional²⁵. Prin demersul său Pannenberg încearcă o reinserare a teologiei într-o lume din care ea a fost aproape cu totul exclusă din cauza criticismului kantian care face distincția între *fenomena* și *noumena*. Pentru aceasta ea trebuie să satisfacă niște criterii, științificitate, raționalitate, logică. Rațiunea, investigația istorică, judecata umană pot fi integrate într-o teologie cu caracter revelațional. Pannenberg respinge orice pretenție la autoritate care nu poate fi verificată printr-o critică rațională: ineranțismul biblic, infailibilismul magisterial.²⁶ Pentru a evita orice formă de subiectivism Pannenberg așează cunoașterea revelației lui Dumnezeu în afara omului. Pentru a ne apropia de conținutul revelației nu există altă metodă universal valabilă decât metoda istorico-critică.

Aparent s-ar spune că prin această decretare a atotputerniciei rațiunii Pannenberg acceptă paradigma raționalismului iluminist. De fapt Pannenberg nu respinge demersul raționalismului ca fiind invalid, ci el încearcă să purceadă la investigarea istoriei de la cu totul alte premise: pentru el Dumnezeu, nu omul este la căpătâiul istoriei; omul este împlinit și își atinge adevărata lui omenitate doar în măsura în care accede la cunoașterea revelației lui Dumnezeu care este istorică și care este accesibilă tuturor²⁷. Putem spune prin urmare că Pannenberg procedează la o corectură a perspectivei iluministe asupra istoriei – care este una antropologică – și a metodei acestuia de a studia istoria. Pannenberg, prin respingerea primatului credinței și al religiei naturale nu face apologia unei raționalități absolute a propriei religii care sufocă posibilitatea oricărei contingențe istorice.

Ernst Troeltsch și metoda istorico-critică

Troeltsch este teologul și istoricul german care în termeni metodologici încearcă să confrunte creștinismul cu perspectiva istoricistă. Troeltsch vede în metoda istorică un principiu universal valabil, care să ofere creștinismului științificitate. Interesul major al lui Troeltsch a fost relația dintre credință și istorie. Știința istorică trebuie să recitească credința creștină pentru a răspunde la întrebările fundamentale de credință cărora până acum li s-a dat un răspuns bazat doar pe credință.²⁸ Urmând tradiției liberalismului protestant, Troeltsch încearcă și el să prezinte mesajul creștin lumii moderne, ca fiind ceva rațional și științific, „curățat” de orice element neverosimil.

La Troeltsch se observă acea încredere în sine, a omului care „îndrăznește să se elibereze de orice autoritate exterioară lui și să se folosească de propria rațiune”. Urmându-i lui Vico, Troeltsch crede că faptele istorice, pentru că sunt o operă a omului însuși, sunt cele mai credibile. Prin secularizare, care este un efect al iluminismului și umanismului, omul a devenit purtătorul progresului istoric; el s-a așezat acum la cârma istoriei, o istorie pe care și-a supus-o. Omul se află în centrul realității; o realitate pe care o poate cerceta plin de încredere în reușita lui, o poate

²⁵ Pannenberg se revendică din idealismul lui Hegel, care la rândul lui pornește de la Kant: tot ce este real este inteligibil; lumea în general, evenimentele au un sens, o logică; rațiunea poate înțelege, investiga și observa lumea care îi este supusă ca obiect.

²⁶ *Idem, Revelation and faith*, p. 172.

²⁷ Acesta este motivul pentru care cunoașterea revelației trebuie să fie una rațională.

²⁸ Harrisville, Roy, *Theology and the historical-critical method*, 1995.

ordona imprimându-i categoriile sale. Troeltsch enumeră trei principii ale metodei istorice: principiul criticii istorice, principiul analogiei și principiul corelației tuturor evenimentelor istorice.²⁹ În opinia lui Troeltsch orice judecată asupra istoriei conține un anumit grad de probabilitate. Principiul analogiei este mijlocul prin care metoda istorică este aplicată istoriei: „Analogia cu lucrurile care se întâmplă sub ochii noștri și în mijlocul nostru este cheia criticismului”. Așadar punctul de plecare în cercetarea istorică este experiența umană prezentă. Consecința directă a acestui principiu al analogiei este similaritatea, omogenitatea (*Gleichartigkeit*) tuturor evenimentelor istorice. Istoria este un tot unitar. Istoria este un întreg omogen și uniform, un flux continuu, în care toate evenimentele se află în legătură unele cu altele condiționându-se reciproc; acesta este principiul corelației tuturor evenimentelor: nu există evenimente suspendate deasupra istoriei, fiecare eveniment are o cauză (un precursor) și va produce un efect (urmaș). Este marele merit al lui Hegel de a fi trezit în om conștiința istorică. Critica pe care Pannenberg i-o aduce lui Troeltsch este această vădită antropocentrizare a metodei istorice. Pannenberg crede că tocmai această așezare a omului deasupra istoriei este motivul marii rupturi din hristologie: istoria a fost părăsită de kerygmatici tocmai pentru că a dus la relativizarea și diluarea mesajului creștin: Creștinismul a fost considerat ca fiind o tradiție printre atâtea altele, Hristos nu mai era revelația de sine a lui Dumnezeu ci doar un învățător moral cu un comportament exemplar.

Pannenberg recurge la metoda istorico-critică pentru a demonstra istoricitatea învierii. Acest lucru este esențial pentru a arăta că Iisus este revelația definitivă și totală a lui Dumnezeu. După Troeltsch învierea nu este un eveniment istoric pentru că nu satisface cele trei principii: pentru că învierea pare să frângă această omogenitate a istoriei ea nu putea avea realitate istorică. Tocmai pentru că în zilele noastre nu există evenimente asemănătoare învierii care să poată fi luate ca analogii pentru acest eveniment petrecut în trecut, credibilitatea scrierilor biblice este pusă la îndoială.³⁰ Pentru a salva unicitatea și totodată realitatea învierii Pannenberg respinge principiile analogiei universale și cel al omogenității, așa cum au fost definite de către Troeltsch. Pannenberg susține că hristologia trebuie să înceapă de la evenimentele istorice, nu de la kerygma apostolică. Metoda istorică este pentru el mijlocul de a trece dincolo de afirmațiile de credință și de tradiție pentru a descoperi conținutul istoric original. Metoda istorică nu trebuie părăsită în totalitate, ea trebuie doar epurată de elementele ei pozitivistice: Troeltsch are o încredere nemăsurată în capacitatea omului de a da socoteală de orice eveniment din istorie; el nu realizează că perspectiva omului este una limitată; faptul că prezentul absolut al omului este etalonul analizei istorice duce la clasificarea oricărui eveniment care nu corespunde acestei realități ca fiind ireal; evenimentul este adus aproape de observator, este raportat și comparat cu ceea ce cunoaștem, înțelegem, experimentăm noi acum și aici: prin aceasta orice diferență este uniformizată din start. Analogia va putea fi utilă cercetării istorice atunci când își realizează limitele: faptul că este doar o metodă și nu mai mult.³¹ Prin decretarea unui principiu egalizator al tuturor evenimentelor (principiul analogiei și

²⁹ E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 1913, p. 729–753.

³⁰ A. McGrath, *The Making of modern German Christology*, 1994, p. 192.

³¹ *Redemptive event and history*, în *o.c.* p. 47.

al omogenității)³² se trece peste posibilitatea oricărei contingente³³. Rezultatul acestui lucru este că nu se va mai putea vorbi în cadrul acestei istorii de minuni, înviere; evenimentele particulare și unice vor fi așezate într-o istorie aparte, specială în care principiul analogiei nu este prezent. Pannenberg optează pentru o folosire mai moderată a analogiei, căreia îi recunoaște unele merite dar nu ezită să-i corecteze lipsurile și să-și asume limitarea ei. Teologul poate folosi analogia pentru că înreg demersul său de a scoate în evidență particularul este unul care pleacă de jos, de la experiența observatorului, de la viața lui de zi cu zi.

„Caracterul antropologic al analogiei istorice este sfârșit acolo unde cu ajutorul acestei analogii, înțelegerea mai precisă a realității non-omogene, rezistente și aliene este realizată”³⁴. Motivul pentru care Pannenberg introduce știința istorică în hristologie este dovedirea istoricității învierii. Învierea este evenimentul cheie din destinul lui Iisus Hristos: fără acest eveniment unicitatea lui Hristos ar fi fost un lucru îndoicnic. Pentru Pannenberg singura modalitate de a ne apropia de „evidența istorică care vorbește de învierea sa”³⁵ este metoda istorică. Prin afirmarea posibilității unei revelații totale a lui Dumnezeu în istorie el vine să contrazică relativismul lui Troeltsch care respinge posibilitatea unei astfel de revelații pentru că „absolutul este dincolo de istorie și este un adevăr care în multe privințe rămâne ascuns... el aparține viitorului, și va fi descoperit prin judecata lui Dumnezeu și sfârșitul istoriei umane”³⁶. Această revelație s-a întâmplat în istorie prin Iisus Hristos în care sfârșitul istoriei s-a întâmplat în mod proleptic.³⁷ Pentru el istoria este una singură³⁸ iar destinul lui Iisus Hristos s-a întâmplat în această istorie și pentru aceasta evenimentul Hristos trebuie abordat cu aceleași metode cu care se abordează orice alt eveniment care este parte al acestei istorii universale. Revelația lui Dumnezeu nu este una preferențială, ea este accesibilă oricui care este pregătit să privească la evenimentele istoriei (teza 3).

³² Argumentul omogenității universale a tuturor evenimentelor istorice este esențial pentru negarea istoricității învierii. După Pannenberg cercetarea istoricității acestui eveniment ar trebui abordată cu alte premise decât celea că orice eveniment din trecut trebuie să fie asemenea cu unul din prezent: ar trebui să țină cont de specificul și particularitatea evenimentului: tipizarea este împotriva cercetării istorice. Analogia, prin demersul ei nivelator obturează acele evenimente speciale, aparte, interesante care de fapt fac obiectul istoriei.

³³ *Redemptive event...*, p. 56.

³⁴ *Redemptive event...*, p. 50.

³⁵ A. McGrath, *The making of...*, p. 194.

³⁶ *Idem, o.c.*, p. 197.

³⁷ Pannenberg așează toată teologia sa în contextul căutării universale a omului după adevăr; Creștinismul devine relevant pentru lumea contemporană prin faptul că reușește să dea un sens existenței umane care este parte a unei istorii care este încă neterminată (finită) și prin aceasta lipsită de semnificație, înțeles definitiv. Pannenberg este de acord cu Dilthey, când acesta afirmă că „trebuie să așteptăm sfârșitul întregii vieți, pentru ca atunci în ceasul morții, să ne aplecăm asupra întregului pentru a vedea legătura dintre părți și întreg. Tot așa va trebui să așteptăm sfârșitul întregii istorii pentru a avea tot materialul necesar pentru a determina sensul său” (Dilthey, W., *Meaning in History*, cit. în *On Historical and Theological Hermeneutic*, p. 163). Totuși pentru Pannenberg acest viitor în care vom putea avea o perspectivă totală asupra istoriei este anticipat în mod proleptic prin evenimentul hristic: astfel hristologia prin caracterul proleptic al vieții lui Iisus anticipează acest viitor. Așadar istoria (viața noastră), prin revărsarea în prezent a viitorului care se întâmplă prin moartea și învierea lui Iisus, capătă un sens.

³⁸ El nu este de acord cu distincția pe care o face Barth, de exemplu, între *Historie* și *Geschichte*, între o istorie sacră, supranaturală în care învierea este un lucru posibil și o istorie profană, în care nu se poate vorbi de istoricitatea învierii.

Prin urmare întrebarea care se pune este dacă într-adevăr Pannenberg reușește să-și susțină teologia printr-o filosofie a istoriei validă?

Pannenberg și teologia kerygmatică

Critica pe care Pannenberg o aduce teologiei kerygmatică este tocmai această ne-luare în seamă a evenimentelor istorice. Pentru aceasta sensul, semnificația lui Iisus Hristos se află în kerygma apostolică: astfel atenția noastră trebuie să se îndrepte spre mărturia Bibliei, a apostolilor. Din acest motiv nu mai este nevoie să fie investigat însuși evenimentul istoric: sensul se află în această kerygmă, iar a încerca să treci dincolo de ea pentru a ajunge la eveniment însuși devine un demers inutil. La kerygmatici se observă o opoziție față de istoriografia contemporană care duce la diluarea bazei istorice a mărturiei biblice.³⁹ Credința trebuie să se mulțumească cu siguranța oferită de kerygmă fără să mai încerce să caute certitudinea falsă a evenimentelor despre care această kerygmă vorbește. Pentru Pannenberg totuși această mărturie nu este ceva izolat, ea are consistență numai dacă luăm în considerare evenimentele care stau în spatele acestei proclamări: ea trebuie să fie legitimată prin istorie. Întrebarea pe care o pune Pannenberg este cum s-a ajuns la această proclamare, la mărturia despre Iisus dacă nu plecând de la realitatea istorică a existenței lui?⁴⁰ Kahler nu are dreptate când susține că credința are un conținut supra-istoric. Pentru el faptele istorice sunt întotdeauna *însoțite* de „mărturia valorii ei revelatorii, care le este suplimentară și care există doar pentru credință”.⁴¹ Aceasta duce la autonomizarea kerygmei față de corespondentul ei istoric care devine astfel irelevant. Pentru Pannenberg conținutul credinței este tocmai istoria care la rândul ei conține în sine revelația; prin urmare singura modalitate de acces la evenimentele istorice (la sensul lor) rămâne cercetarea istorică. Putem totuși să ne întrebăm dacă prin cercetarea istorică va fi posibil să înțelegem acest sens al evenimentului în totalitatea sa? Oare Kahler nu are dreptate când vorbește despre acel sens neobișnuit, transcendent, teologic al evenimentului care poate fi „citit” doar cu ajutorul credinței. Pannenberg pare a avea o încredere nemărginită în capacitatea omului de a pricepe revelația în totalitatea ei bazându-se doar pe o metodă „științifică”, în demersul său cognitiv care nu pare a ține cont de finitudinea implicită condiției umane, de perspectiva limitată pe care o avem asupra istoriei. Atât Kahler cât și Hermann pe care el îi aduce în discuție evită „faptele istorice ale trecutului”⁴²: Kahler vorbește despre Hristosul proclamației iar Hermann despre viața interioară a lui Iisus, etică, religie socială. Pentru nici unul dintre ei Iisusul istoric, care de fapt este la baza proclamației și a credinței nu are nici o relevanță. Mulți dintre kerygmatici, printre care Pannenberg îi amintește pe Kahler, Kunneth, Paul Althaus iau totuși în considerare istoria ca fiind „condiția sine qua non a credinței”⁴³. Ei însă nu merg până la capăt încât să decopere

³⁹ *Kerygma and History*, p. 85.

⁴⁰ *Jesus – God and Man*, p. 20.

⁴¹ Kahler, *Die Wissenschaft der Christlichen Lehre*, apud *Kerygma and History*, p. 86.

⁴² *Redemptive event and History*, p. 55.

⁴³ *Idem, o.c.*, p. 61.

în istorie însăși revelația lui Dumnezeu. Aceasta are două motive: pentru ei sensul, semnificația unui eveniment nu este inerentă evenimentului însuși; evenimentul istoric are nevoie de mărturia proclamației pentru a putea fi perceput ca revelație. Pannenberg susține însă că semnificația faptelor istorice poate fi înțeleasă numai trecând dincolo de proclamație, prin luarea în considerare a contextului istoric (*Geschehens-zusammenhang*) în care acestea s-au întâmplat. Acesta este motivul pentru care istoria este esențială pentru teologie. A crede că revelația lui Dumnezeu care este istorică are nevoie de o suplimentare, adăugire prin kerygmă înseamnă a o subestima. Suportul credinței noastre trebuie să fie Iisus cel istoric, revelarea de sine totală a lui Dumnezeu: numai luând în considerare istoria care ne vorbește despre acest Iisus putem înțelege cine este El cu adevărat (semnificația lui). Într-o scrisoare adresată lui Karl Barth Pannenberg afirmă că a încercat să „înțeleagă evenimentul Iisus Hristos ca fiind o mutația a propriilor sale presupoziii istorice generale”. Cum vom arăta și mai jos Pannenberg abordează Hristologia nu plecând de la „generalitatea unui interes soteriologic-antropologic sau de la un concept de Dumnezeu-Om ci mai degrabă de la faptul particular și unic al evenimentului Iisus din Nazaret”.⁴⁴ Pannenberg încearcă să evite tocmai temuta prăpastie de care vorbea Lessing: distanța istorică și diferența de contexte dintre noi și evenimentul Iisus Hristos. Pentru a nu ajunge la un impas asemănător celor două abordări: kerygmaticii și critica istorică, Pannenberg așează sensul evenimentului chiar în contextul în care acesta s-a întâmplat. În opinia lui confirmarea faptului că ceea ce ne este predicat este adevărat este realizată prin referirea la conținutul evenimentului însuși.⁴⁵

O astfel de ruptură în conștiința istorică între descoperirea faptelor și evaluarea lor (sau într-o istorie cunoscută și într-o istorie ca experiență) este intolerabilă pentru credința creștină, nu numai pentru că mesajul învierii lui Iisus și a revelației lui Dumnezeu în El devin interpretare pur subiectivă dar și pentru că este expresia unei metode istorice demodate și îndoielnice. Este bazată pe scopul inutil al istoricului pozitivist de a certifica fapte goale, lipsite de semnificație în istorie. Împotriva acestei tendințe trebuie să reafirmăm astăzi unitatea originală dintre fapte și semnificația lor.⁴⁶

Așadar nu mai poate fi vorba de nici un fel de subiectivism sau relativism deoarece sensul unui eveniment este inerent acestuia, el ne mai trebuind să fie suplimentat din afară.⁴⁷ Pannenberg desemnează însăși conținutul evenimentului, în care sensul este

⁴⁴ Karl Barth, *Letters*, 1961.

⁴⁵ Insight and Faith, p. 35.

⁴⁶ Wolfhart Pannenberg, „The Revelation of God in Jesus of Nazareth” în Robinson și John Cobb, (eds), *Theology as History*, 1967, apud Macquarie, J. *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press, London, 1990.

⁴⁷ Cu toate că așează sensul în eveniment însăși, făcând astfel o deplasare dinspre om și centralitatea lui spre afară, *extra me* (plasând sensul în istoria care este revelarea de Sine a lui Dumnezeu), totuși omul este acela care are inițiativa pentru a-și apropia revelația lui Dumnezeu: cunoașterea este în cele din urmă cea care fundamentează credința. Aceasta este cunoașterea temeiului credinței care precede credința. Ne putem întreba dacă Pannenberg reușește să evite auto-salvarea prin prioritatea pe care o dă cunoașterii (istorice) față de credință (decizia credinței)? Nu cumva tocmai această întâietate dată cunoașterii duce la relativism și incertitudine prin faptul că apropierea revelației divine este dependentă de interpretarea

implicit, ca fiind criteriul interpretărilor diferite ale unui eveniment. Pannenberg nu ignoră spațiul existent între trecut și prezent și încearcă întocmai ca și teologii kerygmatici și criticii istorici să treacă peste această prăpastie hermeneutică. Pentru a arăta importanța persoanei istorice a lui Iisus Hristos Pannenberg ia în discuție cele două soluții distincte care sunt materializarea încercărilor de a trece peste această prăpastie hermeneutică arătând neajunsurile lor: pe de o parte apelul la „Cuvântul lui Dumnezeu” care nu ține cont de faptul că după iluminism nu mai este posibil să treci peste această prăpastie făcând apel pur și simplu la o autoritate *afirmată* a Cuvântului care să așeze mesajul evenimentelor întâmplare în trecut într-o realitate non-istorică. Pretenția la autoritate a Cuvântului care nu se bazează pe o realitate istorică, evidentă și accesibilă oricui devine ilegitimă. De asemenea Pannenberg imanentizează Duhul Sfânt în procesul istoric: acesta nu este dat omului spre iluminare personală (nu-l identifică cu ființa rațională). Nu se poate afirma așadar că textul vorbește pentru sine. Contextul de semnificații al evenimentului al cărui efect este proclamarea și la care aceasta trimite nu poate fi estompat. El este inevitabil pentru o hermeneutică care se dorește a fi relevantă în contextul epocii moderne, postiluministe. O altă încercare de a rezolva problema hermeneutică se concentrează asupra aplicării. Exponenții acestei poziții este Bultmann: interesul major al acestuia este aplicarea mesajului Creștin la viața credinciosului care duce la anihilarea posibilităților diferențe istorice dintre trecut și prezent. Pentru el încercarea istorică de a trece dincolo de textul Noului Testament devine inutilă și neimportantă teologic⁴⁸. Alternativa pe care Pannenberg o oferă este legătura pe care el o stabilește dintre tradiția creștină și persoana istorică a lui Iisus; din perspectiva lui Pannenberg pentru tradiția sau kerygma creștină care ar fi indiferentă față de persoana istorică a lui Iisus ar fi imposibil să mai facă referire la Iisus Hristos pentru a oferi un răspuns la căutarea omului după înțelegere.⁴⁹ Faptul că Pannenberg nu privește proclamarea ca fiind independentă de evenimentul Iisus Hristos este aplicarea la teologie a afirmației conform căreia în plan istoric, înțelesul, semnificația trebuie să rămână legată de facticitate, de evenimentul căruia îi este inerent. Facticitate istorică rămâne norma pentru orice interpretare. Astfel, teologul german reușește să rezolve întrucâtva problema hermeneutică: reperul principal pentru orice interpretare este însuși evenimentul istoric care poartă cu sine și garantează un sens.⁵⁰ Această concluzie este capitală pentru

istorică rațională a omului care trăiește în istorie. Este interesant de remarcat că Pannenberg identifică relativismul cu subiectivitatea credinței, pe când Barth numește istoria, pe care Pannenberg încearcă să-și construiască sistemul teologic: nisipuri mișcătoare. Chiar dacă acceptăm faptul că sensul este inerent evenimentelor istorice, ne întrebăm care sunt premisele cu care trebuie să ne apropiem de acest eveniment pentru a-i percepe sensul: care este șansa noastră de a descoperi sensul evenimentului? Cu ce trebuie să fim capacitați pentru a pricepe semnificația care este acolo, la dispoziția noastră?

⁴⁸ *On Historical and Theological Hermeneutics*, p. 148, în *Basic Questions...*

⁴⁹ *On Historical and Theological Hermeneutics*, p. 149.

⁵⁰ Ne putem întreba dacă această așezare a sensului în eveniment însuși este compatibilă cu apelul la acel *Geschehenzusammenhang* pe care Pannenberg îl face: este oare legitim să rezumi sensul unui eveniment istoric doar la eveniment însuși, fără a ține cont de acel lanț de evenimente în care este angrenat evenimentul: prin această limitare a sensului la eveniment, nu trecem cu vederea faptul că sensul unui eveniment poate fi clarificat, elucidat, corectat, suplimentat, lărgit prin evenimente istorice ulterioare. Pannenberg răspunde acestei obiecții prin aducerea în discuție a conceptului de anticipație: sensul evenimentului individual anticipează o totalitate a sensului/înțelesului (care este cea a sfârșitului istoriei) pe care orice eveniment ulterior (istoria în desfășurarea ei) o clarifică.

metoda sa hristologică: Pannenberg reușește să arate că omul Iisus care a trăit pe acest pământ acum două mii de ani, care a murit și a înviat, este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu tocmai folosind acest mod de gândire: luând în considerare evenimentele istorice al căror protagonist a fost Iisus: moartea și învierea, privindu-le în contextul lor (așteptările apocaliptice iudaice), semnificația acestor fapte istorice devine evidentă. Așadar, tocmai divinitatea lui Iisus Hristos și faptul că El este revelația de Sine definitivă a lui Dumnezeu este sensul inerent evenimentelor redată de Noul Testament.

Un al doilea motiv pentru care faptele istorice nu prezintă nici un interes pentru kerygmatici este însăși concepția lor despre istorie: pentru ei istoria nu mai poate media realitatea revelației și adevărul credinței⁵¹. Pentru că nu pot accepta perspectiva antropologică a teologiei liberale asupra istoriei și principiile acesteia: principiul analogiei și al corelației ei se refugiază într-o istorie supranaturală în care este loc pentru particular și unic. Credem că despărțirea kerygmaticilor de istorie este o urmare a unei false înțelegeri a metodei istorice⁵²: pentru ei consecința utilizării acestei metode era presupunerea unei realități omogene, în care nu este loc pentru nici un eveniment aparte.⁵³ Din perspectiva unei istorii al cărui început și sfârșit este Dumnezeu, refugiarea într-un domeniu invulnerabil, pentru a ne feri de problemele ridicate de metoda istorică devine ilegitimă.

„Dacă persoana la care se referă kerygma nu poate fi definită în mod concret în istoricitatea sa, dacă referința kerygmei la Iisus este irelevantă, dacă este un simplu cifru accidental și în sine nu ne spune nimic, atunci kerygma – dacă mai poate fi numită așa – ar fi un simplu nîit”⁵⁴. Este nevoie de investigație istorică pentru a planta kerygma într-un context istoric valid, în Iisus din Nazaret, Fiul lui Dumnezeu.

METODA HRISTOLOGICĂ A LUI PANNENBERG

După ce am văzut care sunt premisele metodologice de la care pornește Pannenberg în abordarea hristologiei ne vom opri la metoda lui hristologică propriu-zisă. Conceptul de istorie și metoda istorico-critică sunt pilonii pe care își clădește metoda hristologică.

Scopul hristologiei este ajungerea la unele concluzii cu privire la Iisus Hristos pornind de la istoria sa. Hristologia trebuie să întrebe și să cerceteze măsura în care istoria lui Iisus este baza credinței noastre.⁵⁵

⁵¹ Marty Martin, *A Handbook of...*, p. 643.

⁵² Se poate spune că Pannenberg, prin demersul său metodologic caută să reformuleze definiția acestei metode pentru a o face viabilă pentru studiile hristologice. Soluția pe care o dau kerygmaticii relativizării istoriei prin antropocentrizarea metodei istorice este neverosimilă pentru el deoarece duce la rândul ei la o diluare a mesajului creștin care astfel nu mai are nici un fundament. De aceea scopul lui principal este rediscutarea conceptului de istorie și a metodei istorico-critice pe care însă le ia în considerare dintr-o perspectivă hristologică epurându-le de antropocentrism. Greșeala predecesorilor săi a fost perspectiva din care au început cercetarea istorică: ei au pornit de pe o poziție antropocentrică, uitând că de fapt Dumnezeu este Cel care ține istoria, Cel care face istoria! Revelația lui Dumnezeu nu a mai putut fi localizată în istorie. Ca urmare pentru a nu deveni un discurs inutil, teologia a trebuit „să se retragă din istorie”.

⁵³ *Kerygma and History*, p. 83.

⁵⁴ G. Ebeling, *Theology and Proclamation*, p. 64, apud *Jesus – God and Man*, p. 27.

⁵⁵ *Idem*, o.c., p. 30.

Pannenberg este conștient că o hristologie credibilă nu mai poate fi construită neținând cont de consecințele iluminismului. Totuși el crede că în ciuda relativismului iluminist, a imanentismului și desacralizării este posibil să crezi într-un Iisus Hristos istoric și real, care să fie o bază credibilă pentru credința oricui care trăiește la o distanță de 20 de secole de acest eveniment, fără a fi absurd sau naiv. Am văzut mai sus cum prin reconsiderarea ideii de istorie și prin revalorificarea metodei istorice, Pannenberg își pune la punct o metodologie aptă să dea o soluție dilemei hristologice. Pe de o parte este greșit a-L opune pe Iisus kerygmei apostolice⁵⁶ așa încât să fie negată orice continuitate, iar pe de altă parte a te rezuma la un discurs care să se oprească la Iisus cel proclamat înseamnă a trece cu vederea faptul că această kerygmă își are obârșia în persoana istorică a lui Iisus. Atât faptele, evenimentele cât și kerygma sunt două aspecte ale aceluiași Hristos. Datorită încrederii sale în metoda istorică, Pannenberg se apropie de hristologie ascendent: o hristologie „care plecând de la omul istoric Iisus se îndreaptă spre demonstrarea divinității lui, este preocupată în primul rând de mesajul lui Iisus și de destinul său și ajunge abia la sfârșit la conceptul de încarnare”⁵⁷ Pannenberg amintește trei motive pentru care nu poate accepta o hristologie de sus⁵⁸: cu toate că prezintă motive pentru mărturisirea divinității lui Hristos, hristologia ascendentă presupune această divinitate.⁵⁹ Pentru a dovedi divinitatea lui Hristos trebuie urmată o cale ascendentă: pornind de jos, din istorie, de la evenimente însăși vom fi conduși la afirmarea divinității lui: fără această bază istorică credința noastră este doar afirmată, nicidecum demonstrată. Hristologia de sus trece cu vederea contextului în care a trăit Iisus Hristos: relația lui cu iudaismul din zilele lui⁶⁰. Contextul iudaic este esențial pentru a înțelege persoana lui Iisus, statutul său, moartea și învierea. În al treilea rând statutul nostru de ființe finite, împlântați într-o istorie nu ne permite să ne apropiem de hristologie din perspectiva lui Dumnezeu. Pannenberg nu respinge întru totul hristologia de sus. El revine asupra poziției sale inițiale în teologia sistematică: realitatea istorică și umană a lui Iisus poate fi înțeleasă numai în lumina venirii lui de la Dumnezeu.⁶¹ Mai departe el explică că procedura de a te apropia de hristologie de jos este doar una metodologică. De fapt el ajunge la concluzia că cele două linii de argumentare – de sus sau de jos – sunt complementare.⁶² Menirea hristologiei este interpretarea și analiza istoriei lui Iisus, un demers care pătrunde dincolo de kerygma apostolică, în „lumina relației lui Iisus cu Dumnezeu, ca act al lui Dumnezeu”⁶³. Orice afirmație despre Iisus trebuie

⁵⁶ *Idem*, o.c., p. 22.

⁵⁷ *Idem*, o.c., p. 33.

⁵⁸ *Idem*, o.c., p. 32: începând cu Ignatius al Antiohiei și apologetii sec. II, calea descendentă devine determinantă prin hristologia alexandrină a lui Atanasie și a lui Chiril. Barth este teologul protestant contemporan lui Pannenberg care este adeptul unei hristologii de sus. Tânărul Pannenberg a fost influențat de Barth: centralitatea ideii de revelație o găsim la ambii; Pannenberg, însă, schimbă perspectiva afirmând istoricitatea revelației. Într-o scrisoare adresată lui Barth, Pannenberg își exprimă speranța că „lucrarea lui (*Jesus – God and Man*) ar putea fi considerată de Barth o continuare a ideii de bază a teologiei revelației într-un climat intelectual diferit/schimbat” (Barth, K., *Letters*, 1981).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Erickson, *Teologie creștină*, 1998, vol. 2, p. 238.

⁶¹ W. Pannenberg, *Systematic Theology*, 1993, vol. 2, p. 288.

⁶² *Idem*, o.c., p. 289.

⁶³ *Ibidem*.

verificată prin metoda istorică în realitatea istorică. Istoria este baza afirmațiilor și confesiunilor primilor creștini despre Iisus! Acest lucru pare să fi fost ignorat de teologia tradițională. Pentru a demonstra istoricitatea lui Iisus, Pannenberg aduce în discuție învierea. Prin intermediul metodei istorice el aduce în discuție istoria despre aparițiile lui Iisus după înviere și istoria despre mormântul gol pentru a arăta istoricitatea învierii⁶⁴. Așadar pentru a demonstra istoricitatea învierii Pannenberg nu recurge la supranatural ci caută să se apropie de hristologie din perspectiva unui istoric rațional. Pannenberg insistă că orice hristologie a perioadei moderne trebuie să pornească de la umanitatea lui Hristos. Iisus este văzut ca om a cărui trăsătură dominantă este conștientizarea Domniei lui Dumnezeu. Care este de fapt sursa autorității lui Iisus? Putem să-l numim pe Iisus Fiul lui Dumnezeu, adică putem să luăm în considerare divinitatea lui și înainte sau acest lucru este doar o consecință a învierii? Prin înviere statutul lui Iisus se schimbă în mod radical. Pentru Pannenberg proclamarea venirii împărăției de către Iisus contribuie la autoritatea lui, totuși validarea finală a lui Iisus va fi o consecință a evenimentului pascal. Învierea lui Iisus din morți este împlinirea vestirii sale.⁶⁵ Iisus Hristos este justificat de Tatăl prin înviere. Autoritatea lui Iisus dinainte de înviere este rezultatul mesajului său. În opinia lui Pannenberg trebuie să privim la conținutul acestui mesaj în lumina învierii care este confirmarea celor spuse de El înainte de acest eveniment. Fără înviere nu s-ar mai putea pune problema unei hristologii legate de persoana lui Iisus. Prin aceasta Pannenberg nu neglijează lucrarea lui Iisus dinainte de înviere ci arată doar că statutul său de Mesia este descoperit doar după înviere. Așadar credința post-pascală în Iisus este legată de viața pământească a lui Iisus din Nazaret care, „a proclamat oamenilor apropierea Împărăției lui Dumnezeu, care a fost respins de adversarii săi ca fiind un înșelător, care a fost predat romanilor pentru a fi executat, care a fost înviat din morți de Dumnezeu și care a fost instituit ca Mesia”⁶⁶. Totuși nu putem spune că nu are nici o importanță cine a fost acela care a înviat. Cel care a fost răstignit, a fost Iisus din Nazaret; identitatea lui Iisus, s-a conturat încă dinainte de înviere prin natura mesajului său, prin lucrările sale, prin proclamarea Împărăției, prin contextul istoric în care a trăit. Prin înviere Dumnezeu a confirmat afirmația (că El este Fiul lui Dumnezeu) implicită în lucrarea lui Iisus. Chiar înainte de cruce semnificația, chiar dacă în mod ascuns, persoanei și istoriei lui Iisus exista: El era Hristosul. Tocmai faptul că Iisus a înviat din morți este fundamentul credinței creștine⁶⁷; acest fapt însă nu este privit ca un eveniment izolat ci trimițând la contextul istoriei lui Iisus: Iisus cel care a fost răstignit. Așa cum am arătat mai sus pentru Pannenberg sensul unui eveniment nu se poate disocia de eveniment însuși, referința nu este ceva adăugat ulterior ci este inseparabilă de actul istoric ca atare. Tot astfel nu putem detașa evenimentul învierii de semnificația sa.⁶⁸ Semnificația implicită evenimentului pascal este că Dumnezeu l-a justificat pe Iisus cel răstignit, prin puterea Duhului cu care l-a înviat din morți.

⁶⁴ Modul în care Pannenberg aplică în mod practic metoda istorică nu face parte din scopurile acestui eseu. Acesta s-a vrut doar o luare în considerare a premiselor teoretice în hristologia lui Pannenberg: Conceptul de istorie și metoda de investigare a acesteia: metoda istorico-critică.

⁶⁵ *Idem, Systematic Theology*, p. 327.

⁶⁶ *Idem, o.c.*, p. 327.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

Evenimentul pascal determină sensul istoriei lui Iisus de dinainte de Paște, dar și cine este El în relația lui cu Dumnezeu.

Ne întrebăm dacă Pannenberg nu poate fi acuzat de circularitate: noțiunea de istorie cu care Pannenberg lucrează este una a istoriei unitare și reale, care are un sens și care este revelația lui Dumnezeu, pentru că la baza ei se află realitatea învierii. Pe de altă parte tocmai demonstrarea că evenimentul învierii este unul real se face prin încrederea în realitatea istoriei și în eficiența metodei istorice.

CONCLUZII

Concluzionând putem spune că Pannenberg reușește întrucâtva să deschidă o nouă perspectivă în studiile hristologice prin reanalizarea conceptului de istorie și a metodei istorico-critice, așa cum au fost ele definite de Troeltsch. Pentru el nici una dintre cele două școli nu constituie o soluție acceptabilă pentru rezolvarea dilemei hristologice. Pentru că la originea acestei rupturi se află însăși metoda istorico-critică Pannenberg se întoarce la luarea în discuție a acestei probleme: soluția pe care o dă el este schimbarea perspectivei, așezarea folosirii acestei metode într-un alt context, decât atotputernicia omului și capacitatea sa nelimitată de a înțelege, de a investiga, de a da sens lucrurilor. Pentru a nu fi „dăunătoare” adevărului creștin și teologiei Pannenberg așează folosirea acestei metode într-o istorie unitară și reală,⁶⁹ o istorie la cărma căreia se află Dumnezeu. Acestea sunt premisele de la care pleacă Pannenberg când afirmă că istoria este orizontul teologiei creștine. El face o pledoarie pentru istorie. Numai dacă un teolog are noțiunea puternică a istoriei, a istoriei al cărei sens și semnificație, prin întruparea Sa în ea, este Dumnezeu. Ideea că învierea este un eveniment care s-a întâmplat în istorie, care este inteligibil și demonstrabil, este cheia de boltă a hristologiei pannenbergiene.

Am încercat să oferim prin luarea în considerare a rolului noțiunii de istorie și a metodei istorice pentru metoda hristologică pannenbergiană, o eventuală soluție la dilema hristologică. Fără îndoială că pasul pe care îl face Pannenberg este unul decisiv în împăcarea celor două extreme, dar soluția oferită de el comportă încă multe discuții⁷⁰.

⁶⁹ Ne putem pune pe bună dreptate întrebarea dacă Pannenberg reușește să evite subiectivismul și pozitivismul (pe care încearcă să le evite) în cunoașterea teologică: oare asumpțiile pe care le face în demersul său de a construi o „teologie universală” nu sunt de fapt „credințe”? Se poate susține faptul că pentru a face trecerea de la o teologie imanentă la o „teologie de sus” Pannenberg pornește de la o seamă de presupuziții pe care și le asumă ca fiind Adevăruri date: conceptul de istorie universală, capacitatea omului de a-și apropia semnificația evenimentului prin cunoaștere rațională.

⁷⁰ Nu a fost scopul acestui eseu să discute marile probleme pe care le ridică abordarea lui Pannenberg: relația dintre credință și rațiune (s-ar părea că în teologia sa rațiunea ocupă un rol proeminent care câteodată pare să sufoce cu totul credința); de asemenea el nu pare a da destulă atenție faptului că firea omului este una pervertită din cauza păcatului și prin aceasta capacitatea sa de a raționa conform adevărului este îndoielnică.

LIBERTATE ȘI CONSTRÂNGERE ÎN RĂSPÂNDIREA CREDINȚEI

Pr. lect. dr. CONSTANTIN RUS

De îndată ce vom începe investigarea subiectului de drept canonic, ne vom confrunta cu următoarea problemă: recrutarea noilor membri ai Bisericii a avut loc într-o atmosferă de libertate sau a trebuit să fie folosită constrângerea? Întrebarea este, cu alte cuvinte, dacă Biserica poate sau nu folosi forța pentru a-și răspândi credința. Este posibil ca și Biserica să-și răspândească credința, odată ce a adoptat constrângerea, dar acum sub presiunea ideilor liberale, a abandonat-o? După cum se știe, încă din timpurile primare, forța a fost folosită atât de despotismul răsăritean¹, cât și de absolutismul roman² pentru a se putea impune convingerile religioase; iar în timpurile mai noi așa-numiții despoți luminați³ au considerat folosirea constrângerii ca fiind permisă numai în vederea impunerii punctelor lor de vedere asupra moralei și a binelui. În sfârșit, așa-zisele democrații populare, pentru ca să-și impună teoriile și convingerile lor despre lume, chiar și astăzi, folosesc orice fel de constrângere și chiar însăși forța necinstită. Poate, atunci, și Biserica, o dată ce a acceptat forța ca mijloc de impunere a credinței pe care a proclamat-o, iar mai târziu, după cum relatează Gustav Radbuch, dându-și seama că constrângerea nu-i aparține, ea a abandonat politica ei de forță⁴.

Nici măcar nu este pusă întrebarea că și apare răspunsul ieșit din antichitatea străveche a Bisericii primare. După autorul Epistolei către Diognet, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său Cel Unul Născut în lume... „pentru a convinge, nu pentru a constrângere, deoarece forța nu se potrivește lui Dumnezeu”⁵. De asemenea, Lactanțiu, bine cunoscutul scriitor latin din secolul al IV-lea, a dedicat o importantă parte din

¹ Vezi: Ezdra 7, 26, unde Artaxerxe, în porunca pe care a dat-o lui Ezdra, prin care a permis reconstruirea Ierusalimului, a scris, printre altele, următoarele: „Și cine nu va împlini legea Dumnezeului tău și legea regelui, asupra aceluia să se facă îndată judecată și să se osândească sau la moarte sau la izgonire sau la amendă sau la închidere în temniță”.

² Vezi: P. Allard, *Histoire des persecutions de I-er au VI-eme siecle*, Paris, 1885-1890. Vezi, de asemenea, Arhim. Jerome Cotsonis, *The Policy of the Roman State against Christians*, Jerusalem, 1957, pp. 48-52, pentru bibliografie în legătură cu acest subiect.

³ Aceasta este o aluzie la „aufgeklärten Despotismus”.

⁴ G. Radbuch, *Gesetzliches Unrecht und ubergesetzliches Recht*, republicat în lucrarea sa „*Recht-philosophie*”, ed. a IV-a, Stuttgart, 1950, pp. 347-357.

⁵ Contextul acestui citat este următorul: „Dar el a fost cu adevărat întemeietorul și Creatorul tuturor... pe care L-a trimis lor. Dar l-a trimis pe El ca pe o persoană puternic rațională sau deodată ca pe un tiran înfricoșător? Să nu fie asta. El L-a trimis răbdător și umil, așa cum Regele trimite pe fiul său, L-a trimis ca pe un om la oameni, L-a trimis ca pe un Mântuitor, ca să convingă și nu să forțeze, deoarece forța nu se potrivește lui Dumnezeu; El l-a trimis să iubească și nu să judece”, din „*Library of Greek Fathers and Ecclesiastical Authors*”, vol. II, 1952, p. 254.

cartea a V-a a lucrării sale *Divinarum Institutionum*, acestei teme. Acolo, în cartea a V-a despre dreptate, Lactanțiu compară mijloacele folosite de absolutismul roman pentru a înăbuși convingerile religioase ale creștinilor, cu acelea folosite de Biserică, pentru a răspândi credința: „Prin cuvinte și nu prin torturi, cuvântul este dus la bun sfârșit” (cu alte cuvinte, lucrarea misionarilor creștini). „Nu suntem decepționați, spune el ascultătorilor săi, de a-i avea pe ei cu capetele plecate aprobând, dar noi învățăm, reafirmăm și dăm dovadă”⁶. Sfântul Grigorie de Nazianz arată clar că standardul nu este „de a speria”, „ci de a convinge”⁷, iar în sfârșit, Sfântul Atanasie cel Mare învață că „...din natură Dumnezeu nu constrânge, ci convinge”⁸.

Imediat ne izbim de trei dificultăți: prima constă în faptul că unele pericope din Noul Testament, cel puțin la suprafață, dau impresia că Dumnezeu susține folosirea forței pentru răspândirea credinței. Astfel, apare următoarea întrebare: poate citatele precedente din Sfinții Părinți nu sunt de acord cu acelea încredințate de Domnul?

A doua dificultate constă din faptul că în unele împrejurări Biserica apare să susțină sau cel puțin să tolereze instalarea membrilor ei în creștinism prin forță.

Deci, când face Biserica bine? Când tolerează forța sau când o respinge?

A treia dificultate are de a face cu existența obiceiului botezului copiilor. Este limpede că chiar de la distanță nu se poate spune că un copil botezat se apropie de credința creștină cu o intenție liberă. Deci, este posibil ca să ne întrebăm: unde este atunci libertatea când noii membri intră în Biserică?

Cu privire la prima dificultate, este clar că există unele pericope din Noul Testament unde Domnul, cel puțin la prima vedere, apare să susțină folosirea forței, în străduința de răspândire a credinței. De exemplu, în parabola Cinei celei Mari, Domnul a zis, printre altele, unuia dintre slujitorii Săi: „Ieși la drumuri și la garduri și silește să intre, ca să ni se umple casa” (Luca 14, 23). Cineva ar putea avea impresia, cu alte cuvinte, că Domnul poruncește slujitorilor Săi, sau am putea adăuga, păstorilor Bisericii Sale, să folosească forța ca fericirea acelor care vor participa la Împărăția cerurilor să fie atinsă. Dar, după Sfântul Chiril al Alexandriei, în acest text nu se face aluzie la folosirea forței; ci, mai mult, se menționează despre o insistență urgentă ca toți cei invitați să fie convinși „că invitația a fost sinceră și nu a fost o ironie sau o batjocură”⁹.

Pe lângă această importantă interpretare a acestui text, noi avem propria mărturie verbală a Domnului care, fără greșală, duce la concluzia că El exclude forța în

⁶ Lactanțiu, *Institutionum Divinarum*, V, 19: „Verbis potius, quam verberibus res agenda est. Nos enim non illicimus ut ipsi abjectant sed docemus, probamus, ostendimus”.

⁷ În biografia sa, VI, 1293 ș.u., P.G., tom. 38, col. 1118.

⁸ P.G., tom. 25, col. 773.

⁹ După P. Trembelas, *Commentary on the Gospel of Luke*, Athens, 1952, p. 435. Acestei parabole cineva ar putea să-i adauge situația unde Domnul, vorbind despre Împărăția cerurilor, a zis că: „...din zilele lui Ioan Botezătorul până acum Împărăția cerurilor se ia prin stăruință și cei ce se silesc pun mâna pe ea” (Matei 11, 12; Luca 16, 16). Totuși, după cei mai importanți exegeți (vezi: Sfântul Ioan Gură de Aur și Zygabenos, la P. Trembelas, *Commentary on the Gospel of Matthew*, Athens, 1951, p. 223), Domnul nu s-a referit la forța impusă din afară, ci mai mult la un efort sever interior sau la presiunea pe care cineva o impune asupra lui însuși pentru a realiza câștigarea Împărăției lui Dumnezeu. Poate că cineva s-ar putea referi la cazul clasic al curățirii Templului din Ierusalim de către Domnul cu un bici, unde El personal a folosit forța (Matei 21, 12–13); Marcu 11, 15–16; Ioan 14–16), dar aceasta nu are de a face cu răspândirea credinței, care este obiectul studiului nostru.

scopul răspândirii credinței. Nu numai că avem „Oricine voiește să vină după Mine“ (Marcu 8, 34; Luca 9, 23), care vine de la Domnul, ar trebui să fie regulă de aur pentru misiunea creștină, dar noi avem pe Însuși Dumnezeu ca exemplu. Dacă îl vom observa, vom vedea exact cum El se confruntă cu această problemă. În cazul Gherghesenilor (Matei 8, 33; 9, 1; Marcu 5, 17–20; Luca 8, 37) și Samaritenilor¹⁰, care L-au trimis afară din ținutul lor, precum și cu aceia care au considerat poruncile Sale prea necesare și astfel s-au depărtat de El¹¹, Domnul a aplicat pur și simplu principiul pe care îl anunțase deja: principiul libertății absolute în răspândirea credinței. De asemenea, vedem acest principiu inclus foarte clar în sfaturile pe care Domnul le-a dat ucenicilor Săi în legătură cu această problemă. „Dar când vă urmăresc pe voi în cetatea aceasta, fugiți în cealaltă“ (Matei 10, 23)¹², zice Domnul când i-a trimis în activitatea misionară. Cu alte cuvinte, El a lăsat pe ascultător complet liber de a accepta sau de a respinge mesajul Său. Deci, în conformitate cu învățătura Domnului, folosirea forței pentru răspândirea credinței creștine nu este permisă sub nici un motiv. Prin urmare, textele din Noul Testament care par la început că susțin un punct de vedere opus, nu pot avea un asemenea înțeles.

Dar îndată ce ne debarasăm de prima dificultate, a doua devine mai bătătoare la ochi: în unele împrejurări, dacă Biserica nu a încurajat răspândirea credinței prin forță, cel puțin a tolerat-o. Ar avea dreptate atunci o persoană, dacă ar insista că Domnul a consfințit principiul libertății în scopul răspândirii credinței, dar pe care Biserica de-a lungul secolelor l-a abandonat, deoarece a preferat folosirea forței?

Înainte de a intra în acest subiect, trebuie să admitem că din când în când în istoria Bisericii s-au ivit unele situații când unele grupuri de popoare au folosit, mai mult sau mai puțin, forța pentru a accepta învățătura creștină. Ceea ce trebuie constatat este dacă aceste situații au implicat sau nu aplicarea lui *opinio necessitatis*. Cu alte cuvinte, trebuie să determinăm dacă Biserica, acționând astfel, a aplicat conștient regula dreptului (κακὸς ὁκταύου) sau dacă din contră, aceste cazuri de folosire a forței pentru perpetuarea credinței sunt simple deviații de la calea dreaptă, dictate de circumstanțe complet excepționale.

Deci, trebuie să investigăm principiul pe care Biserica l-a folosit în această problemă iar dacă receptarea noilor membri ai bisericii are loc prin Sfântul Botez¹³,

¹⁰ Luca 9, 55. Aici Domnul ceartă pe cei doi fii ai lui Zevedei deoarece ei au sugerat ca un oraș, care a refuzat să-i primească, să fie distrus prin foc.

¹¹ Ioan 6, 67. Aici Domnul cheamă pe cei doisprezece Apostoli ca să hotărască în mod liber dacă au de gând sau nu să continue să-l urmeze.

¹² Vezi, de asemenea, Matei 10, 14–23 și Luca 10, 10, unde Domnul spune ucenicilor Săi că ei trebuie să abandoneze acele cetăți unde ei nu sunt primiți. În sfârșit, vezi Matei 23, 37 și Luca 13, 34, unde Domnul se tânguiește asupra Ierusalimului, care de multe ori s-a folosit de libertatea sa și a ignorat chemarea Sa. Cu privire la libertatea omului în legătură cu realizarea promisiunii lui Dumnezeu desemnate lui, vezi: B. Ioannides, *The Apostle Paul and the Stoic Philosophers*, Athens, 1957, pp. 157–162. Pentru o discuție despre libertate în general, în Biserica Ortodoxă și în special în teologie, vezi: P.I. Bratsiotis, *Authority and Freedom in Orthodox Theology*, retipărit în „Ekklesia“, vol. IX, Athens, 1931.

¹³ Compară Matei 16, 16: „Cel care va crede și se va boteza se va mântui“. Compară, de asemenea, sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Botez*, XII, P.G., tom., 32, col. 117: „Credința este într-adevăr, perfectă prin botez, iar temeliile botezului sunt puse prin credință... mărturisirea de credință trece înainte de deschiderea drumului mântuirii, iar botezul vine după aceasta ca să pecetluiască consimțământul tău“. Vezi, de asemenea, C. Callinicos, *The Orthodox Christian Temple and its Rites*, Alexandria, 1921, pp. 485–488; Dr. Nicodim Milaș, *Dreptul bisericesc al Bisericii Ortodoxe*, trad. de D. Cornilescu și V. Radu, București, 1915, pp. 792–793; și A. Alivizatos, *Religions and Catechetical Teaching*, Athens, 1912.

trebuie să determinăm ce a rânduit Biserica cu privire la admiterea Sfântului Botez aceloră atrași de adevărul creștin. Permite Biserica foloșirea forței pentru a impune Botezul?

Rostirile Bisericii despre Sfântul Botez scot în evidență faptul că el nu numai că nu a fost impus prin forță, dar că, dimpotrivă, ea l-a considerat ca pe un dar pentru o schimbare completă a vieții și ca pe o completare finală a unei perioade intense de pregătire care a durat mulți ani. Ceea ce este mai important pentru subiectul nostru este că Biserica a dat o atenție deosebită și a făcut orice efort pentru a stabili nu numai dacă dorința persoanei de a se lumina este liberă, ci și dacă ea a fost cu adevărat sinceră. De aceea canonul 6 al sinodului din Neocezarea stabilește o condiție indispensabilă pentru primirea cuiva la Sfântul Botez: „fiecare persoană trebuie să mărturisească deschis intenția sa”¹⁴.

Astfel, Biserica a dat o importanță specială atracției libere și voluntare la Sfântul Botez; de asemenea este aparent față de grija specială care a fost luată spre a determina dacă dorința a fost cu adevărat reală, în special în acele cazuri unde a existat îndoiala.

De exemplu, din cauza antisemitismului care a apărut din când în când încă din antichitate, este posibil pentru hotărârea unui evreu sau a unui samaritean să se apropie de creștinism, să ascundă alte motive străine de credința creștină; astfel canonul 8 al Sinodului VII ecumenic decide că referitor la evreu, el este acceptat la Botez numai când „...din credință sinceră se poate converti, mărturisind-o din toată inima, spre a-i convinge și a-i îndrepta și pe alții”¹⁵. Cât privește pe samariteni, Novella 114 a lui Justinian (*Novellae Constitutiones post codicem*) decide următoarele: „Se pare că este bine ca să nu-i introducă repede la botezul imaculat”. Deci, aceia care grăbeau apropierea lor de Sfântul Botez din cauza vreunor boli serioase, puteau fi influențați într-o oarecare măsură de unele circumstanțe. Drept urmare, apropierea lor n-ar fi fost rezultatul propriei lor dorințe sau intenția unei libertăți depline. Astfel, după canonul 45 al Sinodului de la Cartagina, mărturisirea altora cu privire la dorința persoanei bolnave de a se boteza nu era suficientă. Ei au fost botezați după cuvintele Sinodului, „atunci când prin voința lor au exprimat mărturie despre dășii cu pericolul lor însuși”¹⁶. Sfintele canoane fac numai o singură excepție de la această regulă. Este cazul cu canonul 4 al Sfântului Timotei al Alexandriei referindu-se la acele persoane care au fost deja catehizate. După dispoziția acestui canon, un catehumen poate fi botezat dacă el „...fiind bolnav, își iese din minte și nu-și poate mărturisi credința și rudele lui se roagă să primească Sfântul Botez, până este viu și nu se bântuiește de duh necurat”¹⁷. Cu alte cuvinte, Sfântul Botez se poate administra celor bolnavi atâta vreme cât ei au declarat în mod liber intenția de a îmbrățișa creștinismul și și-au făcut mărturisirea de a fi înrolați în clasa catehumenilor.

Canonul 12 al Sinodului de la Neocezarea hotărăște, de asemenea, foarte caracteristic importanța pe care Biserica o dă libertății depline și intenției voluntare a catehumenilor de a se apropia de Sfântul Botez. După cum am menționat deja mai

¹⁴ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și Comentarii*, Sibiu, 1993, p. 196; Vezi și Ralli și Potli, *Sintagma sfințelor și dumnezeieștilor canoane*, vol. III, Atena 1852–1859, p. 79.

¹⁵ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, pp. 167–168; Ralli–Potli, *o.c.*, vol. II, p. 583.

¹⁶ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, p. 260; Ralli–Potli, *o.c.*, vol. III, p. 412.

¹⁷ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, p. 399; Ralli–Potli, *o.c.*, vol. IV, p. 333.

sus, apropierea catehumenilor de botez înainte de timpul stabilit a fost permisă numai în cazul când ar fi intervenit vreo boală grea. Cu toate acestea, ar putea exista vreo îndoială atunci când catehumenul a luat hotărârea finală de a accepta botezul sub vreo presiune psihologică sau suferind de vreo boală incurabilă. Dar aceasta ridică problema după care această hotărâre ar fi fost sau nu rezultatul unei alegeri complet obiective sau, folosind cuvintele canonului, „din necesitate”. Cu toate acestea, botezul a fost valid. În cazul că persoana ar trăi, el nu ar putea fi hirotonit imediat. Dacă, după ce s-a însănătoșit ar arăta un zel religios excepțional confirmat prin puritatea credinței și a alegerii sale, el ar putea fi hirotonit dar numai „din lipsa de oameni (candidați), îndeplinind toate condițiile cerute pentru hirotonie”¹⁸.

Desigur nu numai faptul existenței clasei catehumenilor, ci și șederea lor prea lungă în această treaptă nu ar putea fi considerată ca nelegată de efortul de a asigura cea mai mare posibilitate a sincerității lor și libertatea deplină a alegerilor lor. Șederea lor prea lungă în această clasă a catehumenilor a dat acelor care s-au străduit să se apropie de creștinism, precum și Bisericii capacitatea de a cerceta stabilitatea alegerii lor; pentru că aceia care intenționau să fie botezați, conform hotărârilor sfintelor canoane, trebuiau să rămână în clasa catehumenilor trei ani¹⁹, sau cel puțin doi ani²⁰. Mai mult, dacă se întâmpla ca vreun catehumen să cadă într-un păcat grav și astfel arăta că credința sa nu a fost rezultatul unei libertăți depline și a alegerii libere, șederea lui în clasa catehumenilor se extindea pentru încă trei ani, conform canonului 14 al Sinodului I ecumenic²¹. Faptul că ei erau supravegheați și că pregătirea lor cuprindea o perioadă de timp „destul de suficientă”, pentru a cita Novela 114 a lui Iustinian, a garantat că botezul nu avea loc prin constrângere și fără vreo cercetare prealabilă a libertății hotărârii și motivelor catehumenilor. Numai pentru aceia care abia se familiarizaseră cu creștinismul și care în scurtă vreme fuseseră catehizați și se duseseră îndată „la baia spirituală”, s-a socotit de canonul 2 al Sinodului I ecumenic „că este bine ca de acum înainte nimic de acest fel să nu se mai facă, fiind împotriva canonului bisericesc”²².

Este demn de remarcat faptul că imediat după terminarea lungii lor pregătiri și a educației lor creștine ei nu aveau automat dreptul de a fi admiși în clasa credincioșilor. Conform canonului 78 al Sinodului VI ecumenic²³, care este cuvânt cu cuvânt repetarea canonului 46 al Sinodului de la Laodiceea, cei ce vor să se lumineze, trebuiau în

¹⁸ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, p. 198; Ralli-Potli, *o.c.*, vol. III, p. 88.

¹⁹ Vezi Canonul 14 al Sfântului Pavel, la Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, p. 332; Ralli-Potli, *o.c.*, vol. IV, p. 400: „Catehumenii vor fi catehizați pentru o perioadă de trei ani; dacă ei s-au pregătit mai rar (σπουδαίως) pot să fie acceptați, deoarece nu-i judecăm după perioadă, ci după pregătire”.

²⁰ Vezi: *Neara P.M.A.*, capitolul II: Φαμεν δη τους μεν της χρηστης διδασκαλιας ολωσ αισθομενους επι ενιαυτοθς δυο κατεχεισθαι μα νθανειν τε τας γραφας κατα το δυνατον, και τοτε προσφερεισθαι τω της απολυτρωσεως αγιω βαπτισματι, τη μετανοια του τοσoutου χρονου καρπουμενους την ως αληθως απολυτρωσιν”.

²¹ „În privința catehumenilor și a celor care au căzut, i s-a părut sfântului și marelui Sinod, a acestia numai trei ani să fie ascultători, iar după aceea să se roage cu catehumenii” (Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, p. 60; Ralli-Potli, *o.c.*, vol. II, p. 144).

²² Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, pp. 51–52; Ralli-Potli, *o.c.*, vol. II, pp. 116–117. Referindu-se la acest canon, Zonaras zice: „Acești Sfinți părinți au hotărât că acela care vine la credință să nu fie botezat imediat, dacă nu este cel puțin pregătit suficient, nici cel care este botezat nu trebuie instalat imediat ca și cleric”; iar Balsamon (Ralli și Potli, *o.c.*, vol. II, p. 119), zice: „Prezentul canon hotărăște că un necredincios nu poate să fie botezat înainte de a fi catehizat, ca să existe timp suficient pentru încercare”.

²³ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, p. 149; Ralli-Potli, *o.c.*, vol. II, p. 485.

primul rând să se supună unor examinări fie înaintea episcopului sau, în lipsa acestuia, înaintea presbiterilor: „Orânduim că se cuvine ca cei ce sunt a se lumina, să învețe credința și în a cincea zi a săptămânii să răspundă episcopului sau presbiterilor”²⁴.

Conform celor afirmate mai sus, putem conchide fără ezitare că Biserica a rămas credincioasă principiului transmis de Domnul, anume al libertății absolute în răspândirea credinței. Cât privește acele cazuri de forță apropiate credinței, care au apărut în decursul istoriei Bisericii, este clar că nu a fost implicată aplicarea conștiinței a canonului (*opinio necessitatis*); aceste cazuri au fost deviații clare de la definiția clară și proprie a Domnului și a Bisericii. Dar, cu siguranță, deviațiile nu creează o normă de lege.

Trebuie, totuși, să investigăm și a treia dificultate la care ne-am referit la început: aceea care a provenit din introducerea unui copil botezat în Biserică.

După cum am și arătat deja, este imposibil chiar și de departe să demonstrăm că copilul botezat se apropie de credința creștină din propria sa dorință liberă.

Pe lângă aceasta, Biserica nu a dorit să renunțe la cerința conform căreia ea protejează oarecum existența unei alegeri libere pentru botez. Iată, deci, din cauza faptului că consimțământul liber al copilului botezat este imposibil, Biserica cere ca cel puțin părinții lui să acționeze liber. Conform spuselor autorului lucrării atribuite lui Justinian, intitulată „*Răspunsul dat Ortodoxului*”, copiii sunt îndreptățiți la darurile Botezului „prin credința acelora care-i aduc la Botez”²⁵. Cu alte cuvinte, credința, libertatea și voința sinceră a părinților de a-și boteza copiii lor sunt înlocuite de credința și voința liberă a copilului botezat. O persoană nu devine membru al Bisericii *ipso facto* și sub necesitatea legii, complet independentă de vreun act de voință, la fel cum cineva obține calitatea de cetățean al unei țări prin simplul fapt că este născut printre cetățenii acelei țări. De fapt, dacă devine clar că actul de voință al părinților este greșit și nesincer chiar în cazul în care și-au botezat deja copilul, Botezul este nevalid, după hotărârea Patriarhului de Constantinopol, Luca Chrisoverges, care s-a dezvoltat din plin în timpul secolului al XII-lea (1156–1161), deoarece, zice hotărârea, „nu este găsit în bună credință și cu intenție ortodoxă”²⁶. Este posibil ca cineva să obiecteze că ambele texte citate mai sus sunt mult mai recente decât perioada când și-a făcut apariția botezul copiilor. Primul text aparține secolului al V-lea, iar al doilea secolului al XII-lea, pe când botezul copiilor exista deja în secolul I²⁷. Cu toate acestea, trebuie să arătăm că: 1. Botezul copiilor, după obiceiul de drept, nu a început să fie aplicat în general așa de târziu decât din secolul al V-lea înainte, și că 2. Biserica cu siguranță ar fi cerut consimțământul din toată inima și sincer al părinților și înainte de secolul al XII-lea, în măsura în care Biserica a făcut totdeauna astfel de eforturi pentru a se convinge și a asigura consimțământul liber al celui botezat.

După această dovadă, atunci obiceiul botezului copiilor nu poate duce la concluzia că Biserica a acceptat forța și constrângerea ca bază pentru răspândirea credinței. Astfel, din punct de vedere al Dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe, putem spune absolut siguri că folosirea constrângerii în răspândirea credinței este absolut interzisă.

²⁴ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, p. 228; Ralli-Potli, *o.c.*, vol. III, p. 214.

²⁵ *Întrebarea 56*, Jena Edition, 1850, II, b, p. 76 sau *Library of Greek Father*, vol. IV, p. 97.

²⁶ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *o.c.*, p. 149; Ralli-Potli, *o.c.*, vol. II, p. 498. Vezi, de asemenea, și comentariul lui Matei Vlastares: „...οπερ γαρ ελουσαντο βαπτισμα ου κατα σκοπον ευσεβη, αλλ'ως φαρμακεια η επαοιδια τινη του τω εχρησαντο” (Ralli și Potli, *o.c.*, vol. VI, p. 120).

²⁷ Vezi: C. Callinicos, *o.c.*, p. 486.

Totuși, o singură întrebare rămâne ca să primească un răspuns: Este posibil ca să definim dreptul (deoarece dreptul canonic este o ramură a dreptului) fără vreo constrângere? Poate exista dreptul, sau cu alte cuvinte, poate exista impunerea forței legii numai pe baza libertății, după cum a menționat deja K. Krause acum un secol în urmă²⁸? El a învățat că legea poate și trebuie realizată prin actul și acțiunea liberă a oamenilor. Desigur, există alții care sunt mai calificați în a vorbi despre acest subiect decât mine; apoi extinderea acestui subiect nu ne permite să reluăm discuția despre posibilitatea existenței legii fără impunerea de sancțiuni.

Trebuie să admitem că în trecut această întrebare a făcut pe unii oameni să se îndoiască de posibilitatea existenței Dreptului bisericesc; și exact din cauza existenței elementului de constrângere din lege, Rudolf Sohn²⁹ și unii scriitori din perioada noastră ca: Al. Vambetsos, au susținut ideea pe care ultimul a pus-o în aceste cuvinte: „Dreptul bisericesc este în contradicție cu esența Bisericii”³⁰. Aceasta se datorește faptului, zic ei, că Biserica nu poate adopta niciodată constrângerea impusă prin forță.

Dar, când această problemă se pune astăzi, nu mai generează amărăciunea pe care o genera până la primul război mondial. De atunci punctele de vedere care au predominat cu privire la constrângere au suferit o schimbare. În trecut, legea a fost înțeleasă ca bazându-se exclusiv pe constrângere și pe forța statului³¹, în așa fel încât Rudolf von Jhering a numit-o „politica forței”³². Immanuel Kant a susținut aceeași idee când a zis că „legea și abilitatea de a constrânge sunt una și aceeași”, cum a făcut Fichte, Hegel și chiar Platon însuși³³. Cunoscuții profesori de drept, ca de exemplu Thomasius sau mai recent Hugo Grotius³⁴, Rudolf Sohn și alții³⁵, au accentuat aceeași idee. Dar astăzi un grup de juriști distinși au abandonat acest punct de vedere despre relația dintre drept și constrângere. Doi dintre aceștia, profesorii Gustav Radbuch³⁶ și Rudolf Laun³⁷, prin publicarea unor studii speciale, au respins vechile idei referitoare

²⁸ K. Krause, *Abriss des Systems der Philosophie des Rechts*, Göttingen, 1828, pp. 4–5, citat de G. Kusulatos, *Studies in the Philosophy, the general theory and technique of law*, Athens, 1948, p. 173.

²⁹ *Kirchenrecht*, I, 1892, pp. 16 ș.u. cf. G. Radbuch, o.c., pp. 291 și 293.

³⁰ Al. Vambetsos, *Introduction to the Greek Ecclesiastical Law of the Orthodox*, Athens 1911, p. 51. Pagina 63 și în special pagina 75 din aceeași lucrare sunt foarte interesante. În ultimii ani, nevoia pentru existența științei Dreptului a fost foarte mult abordată. Vezi: Erik Wolf, *Fragwürdigkeit und Notwendigkeit der Rechtswissenschaft*, Freiburg Universitätsreden, N.F. Heft, 15, Freiburg im Breisgau, 1953, și în special pp. 8–19.

³¹ Vezi: nota 29.

³² Vezi: G. Radbuch, o.c., p. 117. Compară, de asemenea, R. Jhering, *Der Zweck im Recht*, Leipzig, 1923, pp. 193 și 225, precum și G. Kousoulakos, o.c., p. 203, nota 6.

³³ Vezi: Constantin Tsatsos, *The Problem of the Interpretations of Law*, Athens, 1932, p. 57; și G. Kousoulakos, o.c., pp. 159–164 și p. 178, precum și părerile lui H. Hoffding, E. Ferri, L. Warmkonig; și p. 194 cu părerile lui J. Charmount, L. Josseland, R. Demogue și L. Le Fur.

³⁴ Compară Constantin Tsatsos, o.c., și K. B. Kyriazi, *Natural and Canon Law from an Orthodox Standpoint*, part. I, Athens, 1957, p. 24. Privind ideile lui Thomasius, vezi Erik Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Rechtsgeschichte*, Tübingen, 1939, pp. 333–342, iar pentru punctele sale de vedere despre dreptul bisericesc, vezi: pp. 340 ș.u. Cu privire la Grotius, vezi: Clarence Morris, *The Great Legal Philosophers*, Philadelphia, Pa., 1959, pp. 80–82. Aceste idei datează de la Martin Luther și există o bibliografie foarte bogată despre punctele sale de vedere. Una dintre cele din urmă cărți despre acest subiect este a lui F. Edward Cranz, „An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society”, în *Harvard Theological Studies*, XIX, 1958, Cambridge, Mass. Alta este a lui Rudolf Hermann, *Zur Streit um die Ueberwindung des Gesetzes: Erörterungen zu Luthers Antinomien*, Weimar, 1958.

³⁵ Compară Gustav Radbuch, o.c., pp. 291, 292, 339. Vezi, de asemenea, B. Kyriazis, o.c., p. 25.

³⁶ Compară Gustav Radbuch, o.c., pp. 137 ș.u.

³⁷ Rudolf Laun, *Recht und Sittlichkeit*, 3. Aufl., Berlin, 1935. Vezi paginile 28–42 pentru studiul autonomiei dreptului; vezi și pp. 42–60 pentru punctele sale de vedere despre certitudinea dreptului. Vezi, de asemenea, V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und Positives Recht*, 1909, p. 308 ș.u., citat de K.

la constrângere. Profesorul Laun, în discursul său clasic inaugural pe care l-a susținut când a devenit cancelar, un discurs care a fost reeditat de autor și retipărit continuu, a zis următoarele: „Puterea reală a Statului sau a cuceritorului sau în general a celui puternic nu poate constitui motivul care face regula de drept obligatorie. Cel puternic este într-o poziție de a mă constrânge, nu de a crea înăuntrul meu sensul obligației de a-l asculta, dacă conștiința mea și sensul meu de dreptate nu creează aceasta”³⁸.

Acest punct de vedere câștigă teren sigur în Grecia. Astfel Constantin Triantafillopoulos, la o sărbătoare specială a Academiei din Atena, cu ocazia sărbătorii a 200 de ani de la înființare Universității Columbia, a zis: „Libertatea pozitivă este o caracteristică a voinței. Voința o folosește, într-un mod pozitiv, spre a stabili dreptul înăuntrul lui; libertatea pozitivă este auto-legislație constând din aceasta: a alege totdeauna în așa fel încât principiul prin care acesta duce la alegerea unui lucru sau al altuia, toate constituie o lege generală... Acest punct de vedere al libertății pozitive, continuă profesorul, care amintește de principiile creștine, folosește pe aici și pe acum ca temelie pentru așa-numitul drept al personalității. În plus, aceasta poate explica conflictul aparent dintre libertate, pe de o parte, și drept ca normă de constrângere, pe de altă parte”³⁹. După o părere similară exprimată de profesorul Tsirintanis, „nu se mai susține punctul de vedere potrivit căruia temelia legii și într-adevăr singurele ei baze, este ceva diferit de puterea independentă de aprobare care există în orice persoană”⁴⁰. Pentru că puțin câte puțin se obține credință, așa cum susține profesorul Tsirintanis, după care „legea, care este numai eteronomie, care cu alte cuvinte, la ultima analiză, se bazează numai pe temnicher, nu este lege, este o forță necinstită, este o tiranie”⁴¹. De asemenea, el face observația că „această lege nu este chiar o tiranie, este utopie; pentru că dacă există tiranie, frica nu este suficientă... tiranul sau despotul trebuie să aibă oameni în cadrul cărora conștiința legilor tiraniei sunt legi ale conștiinței lor într-un mod automat... Astfel, ar exista problema despre ceea ce s-ar întâmpla cu temnicherii. Care îi vor supraveghea și constrânge? Problema despre *quis custodiat custodes* poate fi rezolvată numai prin aprobarea automată a legii”⁴².

Astăzi, mulți care se ocupă cu filosofia dreptului, consideră conștiința umană ca pe un paznic al ei⁴³. Conștiința, zic ei, este păzitorul legii, precum și al ordinei morale în general⁴⁴. Într-adevăr, cel mai mare accent se pune acum pe conștiința umană ca

Kousoulakos, o.c., p. 185. Compară, de asemenea, părerile lui G. Ripert, o.c., p. 191 și J. Charmont, o.c., pp. 193–194. Vezi și încercarea de introducere a lui Jellinek în principiul autonomiei, la Leonard Nelson, *Die Rechtswissenschaft ohne Recht*, 2, Aufl., Gottingen–Hamburg, 1949, pp. 38–46.

³⁸ Rudolf Laun, o.c., pp. 29–30. Compară, de asemenea, Peter G. Vallinda, *Law, Christian Ethics and Justice*, Tesalonic, 1959.

³⁹ Constantin Triantafillopoulos, *The Right of Man to know and to use knowledge freely*, retipărită din „Proceedings of the Academy of Athens”, vol. 29 (1954), pp. 16–17.

⁴⁰ A.N. Tsirintanis, *Paul and Law*, în „Aktines”, vol. 14 (1951), p. 484. Același studiu a fost publicat în engleză în volumul „Paulus – Hellas – Oikumene, An Ecumenical Symposium Published by the Student Christian Association of Greece”, Athens, 1951, pp. 176–183.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Ibidem*. Vezi, de asemenea, G. Radbuch, o.c., p. 142. Compară R. Laun, o.c., p. 43; Karl Geiler, *Macht und Recht*, Gottingen – Heidelberg, 1949, pp. 12–14 și Hans Heckel, *Recht und Gerechtigkeit*, 1955. Vezi, de asemenea, Erich Fechner, *Freiheit und Zwang im sozialen Rechtsstaat*, Tübingen, 1953, în seriile *Recht und Staat*, nr. 174.

⁴³ Despre libertatea de conștiință, vezi: A.P. Chrisophilopoulos, *Greek Ecclesiastical Law*, nr. 1, Athens, 1952, pp. 75–77.

⁴⁴ Compară Erik Wolf, *Recht des Nächsten*, pp. 15–16 și în special notele 1–4 de la p. 46. Despre conștiință și drept, vezi: Ranyard Wert, *Conscience and Society, a study of the Psychological Prerequisites of Law and Order*, London, 1942 și K. Despotopoulos, *The Philosophy of Law*, vol. I, Athens, 1953, pp. 62–75 și în general pp. 67–71.

păzitor al legii, încât, în unele locuri, această idee a schimbat chiar forma legii. Cu alte cuvinte, în câteva state moderne, datorită fiecărui cetățean de a judeca constituționalitatea dreptului, pe baza propriei sale conștiințe, a devenit constituțională. După cum este de așteptat, acestui fenomen legal i s-a dat o atenție specială de către juriștii care au scris un însemnat număr de monografii despre acest subiect⁴⁵. Hermann Jahrreiss, în una din lucrările sale recente, comentează despre aceeași dispoziție constituțională și se întreabă dacă aceasta nu este un aranjament plin de uimire surprinzătoare pentru stat. Aceasta este un aranjament, răspunde el, pe când constituția face un apel la marele și nobilul cetățean⁴⁶.

Dar tocmai în timpul nostru, noi am făcut un alt pas. Savanții în filosofia dreptului consideră și iubirea ca pe una din pietrele de temelie ale ei. Acum câțiva ani în urmă, când profesorul Erik Wolf a vorbit la aniversarea a 500 de ani de la întemeierea Universității din Freiburg im Breisgau, el și-a intitulat în mod caracteristic discursul „Legea și semenul său”. „Iubirea, zice el, nu mai apare ca un hotar al legii, ci ca temelie a noii ordini a vieții, în care Dumnezeu dă fiecărei persoane ceea ce dorește”⁴⁷.

Astfel, legea iubirii, pe de o parte, înconjurată de toate celelalte valori morale și conștiința umană, glasul divin care sălășluiește în fiecare om, pe de altă parte, cuprind dreptul supralegal care este deasupra și dincolo de orice constrângere și căreia profesorul Radbuch a fost inspirat să-i dedice un studiu special intitulat „Nedreptatea legală și dreptatea supralegală”⁴⁸.

Atunci, concluzia generală a studiului nostru este că nici Domnul, nici Biserica nu a dorit vreodată să permită folosirea forței în răspândirea credinței; textele din Noul Testament care par să ateste contrariul au un înțeles cu totul diferit. Este adevărat că au existat cazuri în istoria Bisericii unde răspândirea credinței a avut loc prin forță; cu toate acestea, ele nu pot schimba regula care totdeauna a fost statornicită despre intenția absolut liberă a acelor care veneau să se înscrie ca membri ai Bisericii. Mai mult, consfințirea obiceiului botezului copiilor, nu poate răsturna principiul de bază al libertății care este o parte a lui.

Având acest principiu în minte, putem purcede la studiul Dreptului canonic ca o totalitate a regulilor de drept (ως συνόλου κανονων δικαιου). Într-adevăr, Dreptul canonic este o entitate de reguli de drept, adică de reguli obligatorii, de dispoziții de legătură, care nu depind de faptul că cel căruia se adresează acceptă sau nu validitatea lor. Dar obligația de legătură care vine de la aceste dispoziții, are ca o condiție necesară absolută intrarea liberă în Biserică.

⁴⁵ De exemplu, vezi studiul lui W. Heyland, *Das Widerstandsrecht des Volkes gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt im neuen deutschen Verfassungsrecht*, Tübingen, 1950.

⁴⁶ Hermann Jahrreiss, *Mensch und Staat*, Köln-Berlin, 1957, p. 3.

⁴⁷ E. Wolf, *Recht des Nächsten*, p. 16. În textul citat, aluzia autorului la definiția lui Ulpian despre dreptate este destul de clară: „Justitia est constant et perpetua voluntas in suum cuique tribuendi”. Despre același subiect, vezi, de asemenea, Erik Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre*, Band 2, 2. Aufl., Karlsruhe, 1959, pp. 131–132. Ar fi bine să menționăm aici că W. Schonfeld în lucrarea sa „*Grundlegung der Rechtswissenschaft*”, Stuttgart, 1950, dezvoltă ideea că dreptul și dreptatea se întemeiază pe harul divin. Cu privire la legătura dintre dreptate și harul divin, vezi: Gustav Radbuch, o.c., pp. 337–343; Pr. prof. Liviu Stan, *Ontologia Juris*, Sibiu, 1943, pp. 19–25.

⁴⁸ G. Radbuch, o.c., pp. 347–357. Vezi și A.N. Tsirintanis, „Paul and Law”, în *Aktines*, vol. XIV, 1951, pp. 483–484; P. Zepos, „Paul as a Worker of the Law”, în *Aktines*, vol. XIV, 1951, pp. 259–262. Compară, de asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXII la Epistola către Romani*, P.G. tom. 60, col. 615. Despre această problemă, vezi și Hans von Campenhausen, Heinrich Bornkamm, *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche*, Tübingen, 1959.

COSMOSUL MITIZAT

ADRIAN LEMENI

Omul, de-a lungul timpului, a avut diverse raporturi față de universul în care trăia. El i-a conferit lumii o anumită semnificație. Dar în interpretarea lumii de către om era implicată și influența lumii asupra omului. Nu doar omul influențează mediul în care trăiește, ci și acesta la rândul lui determină într-o anumită manieră viața omului. Dumnezeu l-a creat pe om într-un anumit cadru și anume cel paradisiac. Acest cadru urma să fie mediul prielnic în care omul să-și dezvolte ce are bun în el, să progreseze în relația cu Dumnezeu. Raportarea omului paradisiac față de creație era o consecință a raportului lui față de Dumnezeu. Dar totodată relația lui cu Dumnezeu era influențată de felul cum înțelegea să se raporteze la creație. Omul trebuia să-și asume liber un mod existențial în care să-L recunoască pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a toate, să simtă prezența lui Dumnezeu în creație. În acest mod de a fi recunoaștem existența unei comuniuni între Dumnezeu – om – lume. Omul se constituie într-un veritabil inel de legătură între Dumnezeu și lume. Omul trebuia să participe la transfigurarea lumii, nu doar la cea proprie. Actualizând tot mai mult acest fel de a fi s-ar fi ajuns la o permanentizare a stării de comuniune. Dar omul a ales o cale autonomă. Prin autonomia față de Dumnezeu, omul se izolează și de creație. Această separare a omului de creație duce și la o adâncă ruptură în el însuși. Omul, indiferent de spațiul și timpul în care a trăit a tânjit după această stare paradisiacă pierdută.

Nostalgia paradisului presupune implicit și o nostalgie a originilor, un dor după acel cadru paradisiac. Este foarte important să înțelegem că viziunea noastră asupra lumii ne dă un mod de viață. Ne ostenim pentru a regăsi și a trăi sensul veșniciei. Dar acest lucru îl facem într-un cadru dat. Nu putem să ne punem problemele fundamentale ale existenței în afara lumii în care trăim.

Din păcate, omul contemporan, dominat de pragmatism și de mentalitatea unei societăți consumiste nu prea mai reușește să vadă în lumea înconjurătoare decât un mijloc de care să dispună după bunul lui plac. De fapt, omul zilelor noastre, în autosuficiența lui ucigătoare, crede că i se cuvine totul. El trăiește cu sentimentul că poate dispune în mod arbitrar de mediul înconjurător, de semeni și chiar de Dumnezeu. În loc să personalizeze relațiile din cadrul triumfului interrelațional Dumnezeu – om – cosmos, el le depersonalizează. Trăim astăzi sub domnia cantității. După cum afirma Paul Ricoeur, asistăm la o criză a scopului în detrimentul mijloacelor. Omul produce tot mai mult dar fără să mai știe de ce produce. În goana lui furibundă după comoditate, omul inventează tot mai multe mijloace dotate cu tehnologii sofisticate, dar care îl îndepărtează de viața efectivă (de Dumnezeu, de semeni, de Univers). Relațiile interumane au atins o asemenea cotă a depersonalizării încât nu mai e nevoie

de o prezență efectivă a omului în cadrul acestor relații. De exemplu, cineva, printr-o simplă apăsare de tastă, ar putea ruina o economie întreagă, influențând o mulțime de oameni fără a avea de-a face ceva cu ei. E ciudat! Dar ar trebui ca aceste situații să ne dea de gândit. Prin acest mod individualist omul s-a îndepărtat cu mult de plenitudinea sensurilor existente în natură. El nu mai vede astăzi în mediul înconjurător decât o sursă pe care s-o exploateze discreționar. Omul lumii desacralizate a pierdut dimensiunea simbolului, prin mutarea centrului de greutate din „a fi” în „a avea”. El se amăgește că există, că ființează în măsura în care are. Ce trist! E o perspectivă dezolantă, care ne sărăcește enorm, privându-ne tocmai de bucuria autentică a vieții.

Omul societăților tradiționale a avut însă o altă viziune despre lume. Pentru el lumea era plină de simboluri, totul era învăluit de taină. Realitatea observabilă era fundamentată pe una nevăzută și lumea văzută de aici nu exista și nu-și avea sensul decât în strânsă legătură cu cea nevăzută. Istoria religiilor demonstrează cu prisosință acest lucru.

Astfel, pentru omul profan spațiul nu este doar unul profan. Spre deosebire de omul contemporan care consideră spațiul ca un mediu neutru (ne este indiferent dacă ne aflăm într-o biserică sau în afara ei), omul arhaic a avut o altă percepție a spațiului. Unele porțiuni din spațiu sunt calitativ diferențiate de altele, în sensul că ele poartă mai pregnant amprente ale sacralului. Dumnezeu i se adresează lui Moise: „Nu te apropia aici, ci scoate-ți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt”. Deci unele locuri sunt mai bogate în semnificații decât altele. Această percepție este anterioară oricărei concepții despre lume. Experiența religioasă primară dă acest fel de percepție înaintea oricărui *Weltanschauung*.

În viziunea omului religios lumea poate să existe doar în măsura în care ea se întemeiază ca o manifestare a sacralului. „Ca să trăiești în lume trebuie mai întâi să o întemeiezi, și nici o lume nu se poate naște în haosul spațiului profan care este omogen. Descoperirea sau proiecția unui punct fix <centrul> echivalează cu facerea lumii”¹.

În acest sens se poate vorbi despre o „axis mundi”. Experiența spațiului sacru îi conferă omului un anumit mod existențial. În acest demers, el este influențat la modul concret și cotidian de aceste tipuri de experiență. Dar experiența spațiului sacru influențează pe om și în experiența sacralului profan. Chiar pentru cineva care nu este pătruns de sentimentul religiosului, un anumit loc are o semnificație aparte. Astfel, un anumit eveniment trăit de cineva dă acelui om conștiința unicității locului în care a trăit respectivul eveniment. Locul în care am copilărit, spațiul concret în care am cunoscut o persoană dragă, locurile în care am petrecut clipe cu persoana iubită dobândesc pentru noi o semnificație deosebită. În acest fel conferim spațiului o anumită „afectivitate”, rezultată din trăirile noastre. Dar și prezența noastră în acele locuri reactualizează anumite sentimente, pe care le trăim la anumite cote de intensitate. Prezența în acele locuri nu favorizează doar derularea exterioară a unor amintiri. Acele spații ne facilitează trăiri efective. Iată, deci, că și pentru un om secularizat, care a desacralizat lumea, spațiul este relaționat în mod distinct cu fiecare din noi. Și mai mult decât atât relația noastră cu spațiul contribuie la întărirea relațiilor cu semenii. Faptul că mă aflu într-un loc în care am trăit mai multe clipe cu persoana iubită, nu mă face, pur și simplu, să-mi reamintesc acele momente. Gândindu-mă la persoana

¹ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 22.

iubită și la ce am trăit în acele locuri, pot ajunge la noi trăiri, sporind în dragostea față de persoana îndrăgită. Înseamnă că spațiul nu e un teren neutru! Nu avem de-a face cu un spațiu golit de simboluri.

Religiile lumii ne prezintă un om care este orientat în spațiu. Existența acelei „axis mundi” îl centreează și în același timp îi definește orientarea omului într-un anumit spațiu. Dar mai ales anumite spații sunt încărcate de sacru. Ele se dovedesc a fi adevărate praguri de trecere spre lumea nevăzută în care este înrădăcinată cea văzută. În acest sens simbolul din spațiu poate să fie acea realitate care unește nevăzutul cu văzutul. Din această perspectivă bisericile sunt prin excelență spații care comunică cu nevăzutul. În Vechiul Testament, Iacov, după ce are visul cu scara pe care coborau și urcau îngerii lui Dumnezeu, Domnul fiind în capul scării, a denumit acel loc „Betel” (casa lui Dumnezeu). Printr-o experiență specială acel loc este consacrat într-un mod deosebit. Dar această consacrare specială îl orientează pe om în lume. Ea are o influență concretă în viața obișnuită a omului. Astfel omul percepe lumea în care trăiește ca o lume inedită, pătrunsă de sensuri inefabile. Omul societăților tradiționale, prin viziunea sa profund religioasă nu-și regăsește doar sensul său, el reorientează și întreg cosmosul, sacralizându-l. În această mentalitate putem afirma că omul organizează, ordonează cosmosul în care trăiește. Prin eforturile lui el se străduiește să repare greșeala primordială a umanității.

El știe și trăiește cu convingerea că își va găsi sensul deplin în existența lui, doar organizând și recunoscând sensurile adânci ale universului în care trăiește. În acest cosmos mitizat simbolistica este fenomenal de variată, de profundă și de sugestivă. Dar această organizare și sacralizare a cosmosului nu doar că-l face pe om să construiască praguri de existență, porți spre transcendent, ci îl face părtaș la o anumită cosmogonie. Omul își redescoperă astfel sensul originar pe care i l-a conferit Dumnezeu încă de la creație și anume acela prin care a fost chemat ca partener la desăvârșirea creației.

Pentru a întări cele afirmate anterior, voi prezenta ca mărturii două exemple din istoria religiilor. Mai întâi e vorba de un ritual vedic prin care este ridicat un altar al focului închinat zeului Agni. Dar gestul construirii acestui altar este o expresie a reproducerii creației de către om. „Apa în care se înmoaie lutul este asimilată Apei primordiale; lutul din care se face temelia altarului reprezintă Pământul; pereții laterali reprezintă atmosfera și așa mai departe. Construcția este însoțită de rostirea unor cuvinte care arată limpede care anume din regiunile cosmice este creată”².

Un alt exemplu se referă la tradiția tribului achilpa, conform căreia Ființa divină Numbakula a cosmicizat în timpuri mitice ceea ce urma să devină spațiul lui. Numbakula a făcut dintr-un arbore de cauciuc stâlpul sacru (kauwa-auwa) al lumii. Acest stâlp poate fi echivalat cu un fel de „axis mundi”. Această „axis mundi” concretizată în cazul de față prin stâlpul sacru ne relevă faptul de o importanță vitală pentru omul arhaic și anume că el nu poate trăi într-o lume disociată de transcendent, în care el să nu comunice cu divinitatea. „Lumea celor din tribul achilpa nu devine cu adevărat a lor decât în măsura în care se reproduce cosmosul organizat și sanctificat de Numbakula. Nu se poate trăi fără o deschidere spre transcendent; altfel spus, nu se

² *Idem, o.c., p. 29.*

poate trăi în haos. În clipa în care transcendentul s-a întrerupt, existența în lume nu mai este posibilă și cei din tribul achilpa se lasă să moară³.

Pentru omul societății tradiționale spațiul în care trăia era un cadru de comunicare cu alte lumi. El era în acest spațiu dat, dar avea legături cu alte lumi nevăzute. El era convins că nu totul este „aici“, ci acest „aici“ îi este dat tocmai pentru a ajunge „acolo“. Între „aici“ și „acolo“ nu exista ruptură. Mai ales în anumite locuri ale spațiului în care își ducea existența de zi cu zi, omul avea posibilitatea să experimenteze realitatea lumii de dincolo. Aceste locuri erau văzute ca praguri de trecere spre alte lumi. În general, omul arhaic avea o reprezentare a universului în trei nivele: spațiul celest (cerul, cu zeii uranieni), spațiul teluric (pământul) și spațiul subteran (infernul). Pentru a exista legături între aceste nivele era presupusă existența unei „Axis Mundi“, a unei Coloane care să străbată întreg Universul. Această axă, bineînțeles că nu poate să existe, decât conținând centrul lumii.

Numeroase mituri și tradiții din istoria religiilor atestă prezența unui vast simbolism al centrului lumii. Dar aceste mărturii nu pomenesc doar de existența unei axe a lumii, ci și de faptul că lumea în care trăia omul se afla în centrul axei respective, adică în centrul Universului. Pământul, aflându-se la întretăierea dintre cer și subteran, cu necesitate trebuie să fie în centrul axei. Deci lumea în care trăiește omul este un centru al Universului. Mai mult decât atât, spațiul consacrat devine un centru al lumii. Omul religios va aspira mereu de a fi în centrul lumii, sau măcar într-o apropiere cât mai mare de centru. De aceea el va încerca să-și reprezinte locuința lui ca un centru al lumii. Dar această dorință a omului de a fi în centru nu trebuie interpretată în mod egocentric. Dimpotrivă, o asemenea situație a omului în centru îl apropie real de semenii și de întreg cosmosul. Să luăm de exemplu creștinismul. Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o teologie întreagă în „Mistagogia“ în care lumea este reprezentată ca o biserică, adică lumea este o expresie a legăturii dintre nevăzut și văzut, în care cerul coboară spre pământ, iar pământul tinde spre cer. Este viziunea ortodoxiei asupra bisericii. Acest simbolism conține o seamă de nuanțe deosebit de profunde.

Dar dacă întreg cosmosul poate fi reprezentat ca o biserică, cu atât mai mult biserica, în sensul de locaș de închinăciune, poate fi considerat ca un centru al lumii. Nu întâmplător biserica se afla în centrul satului. Această realitate fizică are un simbolism extraordinar. Biserica fiind în centrul lumii, omul în momentul când se află în biserică se află în centru. Această poziționare a omului într-un spațiu specific îl face să trăiască deplin sensul existenței. Dar acest sens este fundamentat în comuniunea, pe verticală cu Dumnezeu și pe orizontală cu semenii. De fapt, centrul în care se află el nu este o expresie a egocentrismului, ci o plenitudine a comuniunii. Membrii comunității se adunau la biserică pentru a exersa aici relațiile interumane cele mai autentice, manifestate în gesturi concrete, în cuvinte. Fiecare era o prezență efectivă pentru celălalt! În acest spațiu omul îl ajuta pe semenul său să sporească în ceea ce are el mai bun. Acest spațiu îl orienta pe om în viață. De fapt, a te situa în centrul lumii, înseamnă a te situa în centrul existenței, cu alte cuvinte, înseamnă a fi în sensul vieții și a te mișca în acest sens, sporindu-l. Iată, deci, că departe de a fi un teren neutru, pentru omul arhaic, spațiul însemna un cadru plin de simboluri și dătător

³ *Idem*, o.c., p. 32.

de sensuri. Acest spațiu contribuia efectiv la ordonarea vieții omului. E foarte clar că pentru acest om cosmosul nu exista decât în măsura unei lumi sacre. Dimensiunea prezenței în real era dată tocmai de prezența lui în centrul lumii (templul). Setea lui de a se afla în acest centru (sau oricum cât mai aproape de el) actualizează foarte bine nostalgia omului după spațiul originar (paradisul pierdut). Omul arhaic nu putea să trăiască decât raportându-se la acest centru existent în axa lumii. Viața în afara acestui spațiu sacru nu putea fi închipuită, era un nonsens și dacă omul își pierdea această percepție a sacralului, el considera că viața nu mai merită trăită. Viața nu poate fi trăită decât într-un cosmos sacru și ea nu poate fi acceptată decât printr-o raportare la sacru! Cât de departe e această perspectivă de ceea ce trăiește omul contemporan. Viziunea omului arhaic despre cosmos, prin contrast evidențiază și mai mult concepția sterilă și searbădă a omului contemporan despre cosmos. Dacă pentru omul arhaic situarea în centrul universului însemna o actualizare a stării de comuniune, pentru omul de astăzi a fi în centru înseamnă a exersa și a potența o stare de individualism pustiitor. Dacă pentru omul religios a fi în centru, înseamnă prin excelență a te raporta și a comunica cu o realitate metafizică, pentru omul secularizat a fi în centru echivalează cu recunoașterea sinelui într-o lume de care să dispună arbitrar. În primul caz, poziționarea omului în centrul Universului, este o expresie a ființării în raport cu divinitatea, pe când în al doilea caz ea este înțeleasă ca o posesie a lumii. În prima variantă, spațiul înseamnă apropiere de Dumnezeu și oameni, în a doua, spațiul reprezintă motiv de separare între oameni (a se vedea istoria războaielor pentru cucerirea de spații).

Dar sacralitatea cosmosului nu era redată doar prin coordonatele sale spațiale. Și timpul era perceput tot în sens sacru. Se poate vorbi la omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul de o nostalgie după timpul originar și de o tendință de a recupera acest timp primordial. Omul trăiește cu nostalgia acelui „*ilmo tempore*”. Pentru el fiecare clipă este o șansă de a recupera acel timp. Din acest punct de vedere putem afirma reversibilitatea timpului pentru omul arhaic. Această situație este trăită într-un mod intens la fiecare sărbătoare. Celebrarea sărbătorii evidențiază sacralitatea unui anumit timp. La fiecare sărbătoare reactualizăm acel timp primordial, paradisiac, în care Adam vorbea cu Dumnezeu. Trăirea momentelor de sărbătoare nu înseamnă o simplă repetiție monotonă a unor acte cultice. Acele clipe se constituie de fiecare dată în ocazii de transfigurare a timpului istoric în timp supraistoric de către om. Omul religios înțelege fiecare clipă ca o șansă unică în care are posibilitatea să transfigureze prezentul efemer în veșnicie.

În contrast, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. El nu mai trăiește în timp, ci sub domnia timpului. De multe ori el devine o victimă a propriei agende, sub presiunea unei vieți bulversate de agitație și stres. Totuși în anumite momente, chiar și omul nereligios poate avea o altă percepție a timpului. De exemplu, atunci când petrece clipe cu persoana iubită sau își reamintește clipe pe care le-a petrecut cu persoana îndrăgită, viața omului pare să fie racordată la o altă dimensiune a timpului. Acum pentru el timpul nu mai este dominat de pragmatism, nu mai înseamnă doar bani. Acele clipe sunt încărcate de o bucurie care forțează barierele efemerului. Acum timpul înseamnă viață!

A trăi cu persoana iubită, chiar și pentru omul nereligios, înseamnă a simți adierea veșniciei. În acest sens putem înțelege și cuvintele filosofului francez Gabriel Marcel:

„Când îi spui unei persoane «te iubesc» îi spui de fapt «tu nu vei muri niciodată»“. Chiar amintirea clipelor petrecute împreună cu persoana iubită nu înseamnă o simplă rememorare, ci ele oferă posibilitatea retrăirii unor stări de viață, la diferite intensități. Fiecare clipă petrecută cu persoana iubită poate fi proiectată în mod unic în toată veșnicia. Dar tocmai prin aceasta ea poate fi retrăită, mereu și mereu, la alte cote ale trăirii și astfel să fie înveșnicită. Oare cum ar arăta o lume în care oamenii ar trăi fiecare clipă din cadrul relațiilor cu ceilalți în perspectiva veșniciei?

Am făcut aceste câteva considerații sumare despre felul perceperii cosmosului, în coordonatele sale ale spațiului și timpului, în situația omului religios. Și pentru a înțelege mai bine acest lucru, am făcut și câteva referiri comparative la felul în care înțelege omul de astăzi să se raporteze la spațiu și timp, ca elemente definitorii ale cosmosului în care trăim.

Pentru a reda o concluzie referitoare la viziunea asupra cosmosului a omului religios îl vom cita pe Mircea Eliade: „...pentru omul religios al culturilor arhaice lumea se reînnoiește în fiecare an, cu alte cuvinte își regăsește cu fiecare început de an sfințenia originară cu care se născuse din mâinile Creatorului. Acest simbolism este vădit în structura arhitectonică a sanctuarelor. Templul fiind locul sfânt prin excelență și imagine a lumii, el sanctifică întreg cosmosul și în același timp viața cosmică. Or, această viață cosmică era închipuită ca un soi de traiectorie circulară, identificându-se cu anul. Anul era ca un cerc închis: avea un început și un sfârșit dar și posibilitatea de a renaște în chip de An Nou. Fiecare An Nou aducea un timp nou, curat și sfânt, adică un timp care nu fusese încă folosit și uzat“⁴.

Am putea face o interesantă asociere între „homo religiosus“ și „homo ludens“ (omul jucăuș). Omul religios are o viziune tainică asupra lumii. Taina nu poate fi prinsă în scheme logice, în concepte abstracte. Ori jocul are un aspect supraparațional care trimite la taină. Omul, când se află în starea de joc, scapă de sub teroarea unei vieți agitate în care suntem încorsetați de programul propriilor agende. „...Jocul se situează în afara procesului de satisfacere nemijlocită a nevoilor și a poftelor. El întrerupe acest proces și se strecoară în punctul de întrerupere, ca o acțiune temporară care se desfășoară în ea însăși și care se efectuează de dragul satisfacției conținute în ea însăși... jocul ni se înfățișează ca un intermezzo al vieții cotidiene, ca un răgaz“⁵.

Am văzut că orientarea în spațiu și timp a omului religios îi ordonează viața acestuia. Putem vorbi și de aspectul de ordonare a vieții de către joc. „...Jocul creează ordine, este ordine în lumea imperfectă și în viața haotică, jocul reprezintă o desăvârșire temporară, limitată“⁶.

Ordinea cosmosului este jucată încă din cele mai vechi timpuri la popoarele primitive. Sunt înfățișate prin diferite spectacole sacre reprezentări ale anotimpurilor, ale răsăritului și apusului etc. Este susținută această idee de Leo Frobenius în „Istoria culturii africane“ (scrisă în 1933).

Jocul dă omului o anumită stare care se manifestă în diverse forme concrete.

După Revoluția franceză se restrânge caracterul ludic al existenței. De exemplu să luăm un singur aspect: jocul în manifestarea concretă a dansului. Dacă în societatea

⁴ *Idem*, o.c., p. 67.

⁵ Johan Huizinga, *Homo ludens*, București, Editura Univers, 1977, p. 43.

⁶ *Idem*, o.c., p. 45.

tradiționalistă dansul avea ceva ritualic în el, astăzi, în majoritatea situațiilor, dansul este un prilej de potențare a senzualității într-un cadru dominat de promiscuitate. În trecut dansul avea o grație, o delicatețe în care perechea executa parcă mișcări ritualice. Gesturile lor erau expresii ale unei frumuseți deosebite. Și foarte important, perechea nu era singulară. De exemplu în cazul cadrilului, existau mai multe perechi, în care fiecare pereche executa anumite mișcări, gesturi. Acestea contribuiau la percepția dansului ca un mijloc de sporire a comuniunii între oameni (în multe situații, în cadrul acelor mișcări partenerii se schimbau în mod succesiv). De notat este că distanța dintre parteneri era respectabilă (chiar dacă s-ar fi vrut o anumită micșorare a distanței nu era posibil datorată costumației femeii). Astăzi în conceperea dansului au survenit importante mutații. De multe ori el este o expresie a individualismului (omul dansează singur) sau un mijloc în care partenerii execută mișcări lascive, provocatoare. Adesea dansul contemporan nu se mai dovedește a fi decât o grotescă gimnastică stimulatorie a desfrâului.

Cultura contemporană pare să piardă tot mai mult dimensiunea ludicului. Să fie această pierdere a ludescului o consecință a antropocentrismului culturii actuale, secularismului? Merită să fie analizată această perspectivă în multiplele ei aspecte.

În continuare, după ce am prezentat succint viziunea omului arhaic asupra cosmosului, vom face câteva referiri foarte pe scurt despre concepția omului din antichitate despre cosmos. Mai întâi, etimologic, elenul înțelegea prin cosmos armonie, frumusețe. Lumea pentru omul antic era o expresie a frumosului. Filosofia antică era dominată de un dualism, care nu era resimțit doar la nivel epistemologic, ci el caracteriza și ontologia grecească. Acest dualism, reflectat prin separarea dintre sensibil și inteligibil a dat naștere la două concepții cosmologice. Prima este nominalistă, conform căreia lucrurile sunt supuse unei devenirii continue, apărând diferențieri calitative. A doua concepție este monistă, arătând că natura este eternă, nemișcată, fără schimbări calitative.

Prima concepție aparține școlii din Efes, reprezentată de Heraclit. Avem de-a face cu mișcarea care duce la schimbare. Este cunoscută celebra formulare a filosofului din Efes: „Totul curge”. A doua învățătură este specifică școlii din Elea, ilustrată de Parmenide. Se susținea că în lume avem nemișcare și prin urmare neschimbare. În dialogul „Theaitos”, Parmenide mărturisește: „...totul e unul și stă în repaus în el însuși neavând spațiu în care să se miște”⁷.

Nici Platon și nici Aristotel n-au reușit să depășească dilema separării între sensibil și inteligibil, între individual și general. Platon scoate în evidență caracterul organizator al divinității asupra lumii, eliminându-l pe cel de creator. Aristotel separă transcendentul de immanent prin faptul că arată că lumea este înzestrată cu anumite principii după care se ghidează. La Platon transcendentul se identifică cu imanentul, la Aristotel există separare între transcendent și immanent, iar Platon concepe un sistem emanaționist al lumii (de factură gnostică). Aceste concepții au marcat existența concretă a grecilor. Știind că nu au acces la lumea arhetipurilor veșnice, grecii au căutat să descopere dimensiunea veșniciei în cadrul limitat al existenței terestre. Zguduiți de tragicul existenței umane, care se derula în limitele mundanului, grecii au convertit neputința lor de a accede la lumea formelor veșnice în bucuria de a fi în

⁷ Mircea Florian, *Cosmologia elenă*, București, Editura Paideea, 1996, p. 24.

această lume dată. Dominați de această mentalitate, grecii au dat naștere la o cultură și o civilizație remarcabile. Cosmosul, în accepțiunea grecilor, era încărcat de simboluri. Mitologia grecească conține numeroase variante cosmogonice. De reținut este faptul că modelele de cosmologie elaborate de lumea antică (Thales, Anaximene, Anaximandru, Pitagora, Heraclit, Parmenide, Platon, Aristotel etc.) nu erau rezultate doar ale unor simple investigații pur științifice, ci ele reflectau în primul rând un mod de viață. Aceste modele erau rezultate ale trăirilor filosofilor. Modelul de cosmos oferit de filosof reliefează în primul rând felul în care respectivul înțelegea să se raporteze la cosmos. Între om, divinitate și cosmos exista o strânsă legătură.

În final menționăm faptul că viziunea despre un cosmos mitizat caracterizează societatea arhaică (în mod special) dar și lumea antică. Cosmosul nu era lipsit de dimensiunea sacrului. Prezența sacrului în cosmos era percepută în diferite forme. În acest fel omul care trăia în acest cosmos nu se raporta la el ca la o ultimă realitate, ci ca la ceva care îl trimite pe om la o existență primordială. Astfel, cosmosul îl ajută pe om să-și găsească rostul său, să și-l sporească și să-l actualizeze concret și cotidian într-un mod de a fi.

TRADIȚIA COLINDELOR RELIGIOASE DE NAȘTEREA DOMNULUI ȘI CULTUL CREȘTIN

Pr. DUMITRU MOCA

Alături de praznicul Învierii Domnului, Crăciunul sau sărbătoarea Nașterii Domnului este unul din cele mai vechi și mai importante sărbători ale Bisericii Ortodoxe. În cultul Bisericii noastre, faptul acesta se reflectă în frumusețea și solemnitatea slujbelor bisericești, în pregătirea trupească și duhovnicească a credincioșilor, în prezența lor la oficiile liturgice dar și în mulțimea datinilor care însoțesc de obicei prăznuirea marilor sărbători ale anului liturgic sau ale calendarului bisericesc ortodox.

În fiecare an, în Ajunul Crăciunului, al Anului Nou și chiar la Bobotează, de-a lungul întregii Româнії, în toate provinciile românești ca și peste tot în țările ortodoxe, copiii formează grupuri și pornesc pe drumurile presărate cu zăpada înghețată ce scârțâie sub picioarele lor ușoare. Ei se opresc sub ferestrele luminate și cântă în cuvinte în care este vorba câte puțin de toate... dar mai ales, de Hristos, de Nașterea Sa, de Sfânta Fecioară ca și de ceea ce se prezintă rimei simple dar pline de înțeles pentru viața noastră a creștinilor ortodocși români¹.

De când ne știm ca români și creștini la noi, mai ales copiii, cântă colinde în perioada dintre Ajunul Crăciunului și până la Bobotează. Cel mai important moment însă când acestea se cântă este seara Ajunului Crăciunului, moment căruia îi sunt dedicate de fapt cele mai multe cântări de acest gen numite colinde și cântece de stea, al căror text conține imaginea poetică românească a Nașterii Domnului. (Crăciunul) redată, cel mai adesea, într-un limbaj popular.

Colindele, aceste expresii tipice ale simțirii religioase românești, sunt, după aprecierea marelui folclorist român Constantin Brăiloiu, „acele cântece rituale vădit țărănești ce se cântă fără stea în noaptea de Crăciun“, pe alocuri și la Sfântul Vasile, iar cântecele de stea sunt acele cântări rituale vădit cărturărești ce se cântă la stea între Crăciun și Bobotează².

Parte integrantă din cultura noastră națională, colindele se situează în categoria creațiilor artistice care au caracter ritual sau ceremonial (ocasionale) și sunt legate în genere de o dată calendaristică fixă.

Ce sunt aceste cântece de Crăciun, care este vechimea și originea lor, relația lor cu Sfânta Scriptură și tradiția bisericească, cu modul de prăznuire a sărbătorii în

¹ Nicolae Iorga, „Muzica românească“, în volumul: *Cartea sindicatului artiștilor instrumentiști din România*, București, 1939, p. 14.

² Constantin Brăiloiu, *Colinde și cântece de stea*, București, 1931, p. VI.

Biserica veche și, în general, în ce raport se află ele cu cultul liturgic al Bisericii Ortodoxe, constituie obiectul rândurilor ce urmează.

1. Colindele și raportul lor cu Sfânta Scriptură și tradiția bisericească

Privită din perspectivă istorică, datina strămoșească a colindelor își întinde rădăcinile în istorie până dincolo de pragul creștinismului, legându-și originile de un obicei specific lumii romane, ce avea loc în fiecare an cu prilejul calendelor lui Ianuarie „festum calendarum”, sărbătoare închinată străvechiului zeu latin Ianus Ceminus.³

Dar ce legătură poate exista între colinde și cultul creștin, între calendele romane și colindele noastre religioase? Este vorba de o legătură de nume, etimologică dintre latinescul *calendae* și colinde precum și semnificația de datină sau obicei pe care o au colindele în acest context. Datina colindatului a rămas, dar colinda religioasă, cu toată înrudirea ei exterioară cu vechiul obicei, este o creație nouă, un gen nou, specific creștin, altoit pe trunchiul vechi al datinei strămoșești, altoire ce comportă alte semnificații decât simpla încreștinare a datinei. Datina a rămas, însă colinda religioasă s-a născut ca ceva nou, ca o creație spontană și anonimă izvorâtă din sufletul unei lumi renăscută prin credința creștină și transfigurată de evenimentul Nașterii Domnului, eveniment istoric real, anticipat profetic în Vechiul Testament și împlinit în mod aievea – cum ne lasă să înțelegem – relatarea Sfintelor cărți ale Noului Testament.

În cultul Bisericii noastre, sinteză a tuturor elementelor credinței creștine, sărbătoarea Nașterii Domnului vestește bucuria regăsirii noastre ca fii ai lui Dumnezeu prin Nașterea Mântuitorului. Cum au pătruns colindele și au rămas atât de adânc întipărite în evlavia credincioșilor? Pe ce căi, prin mijlocirea căror factori, care este punctul lor de plecare, de ce sunt atât de îndrăgite de credincioși sunt întrebări cărora încercăm a le răspunde în rândurile care urmează.

Evident mobilul lor interior, sursa lor de inspirație este tradiția, acel „lex orandi – lex credendi”, care, în cultul Bisericii, are o însemnătate deosebită. Cultul liturgic însuși este expresia prin excelență a tradiției, înțeleasă în toată întinderea ei, act liturgic, citiri biblice, cântare bisericească, iconografie, artă religioasă etc. „Seva meditației Părinților, iconografia liturgică, icoana, conștiința dogmatică și canonică a Bisericii, toate aceste elemente constitutive ale tradiției formează o lume esențial dinamică, sferă vie a rezonanței Cuvântului, inseparabil de cuvântul însuși, ca urmarea Lui vie, corpul Lui venind din aceeași sursă de inspirație”.⁴

Actul genezei și evoluției colindelor religioase de Crăciun se înscrie în acest proces de formare și asimilare a tradiției creștine despre Nașterea Domnului.

Veacuri de-a rândul poporul a trăit în întunericul neștiinței de carte și singura lui hrană sufletească i-a venit de la Biserică, de la cultul ei liturgic. Adevărata sa Biblie nescrisă a stat în colindele rostite în fiecare an la marile sărbători de glasurile îngerești ale copiilor. Colindele vin din adânc de istorie creștină și românească, unele chiar

³ Du Cange, *Glossarium mediae et infime latinitatis*, tom III, Paris, 1844, p. 962.

⁴ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei”, în rev. *Orthodoxia* XVI (1964) nr. 1, p. 68.

înainte de formarea poporului român, adică din secolul I, din momentul în care, prin părțile Dobrogei, a trecut Sfântul Apostol Andrei.

Mai apoi, învățăturile din colinde ne-au venit tot prin tradiție în perioada etnogenezei, a formării poporului român. Soldații aduși de Traian „din toată lumea romană”⁵ și așezați pe pământul nostru erau, mulți dintre ei, urmași ai celor creștinați de către Sfântul Apostol Pavel în călătoriile sale misionare în Asia Mică și până la Roma, poate chiar până în Spania. Ei au adus cu dânsii învățătura despre Mântuitorul și nașterea Sa din Sfânta Fecioară Maria.

Aceste tradiții, venind din cel mai adânc timp istoric românesc conțin totuși esența învățăturii creștine despre Mântuitorul. Cei care au transmis-o au știut în primul rând foarte multe lucruri istorice. Știau de Irod, de Maica Domnului, știau că Iisus s-a născut în Betleem, știau de uciderea pruncilor. Știau deci foarte multe lucruri istorice în legătură cu Mântuitorul, dar știau și foarte multe lucruri teologice. Cei care au transmis primele adevăruri despre Iisus știau în primul rând că e Fiul lui Dumnezeu, trimis de Tatăl din ceruri, știau deci că e unul din Treime.

Colindele preluate cine știe de când, cine știe de unde, cine știe de la cine, atunci, la început, dar în orice caz, foarte aproape de evenimentele ce s-au petrecut în Țara Sfântă, au fost o permanentă predică orală, o cateheză vie, transmisă din om în om prin colinde, din care a izvorât caracterul arhaic, popular, poetic al tradiției despre Nașterea Domnului.

Aceasta scoate în evidență legătura lor cu Sfânta Scriptură în funcția sa de carte de cult. Este neîndoielnic faptul că primele motive de inspirație a colindelor au plecat de la textul sacru al Sfintei Scripturi atât al Vechiului cât și al Noului Testament.

O privire atentă a slujbei Ajunului Crăciunului, moment atât de cântat în colinde, este edificatoare în acest sens.⁶ În Ajunul Crăciunului, la slujba privegherii – sau slujba de toată noaptea (vigilliae), o slujbă uitată în mare parte astăzi – se citește, după vechea rânduială liturgică, opt paremii împărțite în trei grupe prin tropare și stihiri. Paremiile acestei impresionante slujbe sunt texte veterotestamentare al căror conținut îl constituie principalele profeții mesianice despre Nașterea Domnului consemnate în Vechiul Testament.⁷

Textele selectate de alcătuirii slujbei sunt cele mai expresive profeții mesianice despre întruparea Domnului și nașterea Sa minunată din Sfânta Fecioară Maria. Ele au servit și sunt fără putință de tăgadă cele dintâi surse de inspirație a imnografiei bisericești a praznicului precum și a frumoaselor noastre colinde care le-au preluat de la slujba bisericească a Ajunului, mult mai gustată odinioară decât astăzi. Cităm câteva dintre cele mai importante texte mesianice despre Întruparea Domnului: „Îl văd, dar acum încă nu este, îl privesc, dar nu de aproape; o stea răsare din Iacob, un toiag se ridică din Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți fiii lui Set îi va zdrobi” (Numerii 24, 4); „Așa grăiește Domnul: O mlădiță va ieși din tulpina lui

⁵ Informația aparține istoricului latin Eutropiu, după pr. prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1980, vol. I, p. 53.

⁶ A se vedea această slujbă lungă ca extensiune consemnată în Mineiul lunii Decembrie ziua 25. Minei, București, 1991, p. 376–385.

⁷ Paremiile slujbei Ajunului sunt selectate după cum urmează: Facere 1, 1–43; Numerii 24, 4–9; 17–18; Miheea 4, 4–6; 5, 2–4; Isaia 5, 1–10; Baruh 3, 1–36; 4, 4–45; Daniil 2, 31–36; 4, 4–45; Isaia 7, 10–15; 18, 1–4, 9–10).

Iesei și un Lăstar din rădăcinile lui. Și se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al bune credințe... copilul abia înțărcaț își va întinde mâna..." (Isaia 11, 1-10); „Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și vor chema numele lui Emanuel. El se va hrăni cu lapte și cu miere până în vremea în care va ști să alunge răul și să aleagă binele" (Isaia 7, 10-15). Textul unor colinde ne trimite el însuși la izvorul biblic veterotestamentar cum ne lămurește de pildă refrenul cunoscutului colind: „Doamne a Tale cuvinte / Care s-au scris mai'nainte / S-au plinit precum și scrie / Moise la cartea întâie, / O minune!". De altfel, numele generic al praznicului, redat în colinde sub numele de Moș Crăciun este de inspirație biblică și se referă la nașterea mai înainte de veci a Fiului din Tatăl sau la „Cel vechi de zile".^{7a}

Alături de textele veterotestamentare prezentate, textele Sfintelor Evanghelii au constituit, de asemenea, izvoarele cele mai importante și mai prețioase ale colindelor de Crăciun, cărora geniul poetului anonim le-a adăugat un spor de solemnitate, de evlavie și tainică strălucire. Faptul se verifică din textul însuși al colindelor care au în centrul lor relatarea în lux de amănunte și detalii a evenimentului Nașterii Domnului. În mod concret, aceste elemente s-ar putea prezenta urmând cursul firesc al istorisirilor Sfintei Evanghelii începând cu Bunavestire (Luca 1, 1, u.), continuând apoi cu timpul și locul nașterii Domnului (Luca 2, 4-14), recensământul ordonat de împăratul Octavian August (Luca 2, 1, u.), venirea magilor călăuziți de stea, cântarea îngerilor și a păstorilor, închinarea magilor (Matei 2, 16) și altele.

Titluri întregi de colinde au fost inspirate și poartă nume direct preluate de pe paginile Sfintei Evanghelii. Am putea cita câteva dintre acestea. De pildă colindul „O ce veste minunată" nu este altceva decât traducerea grecescului *To Evangelion* al cărui conținut se materializează în evenimentul însuși al Nașterii Domnului. La fel și titlurile altor colinde precum: „Viflaime, Viflaime...", „Trei păstori...", „Trei crai de la Răsărit...", „Steaua sus răsare".⁸ De asemenea, tema întrerupării, a coborării sau a chenozei Fiului lui Dumnezeu la condiția noastră umană atât de des întâlnită în colinde precum: „Coborât-a, coborât...", „Ziurel de zi...", „Cerul și pământul...", este o temă predilectă Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan. În prologul Evangheliei a patra, citim: „Și Cuvântul s-a făcut trup și s-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a unui Dumnezeu plin de har și adevăr" (Ioan 1, 14). Un text paulin din Epistola către Timotei ar putea fi la fel de edificator în această privință: „Cu adevărat mare este taina (creștinătății) drepte credințe; Dumnezeu s-a arătat în trup, s-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, s-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, și s-a înălțat în slavă" (I Timotei 3, 16).

Revenind la raportul dintre colindele religioase de Nașterea Domnului și Sfânta Scriptură trebuie însă să remarcăm următorul fapt. Datele biblice și ale tradiției bisericești furnizate de Sfânta Scriptură nu au intrat în textul colindelor prin mijlocirea unui învățământ organizat, prin mijlocirea unui catehism sau prin mijlocirea unui învățământ teologic, ci prin mijlocirea slujbelor bisericești. Înăuntrul cultului, lucrarea Liturghiei și a Bibliei se desfășoară laolaltă și se susțin reciproc, urmând împreună

^{7a} Pr. prof. Emilian Cornițescu, „Originea biblică a colindelor religioase", în rev. *Chemarea credinței*, București, 1995, nr. 12, p. 25.

⁸ A se vedea diferite cărți și colecții de colinde.

de obicei răspândirea credinței creștine și dezvoltarea vieții religios-morale. În acest scop, pericopele biblice, sub forma citirilor din Evangheliile, din scrierile Sfinților Apostoli și din Vechiul Testament intră în compunerea serviciului divin al duminicilor, sărbătorilor și chiar al celorlalte zile și slujbe ocazionale particulare ori publice. Se tâlmăcesc astfel ritmic poporului în fiecare an bisericesc, tainele mântuirii și valorile transcendente.

Faptul se verifică și în ce privește geneza și evoluția colindelor, respectiv raportul lor cu Sfânta Scriptură și tradiția bisericească. După afirmația unuia dintre cei mai avizați cunoscători ai folclorului muzical religios – pr. conf. Gheorghe Șoima – aceștia îi aparțin următoarele genuri mai importante: colindele (nu toate), cântecele de stea, unele bocete de înmormântare populare; viersurile diferitelor sărbători bisericești,^{8a} etc.

Într-adevăr, în folclorul nostru românesc, s-a revărsat spiritualitatea noastră cea mai autentică, spiritualitate care are drept fundament credința creștină. În primul rând, aspectul organic dar mai ales difuz al elementului religios în producțiile noastre populare exclude din procesul lor de elaborare orice didacticism sau funcție disciplinară a unui învățământ catehetic în formarea conștiinței noastre religioase. Aceasta explică de ce legendele, basmele, baladele, colindele, cântecele noastre de stea sunt străine de orice tematică teologică în termeni dogmatici sau în formulele unor cârți simbolice cât de simple, procesul lor de formare urmând mai degrabă tiparele liturgice ale cultului divin ortodox.⁹

De aceea și în colinde, alături de temele și subiectele luate de pe paginile Sfintei Scripturi (Mântuitorul, Maica Domnului, magii, etc), palpită pur și simplu necesitatea de a exprima frământările lăuntrice, adânci ale unei vieți, în care se amestecă credințe, speranțe și certitudini de ordin transcendent. Așa se explică de ce, în colindele noastre românești, categoriile transcendentului și categoriile vremelnice apar amestecate unele cu altele, având aspectul unei fresce în care pitorescul stă la un loc cu severitatea. Fibrele cele mai adânci ale vieții se văd astfel infuzate de un fluid de lumină și har.

Datele biblice și bisericești intrate în procesul de elaborare al colindelor n-au putut avea la bază, deci, decât o însușire liber consfințită a acestora, adică întocmai așa cum o înlesnește procedeul liturgic. Numai așa se poate explica acest fenomen de întrepătrundere a celor două categorii, sub forma unor variate întrepătrunderi și ingenioase localizări. Astfel după un colind, Sfânta Fecioară umbla în căutare de adăpost pentru nașterea Fiului său, „P'ângă Mureș, p'ângă Tisa”¹⁰, găsindu-l ori sub un conifer ca Tisa – în unele variante măr sau alt pom – ori la adăpostul boilor din gospodăria unui moș oarecare, Crăciun, după nume. Narațiunea acestor episoade din istoria nașterii Domnului, este încadrată însă, în amănunte, în care se insinuează reflexiile poporului în legătură cu notele caracteristice plopului, tisei, bătrâneței masculine, boilor, cailor, etc.¹¹ Pentru fuga Sfintei Fecioare cu pruncul și dreptul Iosif se dă ca traseu Țara Ungurească, Țara Săsească și Țara Românească, pentru ca,

^{8a} Pr. conf. Gheorghe Șoima, „Folclorul religios muzical”, în rev. *Studii Teologice*, 1950, nr. 3, p. 89.

⁹ Pr. prof. Petre Vintilescu, „Liturgia în viața poporului român”, în volumul colectiv, *Ortodoxia românească*, București, 1992, pp. 183–184.

¹⁰ *Idem*, o.c., p. 183.

¹¹ *Idem*, o.c., p. 183.

în cadrul acestui episod biblic, să se poată exprima socotința românului despre popoarele conlocuitoare în ținuturile de la Nord Vestul Carpaților.¹² În alt colind, în care se reflectă istoria căutării lui Iisus la doisprezece ani, Maica Sa dă – cum am spune noi astăzi – semnalmente după care ar fi putut fi cunoscut. El ar putea semăna cu oricare dintre „fișorii” din colindul: „C-avea haine cu petele / Și-n degete cu inele /” dacă nu s-ar deosebi prin distincțiile unui fiu al cerului: „La guler și la ciotori / Avea scrise sărbători, / Soarele și razele / Ba luna și stelele”.¹³

Din mulțimea de texte și variante, care s-ar putea cita pentru ilustrarea acestui proces de întrepătrundere, de transcendență și contingentă, ne mai oprim la unul singur. La întrebarea lui Dumnezeu către Nică, Făt Frumos: „Ale cui sunt 'ceste oi / De zberai-așa frumos / Și-a frumos și cuvios?...” răspunsul păstorului vine nu numai cuvios, ci aproape de-a dreptul liturgic: „D-ale tele / Cu-ale mele / Eu le pasc, / Tu le păzești; / Eu le mulg / Tu le-nmulțești / Eu le tung / Tu mi le crești...”¹⁴

Un contact apropiat trebuie să-l fi avut colindele religioase de Nașterea Domnului cu imnografia bisericească a Crăciunului. Acest contact s-a înfiripat într-o fază incipientă a acesteia, în faza ei de început, continuând apoi de-a lungul veacurilor. Este vorba de o fază mai îndepărtată când imnografia avea mai mult un caracter euhologic, doxologic, textele liturgice folosite de obicei în cult fiind de regulă cele biblice: psalmii, Evangheliile, Epistolele Sfinților Apostoli și mai puțin imnele marilor imnografi ortodocși (tropare, condace, icoase, irmoase) care vor pătrunde în cult ceva mai târziu, după o perioadă de tatonări și rezerve. Se știe de exemplu că, anterior clarificărilor sinoadelor ecumenice, imnele nu-și găseau vreo întrebuintare în serviciul divin public ortodox.¹⁵ Aceasta pentru că, alături de textele sacre amintite, legile poeziei populare erau mai proprii pentru scopurile spirituale ale religiei creștine. O dovadă în acest sens ar putea să o constituie faptul că între cele mai vechi refrene creștine înserate în colinde figurează cuvântul liturgic „Aliluia”, executat de obicei, la cântarea psalmilor și devenit prin deformare îndătinatul Lerui-i Ler, prezent în foarte multe colinde religioase de Nașterea Domnului. Răspândirea generală a acestui refren în forma sa coruptă, prezența sa atât în colindele laice cât și în cele creștine ne îndreptățește să presupunem că arhetipul lui Lerui-i Ler a pătruns de multă vreme în colinda românească.¹⁶

Este adevărat că pe de o parte epoca formării colindei ca gen religios distinct de imnografia bisericească aparține epocii anterioare introducerii în cultul Bisericii a imnelor bizantine propriu zise. Nu se poate susține totuși că, de-a lungul vremii, imnografia Bisericii nu a furnizat în mare parte autorului anonim al colindelor motive și subiecte valoroase de inspirație. Face excepție de la această categorie îndeosebi formularea înaltă specific teologică, dogmatică întâlnită în imnele patristice și bizantine târzii, în schimbul căreia, în colinde s-a preferat limbajul popular, poetic, metaforic, dar simplu și accesibil poporului dreptcredincios, apropiat simțămintelor, nevoilor și gândurilor sale.

¹² *Idem, o.c.*, p. 184.

¹³ *Idem, o.c.*, p. 184.

¹⁴ *Idem, o.c.*, p. 185.

¹⁵ *Idem, Poezia imnografică din cărțile de cult și cântare bisericească*, București, f.a., pp. 37–38.

¹⁶ Monica Brădulescu, *Colinda românească*, București, 1981, p. 125.

Ecouri ale acestei interfețe se pot identifica relativ ușor în multe din colindele noastre. La această constatare ne duce paralelismul unora din colindele noastre cu imnele de conținut hristologic și mariologic a unor mari imnografi între care pomenim pe Sfântul Efreem Sirul, Roman Melodul, Cosma de Maiuma și alții.¹⁷ De pildă, bogata producție poetică a lui Roman Melodul, în special lungul poem „Fecioara astăzi” din care în rânduiala bisericească au mai rămas doar câteva versuri la slujba utreniei, la origine el fiind mult mai lung, comportă analogii și corespondențe importante în problematica pe care o urmărim. Câteva colinde sunt semnificative în acest sens, tratând aceleași teme, prezentând aceeași acțiune și aceleași personaje: pruncul Iisus, Fecioara Maria, îngerii, și păstorii, magii de la Răsărit, peștera din Betleem etc. Dăm spre exemplificare următoarele colinde al căror text poate fi urmărit, cu mici modificări în poemul „Fecioara astăzi” al lui Roman Melodul în traducerea preotului profesor Petre Vintilescu.¹⁸ O expunere sinoptică este, considerăm noi, edificatoare: „Edenul Betleemul / L-a deschis, veniți să vedem / Desfătarea într-ascuns / Am găsit, veniți să luăm / Cele ale Raiului / Înăuntrul peșterii / Acolo Fecioara, / Născând prunc / A potolit îndată setea / Lui Adam și a lui David / Pentru aceea, în acest loc / Unde s-a născut / Prunc tânăr / Dumnezeu cel mai înainte de veci”.¹⁹

Iată cum răsună aceste minunate cuvinte din strofa întâi a condacului Nașterii, creație a lui Roman Melodul, în colindul intitulat semnificativ „Edene, Edene”; / Și tu Vifleeme / Gătește-te-acuma bine / Că Mesia vine / Tu peșteră mică / Cu iesluță strigă / Mărire’mpărate Ție / Născute Mesie”.²⁰ Iată de asemenea cum este reliefată călăuzirea magilor de către steaua de la Răsărit în același condac al lui Roman Melodul și cum se reflectă ea în frumoasele colinde și cântece de stea care au drept subiect steaua magilor: „Căci nouă întocmai / Valaam ne-a înfățișat / Înțelesul cuvintelor pe care le-a proorocit / Zicând că / O stea va răsări / O stea care va stârpi / Toate prevestirile / O stea care face să înceteze / Alegoriile înțeleptilor / Vorbele și enigmele lor”.²¹

Renunțând la procedeul analizelor și abstractizării, uzitat de marele imnograf, colindul „Steaua sus răsare” exprimată mai curat, mai direct, mai limpede scoțând totuși destul de bine în evidență misterul nașterii și rolul călăuzitor al stelei: „Steaua sus răsare / Ca o taină mare / Steaua strălucește / Și lumii vestește / Că astăzi curata, / Preanevinovata, Fecioara Maria / Naște pe Mesia”.²²

Privind retrospectiv am putut constata raportul strâns dintre colindele religioase de Nașterea Domnului cu Sfânta Scriptură și tradiția bisericească, legătura lor organică și cu neputință de tăgăduit, mijlocită de cultul liturgic al Bisericii noastre Ortodoxe care dă acestei sărbători specificul ei unic, nota ei aparte între marile praznice ale anului liturgic.

Pe de altă parte, imnele și cântarea liturgică a praznicului, executată cu atâta căldură în strana bisericilor, a schiturilor și mănăstirilor noastre a servit drept matrice stilistică și tipar al genezei și cristalizării melosului colindelor de care ne ocupăm.

¹⁷ Ephraem der Syrer, *Lobgesang an der Wüste*, Lambertus Verlag, Freiburg im Breisgau, 1967; Romanos le Melode, *Hymnes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jose Grosdidier de Maton, Paris, 1965.

¹⁸ Poemul „Fecioara astăzi” după pr. prof. Petre Vintilescu, *Poezia imnografică...* p. 78 ș.u.

¹⁹ *Idem*, o.c., p. 79.

²⁰ Diacon Gheorghe Băbuț, *Domnului să ne rugăm*, Oradea, 1993, p. 361.

²¹ Poemul „Fecioara astăzi” după pr. prof. Petre Vintilescu, *Poezia...*, p. 78.

²² Vezi colinda în diferite cărți și colecții de colinde.

2. Cântarea bisericească și melodica colindelor

O dovadă peremptorie a legăturii originare a colindelor religioase de Nașterea Domnului cu cultul creștin o constituie și interdependența și interferența melodiilor colindelor noastre de Crăciun cu cântarea bisericească în general și cu cântările liturgice ale praznicului în special. Colindele noastre de Crăciun nu sunt numai text, sau numai text poetic ale căror surse îndepărtate trebuie căutate – așa cum văzut – în Sfânta Scriptură, tradiția bisericească sau iconografia liturgică a praznicului. O înțelegere adecvată a genezei și evoluției colindelor presupune, de asemenea, abordarea lor și din perspectiva melodiei, a cântării și execuției lor, abordare ce implică în mod necesar legătura lor cu cântarea de cult, cu cântarea bisericească.

O privire comparativă, sinoptică asupra cântării bisericești și melosului colindelor ne arată legătura acestora din urmă cu cântarea bisericească, de cult. Aceasta reiese din analiza comparată a modurilor, ehurilor sau glasurilor Bisericii Ortodoxe, ambitusul sau întinderea melodiei, cadențele, formulele melodiei și ritmul lor.

Cercetători și specialiști în domeniu, între care amintim pe pr. prof. I. D. Petrescu Visarion²³, profesorul Gheorghe Ciobanu²⁴ și alții au regăsit asemănări importante între colindele și cântările bisericești aparținând modului întâi frigian antic, corespunzător modului dorian, medieval, adică glasului întâi bizantin și psaltic actual.

Întinderea colindelor ca și ambitusul extins al glasului întâi între sextă și nonă, cadențele pe tonică, dominantă și subtonică, formulele melodice sfârșesc pe diverse trepte, iar ritmul colindelor trădează asemănări izbitoare cu cele ale glasurilor bisericești. Asemănările au la bază combinarea elementelor sinagogale cu elemente populare și religioase bizantine care au dat naștere cântării Bisericii creștine, iar elementele modale ale glasurilor (melodice și ritmice) specifice întregii lumi antice stau de asemenea la baza colindelor religioase gregoriene și bizantine.

Trăsăturile muzicale ale colindelor, înrudite parțial cu ale popoarelor din centrul și Estul Europei, după cum rezultă din analiza modurilor culese în secolul al XIX-lea și al XX-lea sunt următoarele: material sonor redus, organizat ca și în cazul glasurilor bisericești în sisteme arhaice tetra, penta sau hexacordice, prepentatonice și pentatonice, rareori moduri heptacordice (eolic, mixolidice) care sunt alcătuite din două structuri identice sau diferite, conjuncte sau disjuncte; melodie silabică având la bază o serie de formule melodice înrudite cu cele din muzica psaltică medievală și gregoriană ca și pentatonice cu o largă răspândire la popoarele ortodoxe (formule melodice, apechemate, intervale) sol, la, re, si, re, sol, mi, re, mi, re, sol etc. reminiscențe ale vechilor formule mnemotehnice (apechematele glasurilor), ambitus redus, sisteme ritmice arhaice, forma arhitectonică fixă (rândurile melodice se aștern pe versuri izometrice hexa- sau alteori octosilabice în care refrenul (fragment variabil ca dimensiune și structură, cu trăsături poetice proprii) este un element structural determinant. Melodia conține un singur rând cu refren inițial sau final, două sau trei rânduri la care se adaugă unul sau două refrene²⁵.

²³ Pr. I.D. Petrescu, *Condacul Nașterii Domnului, I. Partenoa Simeron. Studiu de muzicologie comparată*, București, 1940.

²⁴ Prof. Gheorghe Ciobanu, „Colindele și muzica religioasă”, în rev. *B.O.R.*, 1954, nr. 1-3; Idem, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, București, 1974.

²⁵ Emilia Comișel, „Folclorul în România secolelor XVII-XVIII”, în *Studii de muzicologie*, vol. IX, București, 1973, p. 325.

Un exemplu clasic printre altele în această privință este scos în evidență de melodia condacului „Fecioara astăzi” – de care am mai vorbit. Imnul aparține glasului trei. În alcătuirea sa lăuntrică nu se depărtează și nu iese din cadrul obișnuit al acestui mod sau eh. Enechema condacului Crăciunului (formula melodică ce indică de unde, cum, și de la ce sunet începe cântarea) este aceeași ca și a celor mai multe idiomele, irmoase și ode ale glasului trei autentic întâlnite în manuscrise liturgice din veacurile XIII–XIV.

În versiunile din secolul al XIII-lea, spre deosebire de ceea ce întâlnim în versiunile posterioare, găsim cadențele în si grav (bemol) cadențe obișnuite în glasul al III-lea, până târziu în veacul al XVIII-lea. Aceste cadențe în si grav, așa de frecvente în idiomele fac parte integrantă din construcția modului sau glasului al treilea autentic și amintesc, fără îndoială de plagalul său, adică glasul șapte. Tot așa întâlnim cadențe în re, iarăși frecvente în glasul al treilea autentic și în do specifice acestui condac.

Melodia condacului se mișcă între si grav și si bemol și prezintă analogii cu melosul atâtor colinde ale Nașterii Domnului. Ambitusul condacului este o înălțare de două tetracorde, legate între ele prin același sunet: do-fa-si bemol. Acest ambitus îl întâlnim de altfel în construcția melodică a tuturor cântărilor, idiomele, catisme și prosomii din modul, ehul sau glasul al treilea. Prezența lui si grav la cadențe poate fi socotită, fie ca făcând parte din ambitusul modului sau al glasului (căci melodia se mișcă alternativ în jurul lui re și fa). Acestea sunt cele două sunete caracteristice, sau specifice glasului trei autentic. Analizând îndeaproape melodia condacului „Fecioara astăzi”, după manuscrisele din secolul al XIII-lea constatăm că ea urmează îndeaproape cadrul stabilit și obișnuit al modului sau al glasului al treilea cu excepția unor cadențe mediale în do. Prezența acestei cadențe, pe care o întâlnim în condacul Nașterii Domnului până în versiunea actuală este un element de mare însemnătate pentru specificul modului acestui condac.²⁶

Revenind la tema noastră trebuie subliniat și demonstrat faptul că melosul bisericesc al condacului a servit ca tip melodiei devenită populară a unor colinde. Evident dacă ar căuta cineva să găsească ad litteram melodia condacului în aceste colinde, așa cum se găsește în textul muzical liturgic, nu ar găsi-o; dar va găsi punctele de sprijin ale melodiei liturgice, stâlpii construcției modale și melodice, respectiv cadențe, ritm, ambitus etc. Cât privește melodiile colindelor se pot observa ușor câteva însușiri și elemente comune deopotrivă cântării bisericești cât și colindelor, între care amintim: ritm regulat, structură obișnuit ternară și altele.

Melosul bisericesc al condacului a servit ca tip melodiei devenită populară a colindei, după cum versul bisericesc – conținutul lui teologic – a servit ca model de inspirație versului popular legat de sărbătoarea sau praznicul slăvit al Nașterii Domnului. Aceasta explică strânsa analogie între melodia bisericească îndătinată la strană și atâtea melodii ce îmbracă versul popular ale atâtor colinde ale Nașterii Domnului. De aceea se poate afirma că, privită îndeaproape, melodia condacului Nașterii Domnului era și este până astăzi urmată încât se confundă în liniile ei mari cu melodia multor colinde.²⁷

²⁶ Pr. I. D. Petrescu, *Condacul Nașterii Domnului...*, p. 39.

²⁷ Pr. I. D. Petrescu, *o.c.*, p. 38.

3. Modul sărbătoririi Nașterii Domnului în Biserica veche și reflectarea sa în colindele de Crăciun

În ordinea cronologică a vieții Mântuitorului cel dintâi praznic împărațesc cu dată fixă este Nașterea Domnului, numit în popor și Crăciun²⁸. El se serbează la 25 decembrie și este sărbătoarea anuală a nașterii după trup a Domnului nostru Iisus Hristos. Pare a fi cea dintâi sărbătoare specific creștină dintre toate sărbătorile consacrate Mântuitorului deși nu este tot atât de veche ca Paștile și Rusaliile a căror origine stă în legătură cu sărbătorile iudaice corespunzătoare.

În Biserica primară, până prin a doua jumătate a secolului al IV-lea, Nașterea Domnului, îndeosebi în Răsărit, era serbată în aceeași zi cu Botezul Domnului, adică la 6 ianuarie. Această dublă sărbătoare era numită în general sărbătoarea arătării Domnului sau Epifania (Ta Teophania, Ta Epifania)²⁹.

În ceea ce privește modul sărbătoririi, praznicul Nașterii Domnului era serbat cu mare solemnitate. Sfântul Ioan Gură de Aur zice în acest sens: „Această sărbătoare trebuie să se serbeze ca Sărbătoare a tuturor sărbătorilor și să se țină în mare cinste și nimeni nu va rătăci dacă o va ține de căpetenie a tuturor sărbătorilor. Căci ea este originea și fundamentul Epifaniei, al Paștilor, al Cincizecimii și al Înălțării Domnului. Dacă Hristos nu s-ar fi născut după trup, atunci nu s-ar fi botezat, ceea ce e cuprinsul Teofaniei, dacă nu s-ar fi născut, nu s-ar fi răstignit, ceea ce e cuprinsul Paștilor, dacă nu s-ar fi născut, n-ar fi trimis pe Duhul Sfânt, ceea ce e cuprinsul Cincizecimii. Așa, din această sărbătoare, izvorăsc celelalte sărbători ca felurite râuri dintr-un izvor. Pentru aceasta îmi place ziua aceasta așa de mult și vă vestesc dragostea ei ca să vă fac părtași la ea”³⁰.

Spre deosebire de zilele noastre, când sărbătoarea a mai pierdut din strălucirea de odinioară, Crăciunul era în Biserica veche un praznic baptismal – ca și Sfintele Paști – ceea ce conferea sărbătorii un caracter specific, aparte, distinct. La sfârșitul secolului IV, botezul era în mod egal săvârșit la Crăciun, la Bobotează și la Rusalii³¹. Este interesant de notat că liturgic, slujba Crăciunului și a Bobotezei este și astăzi inspirată de sărbătoarea Paștilor și că, în vechile tipice, cele două sărbători sunt indicate ca Paște – sărbătoare de trei zile – Pascha însemnând aici includerea botezului în slujba respectivă³².

²⁸ Originea (etimologia) acestui cuvânt e foarte controversată. După unii (ca Miklósich, *Die slavischen Elemente im Rumänischen*, Viena, 1861, p. 26) ar fi de origine slavă. Dar cei mai mulți filologi îl consideră de origine românească. Astfel *Lexiconul de la Buda*, 1825, îl derivă de la Carnationem (mâncare de carne); B. P. Hașdeu (*Etymologicum Magnum*, I, 615) de la Crastinum=ziua de mâine; V. Pârvan (*Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 108–111) de la calationem, chemare, convocare, întrunire, derivație înșușită și de Pericle Papaghi și Th. Capidan (*Limba și cultură*, București, 1943, p. 252); Aron Densușianu (*Istoria limbii și literaturii române*, ed. II-a, Iași, 1849, p. 111) de la Creationem (creație, zidire), derivație adoptată și de O. Densușianu (*Istoria limbii române*, vol. I, București, 1961, p. 174) și de Al. Roșeti (*Influența limbilor slave meridionale, asupra limbii române*, București 1954, p. 25 și art. „Romănescul Crăciun”, în *Romanoslavica*, VI, 1960, pp. 46–65).

²⁹ Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1985, p. 192.

³⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Homilia în beatus Philogonium*, după dr. Vasile Mitrofanovici, *Prelegeri academice despre liturgica Bisericii dreptcredincioase*, Cernăuți, 1909, p. 105.

³¹ Alexandre Schmemmann, *Din apă și din duh, Studiul liturgic al Botezului*, trad. rom. de pr. Ion Buga, București, 1993, p. 6.

³² A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1954, p. 85.

Sărbătoarea Nașterii Domnului avea de aceea, în Biserica veche un pronunțat caracter baptismal, euharistic, comunitar, ecclesiologic, accesul catehumenilor la Sfintele Taine ale inițierii creștine, implicând o perioadă de intensă pregătire sufletească și trupească ceea ce va constitui preludiul de mai târziu, germenii de mai apoi ale rânduielilor liturgice ale Postului Crăciunului în Biserica Ortodoxă, iar în cea Romano-Catolică a Adventului. Această perioadă își atinge apogeul în săptămâna Nașterii Domnului, în Ajunul Crăciunului, iar apoi în zilele ce urmau.

În ziua precedentă, în Ajun, se postea (obicei existent în sec. IV conform canonului I al Sfântului Teofil al Alexandriei)³³, se făcea o slujbă de priveghere în cadrul căreia se botezau catehumenii ca și la Paști și la Rusalii și se citeau ceasurile împărătești³⁴. Din itinerariul pelerinei apusene Egeria (sec. IV) vreme în care la Ierusalim se serbau la aceeași dată, respectiv la 6 ianuarie atât Nașterea Domnului cât și Boboteaza, aflăm că slujba vecerniei începea probabil la bazilica Nașterii Domnului din Betleem, unde avea loc privegherea din noaptea dinaintea Epifaniei (5–6 ianuarie). Urma apoi procesiunea în care mulțimea se întorcea de la Betleem la Ierusalim în dimineața zilei de 6 ianuarie, cântând imne și versete biblice. Ajunși la Ierusalim, intrau toți mai întâi în biserica Învierii, unde se intona un psalm și se zicea o rugăciune, după care episcopul binecuvânta pe catehumeni și apoi pe credincioși care se retrăgeau pentru odihnă. Către ceasul al doilea din zi, credincioșii se adunau din nou, de astă dată în marea bazilică a lui Constantin de pe Golgota, unde se făcea liturghia catehumenilor și se continua cu serviciul euharistic în biserica Învierii care se termina pe la ceasul al șaselea din zi³⁵.

Rânduilele liturgice actuale ale sărbătorii Nașterii Domnului, așa cum le avem păstrate în Mineiul lunii decembrie, ziua 25, reflectă într-o oarecare măsură imaginea de ansamblu a vechilor rânduieli. Ele cuprindeau deodată slujba privegherii, administrarea Tainei Sfântului Botez, procesiunea de la baptisteriu și intrarea în biserică urmată de împărțirea cu Sfintele Taine.

Unirea Vecerniei cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare la slujba Ajunului din ziua precedentă ca și cântarea vechiului imn baptistal: „Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și îmbrăcat” constituie cu siguranță reminiscențe ale vechilor rânduieli liturgice, abandonate odată cu scurgerea timpului și nașterea unei noi pietăți liturgice. Cum am mai amintit, un loc aparte îl ocupă în aceste rânduieli slujba Ajunului (vigiliile) slujba Privegherii de toată noaptea, slujbă în întregime azi doar în sfintele mănăstiri. În Ajunul Crăciunului, la această slujbă se citește, după vechea rânduială liturgică opt paremii împărțite în trei grupe prin tropare și stihiri, paremii sau texte veterotestamentare al căror conținut îl constituie principalele profeții mesianice despre Nașterea Domnului (Facere 1, 1–43; Numerii 24, 4–9; 17–18; Miheea 4, 4–6; 5, 2–

³³ Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. rom. Uroș Kovincici și dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930, vol. II, 2, p. 175. De fapt e vorba de o epistolă pastorală în care acesta orânduiește cum să se procedeze când ajunul cade Duminică.

³⁴ A se vedea Constantin Porfirogenetul, *Despre ceremoniile curții, bizantine, ...*, cap. 32, în ediția Vogt, p. 119–126 și F. Kukules, „Crăciunul la Bizanț”, în rev. *Bizantion Bios che politismos* (1975), pp. 151–154; pr. prof. Liviu Streza, *Botezul în diferite rituri liturgice*, teză de doctorat în teologie, în rev. *Orthodoxia*, nr. 1–2, 1985.

³⁵ Pr. dr. Marin Braniște, *Însemnările de călătorie ale pelegrinei Egeria*, teză de doctorat în teologie, în rev. *Mitropolia Olteniei*, nr. 4–6, 1982, p. 293.

4; Isaia 5, 1–10; Baruh 3, 1–36, 4, 1–4; Daniil 2, 31–36, 4, 4–45; Isaia 7, 10–15; 8, 1–4, 9–10) și despre care am mai vorbit.

Privite retrospectiv, aceste paremii, dense în conținutul lor, ne aduc aminte de partea baptismală a slujbei, în timpul căreia avea loc introducerea catehumenilor în tainele credinței creștine, aceasta fiind partea esențială a slujbei de toată noaptea³⁶, la sfârșitul căreia avea loc administrarea Tainei Sfântului Botez, procesiunea și intrarea solemnă a noilor botezați. Continuarea slujbei cu vechea liturghie a Sfântului Vasile reprezintă partea euharistică a ei, având ca obiect împărtășirea noilor botezați cu Trupul și Sângele Domnului. Într-o epocă ulterioară epocii postpatristice și bizantine (sec. VIII–XIV), corespunzătoare epocii decadenței liturgice, aceste elemente constitutive ale slujbei au fost abandonate, iar botezul a fost exclus din slujbele liturgice ale sărbătorii. Cum vom vedea mai departe, colindele de Nașterea Domnului fac totuși aluzie la acest moment important din viața creștină. De altfel, până nu demult Liturghia Sfântului Vasile împreună cu vecernia se săvârșea în zilele de ajunare, nu dimineața ca astăzi, ci spre seară, după vremea vecerniei. Cum în zilele acestea se ajuna, adică nu se mânca nimic, până după ceasul al IX-lea sau după vecernie, pentru a nu se întrerupe ajunarea Liturghia se săvârșea spre seară, după vecernie când credincioșii se împărtășeau și apoi puteau mânca.³⁷

Ca și astăzi, ziua însăși a praznicului se petrecea cu mare solemnitate fără post și fără plecarea genunchilor. Credincioșii, într-un număr impresionant mergeau la biserică spre a lua parte la Sfânta Liturghie și se împărtășeau cu Sfintele Taine. Lecturile biblice citite erau „potrivite cu timpul și cu locul” cum spune pelerina Egeria și fie că se predică ori se fac lecturi, ori se intonează imne, toate sunt adaptate praznicului zilei³⁸.

Este demn de remarcat și faptul că sărbătorile cele mai vechi ale Maicii Domnului apar în forma lor inițială ca sărbători ale Mântuitorului și gravitau ca zi de ținere tot în jurul praznicului Nașterii Domnului, ceea ce explică prezența Maicii Domnului în atâtea din colindele de Crăciun. Se pare că, la început a existat o singură sărbătoare marială, care în Răsărit înainte de Sinodul III ecumenic de la Efes (431) era adesea numită „i mimi tis aghias Teotocu che acipartenu Marias”, adică pomenirea (amintirea) Sfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria. Ea avea ca obiect maternitatea divină în general și îndeosebi zămislirea fără prihană. La Antiohia, această sărbătoare exista încă pe la sfârșitul secolului IV și era fixată în preajma Crăciunului (analoagă cu soborul Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu de la 26 decembrie, din sinaxarul ortodox de azi). La ea făcea aluzie patriarhul Proclu al Constantinopolului în anul 429, când vorbea în fața lui Nestorie, despre „această sărbătoare (eortă) care trebuia să mijlocească ajutor celor ce asistau la ea”³⁹. Tot în preajma Crăciunului, și anume la 18 decembrie, se sărbătorea amintirea Sfintei Marii

³⁶ „Privegherea” (Niktichi akolutia, Diurnum, Pervigiliae, slav. Vdenie) – sau *slujba de toată noaptea* – adică rămânerea în biserică, slav. Vsenoșnoe, Vdenie – este o slujbă complexă, cu caracter nocturn, alcătuită din trei servicii divine deosebite, săvârșite unul după altul, ca o singură slujbă și anume Vecernia (mare), Litia, și Utrenia. Dintre acestea cea mai importantă este, în acest caz, Utrenia, care constituie partea centrală și esențială a Privegherii.

³⁷ Vezi pr. prof. Ene Braniște, *Liturghia specială...*, p. 54.

³⁸ Pr. dr. Marin Braniște, *Însemnările...*, p. 293.

³⁹ Pr. prof. Ene Braniște, *Liturghia generală...*, p. 234.

și în Galia, din secolul VI înainte; această dată a fost adoptată în Biserica din Spania, de un sinod ținut la Toledo în anul 656.

Revenind după această incursiune în istoria cultului Bisericii, deși există și alte teze privitoare la originea și vechimea colindelor⁴⁰, nu putem să nu surprindem legătura lor genuină, raportul lor strâns cu cultul creștin, cu slujbele liturgice ale praznicului Nașterii Domnului așa cum a fost trăit și experimentat el în spiritualitatea veche românească. Privită îndeaproape, frumusețea colindelor poporului nostru dreptcredincios este o prelungire a frumuseții liturgice a cultului nostru divin, zămislită din credința și frumusețea morală a strămoșilor noștri, din geniul lor religios și poetic. De altfel, conștiința Bisericii le-a și pus uneori împreună. În cartea de cult numită *Catavasierul*, apărut la Râmnic, în anul 1747, citim: „Aicea la sfârșitul cărții puserăm și stihurile ce le cântă copii, când umblă cu steaua în seara Nașterii lui Hristos și cetitorule ce vei citi și cu poetice vei socoti și de nu vor veni la număr bine (silabisirile) să știi că noi precum le-am găsit așa le-am și tipărit după cum s-a obișnuit a se cânta și n-au umblat a le număra“.⁴¹

Într-adevăr deși puțin observabil, datorită imaginilor profane moderne, pline de exuberanță a datinilor și obiceiurilor sărbătorilor de iarnă cu care praznicul Crăciunului coincide cronologic, colindele reflectă totuși, în mod voalat, elemente de evlavie duhovnicească, specifice praznicului Nașterii Domnului, substratul lor creștin, obârșia lor liturgică. Din numărul lor impresionant, iată câteva colinde care evocă caracterul de taină și mister, de luare aminte, de veghere și priveghere cu care credinciosul a întâmpinat întotdeauna Nașterea Domnului: „Ia, sculați voi boieri mari / Sculați! Florile dalbe! / Priveghind vă bucurați. Florile dalbe! / De măturați curțile. Florile dalbe! / Și-aprindeți făcliile. Florile dalbe! / Că vă vin colindători. Florile dalbe! / Noaptea pe la cântători. Florile dalbe!“.⁴²

Apelul la priveghere, la venirea colindătorilor, la florile dalbe și aprinderea făcliilor este o aluzie clară la contextul liturgic, baptismal, euharistic, eclesiologic specific praznicului, care a servit drept sursă de inspirație poetului popular în alcătuirea colindelor. De altfel, faptul este pus în lumină de alte antonime cu sens identic care abundă în atâtea colinde. Ne vom opri pentru exemplificare doar la câteva versuri: „Sus plugari nu mai dormiți / Vremea e să vă gătiți / Casa să v-o măturați, Hai Lerui Ler / Și masa s-o încărcăți, Hai Lerui Ler / Că umblăm și colindăm, Hai Lerui Ler / Și pe Domnul colindăm, / Din seara Ajunului, Hai Lerui Ler / Până-tra Crăciunului, Hai Lerui Ler“.⁴³

Acceași semnificație și pietate adânc creștină de așteptare, priveghere, meditație și reflecție asupra tainei Întrupării Domnului transpare din toate colindele care acoperă cu poezia și cântarea lor întreaga noapte de Ajun continuând până dimineața. Ele sunt intitulate sugestiv sugerând relația cu cultul liturgic, de unde au izvorât: „În seara de Moș Ajun“, „Ce seară-i de-i astă seară“, „Ziurel de zi“ (indicând durata slujbei), „Bună dimineața la Moș Ajun“ și altele. Dăm spre exemplificare câteva din versurile colindei: „În seara de Moș Ajun / Toți copiii se adun / Și ascultă cu folos /

⁴⁰ Citat după pr. prof. Constantin Galeriu, „Semnificația colindelor“, în rev. *Glasul Bisericii*, 1973, nr. 11–12, p. 2281.

⁴¹ Vezi broșura *Colinde și cântece de stea*, București, 1990, pp. 5–15.

⁴² Diacon Gheorghe Băbuț, *Domnului să ne rugăm*, Oradea, 1993, p. 361.

⁴³ *Idem*, o.c., p. 361.

Ce se spune de Hristos / Magii steaua urmăresc / Mergând ca să-L vadă / Îngerii din cer privesc / Cântând imn de slavă⁴⁴.

Legătura colindelor cu cultul creștin ortodox este confirmată apoi de existența unor colinde ale Bobotezei, de existența unor colinde care amintesc, fie și aluziv, de ungerea cu Sfântul Mir, de preotul botezător, slujitor și părinte sufletesc; ba mai mult, de colinde dedicate unor fini și nași, în sfârșit de împlinirea Botezului în Euharistie. Câteva fraze din colindul Bobotezei, asociate cu faptul că la armeni până astăzi praznicul Crăciunului se serbează odată cu cel al Bobotezei, pun și mai mult în lumină raportul colindelor cu cultul creștin. „La marginea râului / La apa Iordanului / Vedem lucruri minunate / De toți sfinții laudate / O, minune. / La Iordan râul frumos / Acolo vine Hristos / apele să le sfințească / O, minune! / Atunci ceru s-a deschis / Și glas din cer au zis: / Tu ești Fiul meu iubit / În care am binevoit / O, minune! / Veniți să ne închinăm / Lui Hristos să ne rugăm⁴⁵”.

În desfășurarea și devenirea acestei „nașteri“, acestui început în tainele vieții creștine, alte colinde amintesc de acel: „Mititel înfășețel, Florile dalbe / Curge Mirul de pe El, Florile dalbe / Fașa dalbă de mătase, Florile dalbe / Dumnezeu în astă casă, Florile dalbe!⁴⁶”.

Unul dintre etnologii și marii noștri istorici ai culturii naționale care, în studiile sale, s-a ocupat de colindatul la români, slavi și alte popoare consemnează o specie de colinde pentru preot, văzut ca părinte sufletesc, săvârșitor al Sfintelor Taine. La ucrainieni, în general, colindele îl arată pe preot la slujba bisericească, astfel încât, când colindătorii veniți să colinde întreabă unde este preotul, ei află că acesta ține „o slujbă lângă cristelniță⁴⁷”.

Mai mult, același distins cercetător consemnează o altă specie de colinde și anume cele de bătrâni, dedicate unui naș sau unei nașe, considerați a fi garanții sau părinții sufletești al celui nou botezat. Iată versurile care duc mai departe contextul liturgic baptismal, euharistic al genezei minunatelor colinde de Crăciun, identice în fapt cu cel al sărbătorii Nașterii Domnului: „Finii ce-ai botezat / Și ce-ai cununat / Vite ce le-ai dat / Sus pe la Vârșori / Prin dalbele flori / Schimbă se răschimbă / Două păsărele / Chip de rândunele / Nu sunt păsărele / Ci sunt păhărele / Care bem cu ele / Rar, la zile mari / Ziua de Crăciun / Și-a de Bobotează⁴⁸”.

Trecând apoi de la colindele propriu zise la colindat merită a fi scoase în evidență și alte aspecte ale datinei care reflectă note definitorii ale evlaviei ortodoxe, inspirate de slujba bisericească, în mare parte uitate astăzi. Este suficient să ne oprim la procesiune, un act de cult întâlnit la săvârșirea atâtor taine și ierurgii bisericești. La ucrainieni, dar nu numai, colindatul începea de la biserică după ce se termina slujba vecerniei. Preotul e cel ce împărțea satul, respectiv cetele de colindători în atâtea părți câte tabere sunt, destinând câte una pentru fiecare tabără spre a nu fi ceartă între colindători, iar când ei nu se înțeleg la alegerea șefilor tot el intervine și, după slujbă, îi citește pe cei aleși. Apoi „oamenii ies din biserică și cei fruntași din toate satele merg înaintea tuturor, cu clopoței în mână și înconjoară biserica de trei ori colindând, iar în urma lor ceilalți

⁴⁴ Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, ...p. 197.

⁴⁵ Diacon Gheorghe Babuș, *o.c.*, p. 390.

⁴⁶ *Colinde și cântece de stea*, București, 1990, p. 15.

⁴⁷ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și alte popoare*, București, 1983.

⁴⁸ Petru Caraman, *o.c.*, p. 17.

colindători în grupuri colindă și ei. Acest început îl numesc ei „începutul colindatului”⁴⁹ și are analogii evidente cu procesiunea bisericească din noaptea Paștilor de unde a trecut la Taina Sfântului Botez, la slujba târnosirii bisericii etc.

De asemenea la românii din Ardeal colindatul începe tot de la biserică sau de la preot, care dă colindătorilor binecuvântarea, după cum colindul Botezului intercalat cu stihiri din slujba Utreniei și a sfințirii apei se cântă mai peste tot în timpul procesiunii de la biserică până la râu sau fântână la Bobotează⁵⁰.

Încercând să rezumăm cele menționate până aici am putut constata legătura strânsă dintre colindele de Crăciun și cultul creștin ortodox. Această legătură se observă pe mai multe planuri.

În ceea ce privește textul poetic al colindelor s-a putut observa legătura lor cu Sfânta Scriptură, cu tradiția și iconografia bisericească a Crăciunului care a furnizat autorului anonim al colindelor teme, subiecte, motive și mijloace de inspirație dintre cele mai valoroase și mai importante.

O privire sinoptică asupra cântării bisericești și a melosului colindelor ne-a arătat apoi indubitabil legătura și asemănarea acestora din urmă cu churile sau glasurile cântării bisericești în general și cu cântările liturgice ale praznicului în special.

Cultul Bisericii vechi a servit pe de altă parte ca sursă de inspirație aproape tuturor colindelor de Nașterea Domnului. Numai așa ne putem explica referirile constante pe care colindele le fac la privegherea din noaptea Ajunului Nașterii Domnului, la procesiunea baptismală, la Sfintele Taine de inițiere creștină împărtășită odinioară în cadrul uneia și aceleiași slujbe, la preotul slujitor, la nași etc.

Nefiind altceva decât prelungiri firești ale cântărilor de la strană, îmbrăcate în formă populară de melozii anonimi, colindele sunt, alături alte creații de geniu ale poporului nostru dreptcredincios, o zestre de neprețuit moștenită de la înaintași.

Operă a tradiției cultice și liturgice a Bisericii Ortodoxe, aceste capodopere ale spiritualității ortodoxe și românești, trebuie de aceea redescoperite, cultivate și transmise generațiilor de credincioși care vor veni așa cum le-am primit și noi cu toată bogăția de gânduri și simțăminte creștinești și românești, spre slava lui Dumnezeu, a Bisericii și neamului nostru și aceasta într-un context nou, multicultural și pluriconfesional care se înstrăinează din ce în ce mai mult de obârșia lor genuină de care am vorbit în rândurile precedente.

⁴⁹ *Idem*, o.c., p. 17.

⁵⁰ Pr. conf. Gheorghe Șoima, *Folclorul religios muzical...*, p. 283.

SFÂNTUL AUGUSTIN

DESPRE FERICIRE

Discuția din cea de-a treia zi

Prima întrebare. IV. 23. Astfel, cea de-a treia zi a împrăștiat ceața dimineții care ne obliga să stăm la băi și a făcut ca vremea să fie foarte plăcută după-amiază. Așa că ne-am hotărât să coborâm într-o pajiște din apropiere și, așezându-ne într-un loc care ne-a părut potrivit, am continuat discuția în felul următor:

– Aproape tot ceea ce am vrut să obținem de la voi prin întrebări – zic – am obținut și am acum; de aceea astăzi, ca să putem în sfârșit să facem o pauză de câteva zile la acest ospăț al nostru, după părerea mea, va trebui să nu-mi mai dați nici un răspuns sau, în orice caz, să nu-mi răspundeți cu prea multe cuvinte. Într-adevăr, mama spusese că nefericirea nu este nimic altceva decât o stare de lipsă și cu toții am fost de acord că cei lipsiți sunt nefericiți. Numai că mai este o întrebare, la care ieri n-am putut răspunde pe larg, anume, dacă toți cei nefericiți sunt în lipsă. Iar dacă raționamentul nostru va arăta că așa stau lucrurile, înseamnă că am aflat cu certitudine cine este fericit: va fi chiar cel care nu este în lipsă. Într-adevăr, toți cei care nu sunt nefericiți sunt fericiți. Așadar, fericit este cel care nu se află în lipsă, de vreme ce este acum evident că ceea ce am numit stare de lipsă și fericirea sunt unul și același lucru.

24. – Dar cum așa? zise Trygetius. Oare pe baza concluziei pe care am tras-o, că toți cei care se află în lipsă sunt în mod evident nefericiți, nu putem considera acum că toți cei care nu se află în lipsă sunt fericiți?! Căci îmi amintesc că am căzut de acord că nu există nimic la mijloc între nefericit și fericit.

– Ți se pare cum va că există o stare de mijloc între a fi mort și a fi viu? Oare nu cumva orice om este ori mort ori viu?!

– Rețin, zise, că nici aici nu există o stare de mijloc; dar de ce îmi pui această întrebare?

– Pentru că, după părerea mea, tu tocmai acest lucru îl afirmi, și anume că orice om înmormântat acum un an a murit.

Nu a fost împotriva.

– Dar cum așa, zic, oricine n-a fost înmormântat acum un an este oare în viață?!

– Nu rezultă această idee de aici, zise.

– Așadar, reiau, nu rezultă că, de vreme ce toți cei care sunt în lipsă sunt nefericiți, atunci toți cei care nu sunt în lipsă sunt fericiți, deși între nefericire și fericire, ca și între viață și moarte, nu poate exista o stare intermediară.

Observație. 25. Deoarece unii dintre invitații mei au înțeles acest lucru un pic mai târziu, am început să li-l fac cunoscut și să-l dezvolt în diverse feluri, folosind cuvinte pe măsura capacității lor de a înțelege.

– Deci, zic, nimeni nu se îndoiește că toți cei care sunt în lipsă sunt nefericiți; numai că noi nu ne speriem de unele nevoi pe care le are trupul celor înțelepți. Și asta, deoarece lor nu le lipsește tocmai sufletul¹, în care se află sălășluită fericirea. Căci sufletul este desăvârșit și orice este desăvârșit nu este lipsit de nimic. El va lua ce i se pare necesar pentru trup, dacă va avea acest lucru la dispoziția sa, dacă nu, cu nici un chip nu-l va doborî lipsa acestor lucruri.

Căci orice om înțelept este curajos și nici un om curajos nu se teme de nimic. Prin urmare, cel înțelept nu se teme nici de moartea trupului, nici de dureri, pe care, pentru a le putea sau înlătura sau evita sau îndepărta, sunt necesare tocmai acele lucruri de care se poate întâmpla să fie lipsit. Și totuși nu încetează să le folosească în mod judicios dacă nu-i lipsesc. Căci este foarte adevărată acea sentință a poetului:

«Într-adevăr, este o neghiobie să suporti ceea ce ai putea evita»². Așadar, înțeleptul va evita moartea și durerea, atât cât este posibil și îngăduit, astfel încât, dacă nu va face totul că să le evite, ajunge nefericit nu pentru că, deși avea posibilitatea de a le evita, nu a vrut s-o facă, ceea ce este o dovadă clară de neghiobie. Deci, dacă nu le va evita, va fi nefericit, dar nu din pricină că le va îndura, ci din neghiobie. Dacă însă nu le va putea evita, deși a încercat cu toată grija și cuviința, nu vor reuși să-l facă nefericit asemenea lucruri, chiar abătându-se asupra lui. Căci tot atât de adevărată este și această sentință a aceluiași autor de comedii: «Deoarece nu se poate întâmpla ceea ce vrei, să vrei atunci ceea ce poți»³. Cum să fie nefericit cel căruia nu i se întâmplă nimic împotriva voinței sale?! Asta, pentru că el nu poate să vrea ceea ce vede că nu-i poate reuși. Are, într-adevăr, voința îndreptată către ceea ce e foarte sigur; adică, își propune ca în orice împrejurare să nu acționeze decât după un precept al virtuții și după legea divină a înțelepciunii, iar acest lucru cu nici un chip nu i se poate răpi.

Exemplu. 26. Gândiți-vă acum dacă, într-adevăr, orice om nefericit se află în lipsă. Căci ceea ce face ca această opinie să fie greu de acceptat este faptul că se află într-un belșug atât de mare de bunuri întâmplătoare mulți oameni, pentru care atât de ușor este totul, încât orice ar dori să aibă, au deîndată la dispoziție, la un semn din cap.

Cu siguranță, grea este o asemenea viață! Dar să ne imaginăm un om asemenea lui Orata, despre care vorbește Tullius⁴. Cine ar putea spune că Orata a suferit din pricina sărăciei, el care era o persoană foarte bogată, plăcută și rafinată, căreia nu i-a lipsit nimic pentru a se bucura atât de plăceri cât și de farmecul vieții sau de o sănătate înfloritoare?! A avut din belșug și după plac atât terenurile cele mai scumpe cât și prietenii cei mai plăcuți, și de toate acestea s-a folosit cu foarte mare chibzuință

¹ Fericitul Augustin (*Retract.* I, II, 4) regretă că a afirmat acest lucru despre sufletul celui înțelept, indiferent de starea în care se află trupul acestuia. De fapt, unica fericire, pe drept numită astfel, constă în viața viitoare, în care, în deplina cunoaștere a lui Dumnezeu, trupul, atunci nesupus putrezirii și pieirii, se va supune fără greutate și fără să se împotrivească duhului.

² Ter. *Enn.*, 761.

³ Ter. *Andr.*, 305 sq.

⁴ Cic., *Hort.* frag. 76 Müller.

pentru sănătatea trupului și, ca să spun totul pe scurt, un succes răsunător i-a însoțit orice acțiune și orice dorință. Dar poate că vreunul dintre voi va spune că Orata a vrut să aibă mai mult decât avea. Asta n-o știm. Dar este de ajuns pentru problema în discuție să presupunem că nu a dorit mai mult decât avea. Oare vi se pare că a trăit într-o stare de lipsă?!

Licentius luă cuvântul spunând:

– Chiar dacă aș fi de acord că nu a mai dorit nimic în plus – ceea ce n-aș ști cum să gândesc despre un om care nu era un înțelept – totuși, se temea (căci, după cum se spune, era un om de bun simț) ca nu cumva tot ce avea să-i fie răpit dintr-o singură lovitură potrivnică a sorții. Căci nu era greu să-și dea seama că toate lucrurile de acest fel, oricât de însemnate ar fi, depind de soartă.

Atunci, zâmbindu-i, îi răspund:

– Vezi, Licentius, că omul acesta foarte bogat era împiedicat să ajungă la fericire chiar de bunul lui simț înăscut.

Căci, cu cât se gândea mai adânc, cu atât mai bine vedea că poate să piardă tot ce avea; era copleșit de această teamă și verifica într-o bună măsură acel bine cunoscut proverb, care spune că «Omul înșelător este înțelept spre nenorocirea sa».

27. Deoarece și Licentius și ceilalți au început să rădă la auzul acestor cuvinte, am continuat:

– Totuși, să ne aplecăm cu mai multă atenție asupra acestui punct, anume, chiar dacă Orata s-a temut, asta nu înseamnă că s-a aflat în vreo lipsă: de aici se naște problema. Căci a fi în lipsă înseamnă să nu ai, nu să te temi că ai putea pierde ceea ce ai. Iar el era nefericit, pentru că se temea, deși nu era lipsit de nimic.

Deși a aprobat această idee laolaltă cu ceilalți, mama mea, a cărei opinie o apărăm, îndoiindu-se totuși un pic, a zis:

– Nu știu, totuși încă nu-mi dau bine seama în ce fel se pot despărți nefericirea de lipsă sau lipsa de nefericire. Chiar și acesta, care era bogat și înstărit și care, după spusele voastre, nu mai avea ce să dorească mai mult de-atât, totuși, întrucât se temea să piardă ce avea, era lipsit de înțelepciune. Oare am putea considera sărac pe cineva dacă ar fi lipsit de bani și de bogății, și nu am putea-o face dacă ar fi lipsit de înțelepciune?!

După ce toți au început să strige din admirație față de aceste cuvinte, eu însumi nefiind mai puțin voios și plin de bucurie că spusese ce cea dintâi ceea ce pregătisem ca o concluzie importantă, extrasă din tratatele de filosofie, am luat cuvântul spunând:

– Vedeți că una este să cunoști teorii multe și diferite și alta să ai suflet îndreptat către Dumnezeu? Căci de unde altundeva, dacă nu de acolo, ies aceste cuvinte pe care le admirăm?!

Licentius, cu un strigăt de bucurie față de aceste cuvinte, spuse:

– Cu siguranță că nimic mai adevărat, nimic mai dumnezeiesc nu s-ar fi putut spune! Într-adevăr, nu există o lipsă mai mare și mai vrednică de milă decât lipsa de înțelepciune, și cel care nu e lipsit de înțelepciune nu poate să fie lipsit de absolut nimic.

Prima concluzie. 28. – Așadar, zic, starea de lipsă a sufletului nu este alta decât negliobia. Iar aceasta se opune înțelepciunii, ba încă i se opune tot așa cum moartea se opune vieții, sau fericirea nefericirii, adică fără să existe ceva la mijloc între ele. Căci, după cum oricine nu este fericit este nefericit și oricine nu a murit trăiește, tot astfel, este clar că oricine nu este negliob este înțelept. De aici decurge și ceea ce acum se poate vedea, anume că Sergius Orata a fost nefericit nu atât pentru că se

temea să nu piardă acele daruri oferite de soartă, ci pentru că era neghiob. În plus, ar fi fost și mai nefericit dacă nu s-ar fi temut absolut deloc pentru cele care, după părerea lui erau lucruri de valoare, dar care erau atât de instabile și de schimbătoare. S-ar fi simțit atunci mai în siguranță nu datorită unei vigilențe pline de tărie, ci din pricina unei stări de amortire a spiritului și ar fi fost nefericit, cufundându-se astfel într-o neghiobie încă și mai adâncă. Însă, dacă orice om lipsit de înțelepciune are parte de o mare lipsă, și oricine o posedă nu este lipsit de nimic, rezultă că neghiobia este unul și același lucru cu lipsa. Și, după cum orice neghiob este nefericit, tot astfel orice nefericit este neghiob. Deci ne-am convins că, așa cum orice lipsă înseamnă nefericire, la fel, orice nefericire înseamnă lipsă.

29. Cum Trygetius a început să spună că nu prea a înțeles această concluzie, am luat din nou cuvântul:

- La ce acord am ajuns, călăuziți de rațiune?
- Că este lipsit cel care nu are înțelepciunea, zise.
- Așadar, ce înseamnă a fi lipsit?
- A nu avea înțelepciunea.
- Ce înseamnă a nu avea înțelepciunea?

Pentru că tăcea, am spus:

- Oare nu înseamnă chiar a avea neghiobia?!
- Ba da, zise.
- Așa că nimic altceva nu înseamnă a avea lipsă decât a avea neghiobia; de aici

trebuie să observăm că lipsa este denumită cu un alt cuvânt atunci când este numită neghiobie. Cu toate acestea, nu știu cum de spunem «Are lipsa» sau «Are neghiobia». Căci este la fel ca și cum am spune că un oarecare loc, care e lipsit de lumină, are întuneric; ceea ce nu înseamnă nimic altceva decât că nu are lumină. Căci nu putem spune că întunericul apare și dispare, ci a fi lipsit de lumină chiar asta înseamnă, a fi întunecos, după cum a fi lipsit de haină înseamnă a fi gol. Goliciunea nu dispare, ca un lucru în stare să se miște, la apropierea unei haine. Tot așa și noi, spunem despre cineva că are lipsă, ca și cum am spune că are goliciunea. Căci «lipsa» este un cuvânt care înseamnă «a nu avea». De aceea, ca să exprim în măsura posibilului ceea ce vreau să spun, se spune «are lipsă» la fel cum s-ar spune «are faptul de a nu avea». Prin urmare, dacă am arătat că însăși neghiobia este o lipsă reală și autentică, iată cum problema pe care o abordaserăm s-a rezolvat de-acum.

Într-adevăr, exista între noi îndoiala dacă, atunci când foloseam cuvântul «nefericire», nu dumeam chiar lipsa. Însă am demonstrat în mod logic că pe drept cuvânt neghiobia este numită lipsă. Deci, după cum atât orice neghiob este nefericit cât și orice nefericit este neghiob, tot astfel trebuie să recunoaștem nu numai că oricine este lipsit este nefericit, dar și că oricine este nefericit este lipsit. Însă, dacă din faptul că atât orice neghiob este nefericit cât și orice nefericit este neghiob rezultă că neghiobia este nefericire, de ce din faptul că atât oricine se află în lipsă este nefericit, cât și orice nefericit se află în lipsă, nu putem conchide că nefericirea nu este nimic altceva decât lipsă?!

Cea de-a doua întrebare. 30. Cum toți au recunoscut că așa stau lucrurile, am continuat spunând:

– Acum rămâne să mai vedem cine nu se află în lipsă; căci el va fi înțelept și fericit. Neghiobia însă este lipsă, ba chiar numele lipsei, pentru că acest cuvânt

desemnează de obicei o anume nerodnicie și sărăcie. Observați acum, rogu-vă, mai atent cât de mare grijă au avut cei din vechime în formarea cuvintelor, a tuturor în general, dar mai ales a unora dintre ele, în special pentru acele noțiuni a căror cunoaștere era foarte necesară. Acum sunteți de acord că orice neghiob este în lipsă și că oricine este în lipsă este neghiob; ba mai mult, cred că sunteți de acord și că sufletul neghiob este vicios și că toate viciile sufletului sunt cuprinse într-un singur cuvânt, «neghiobie». Iar în prima zi a discuției noastre spuseserăm că termenul *nequitia* își are numele din faptul că ea nu este nimic (*nec quidquam*), iar antonimul acestuia, *frugalitas* își are numele de la cuvântul care înseamnă «rod», *frux*. Deci, în aceste două contrarii, adică în cumpătare și necumpătare, vedem că ies în relief acele două noțiuni: a fi și a nu fi. Iar opusul lipsei, despre care e vorba acum, care socotim că este?

Cum păreau că șovăie un pic, Trygetius luă cuvântul:

– Dacă aș spune că este bogăția, văd că opusul acesteia este sărăcia.

– Într-adevăr, zic, este pe undeva, pe aproape. Căci sărăcia și lipsa sunt de obicei privite ca unul și același lucru.

Totuși trebuie găsit un alt cuvânt, ca nu cumva tocmai părții care e mai importantă să-i lipsească fie și un singur nume, așa încât, în vreme ce aceea parte a sărăciei și a lipsei se bucură de mai multe denumiri, din partea cealaltă să i se opună doar numele de «bogăție». Într-adevăr, nimic n-ar fi mai absurd decât ca lipsa unui cuvânt să se manifeste tocmai acolo unde se află noțiunea opusă lipsei.

Licentius zise atunci:

– Plinătatea, dacă se poate numi așa, mi se pare că s-ar opune pe drept cuvânt lipsei.

31. – Poate că mai târziu ne vom ocupa, zic, cu mai multă atenție de problema cuvântului: În căutarea aceasta a noastră a adevărului nu avem a ne ocupa acum de acest lucru. Căci, deși Sallustius, care se gândea cu foarte multă grijă la alegerea cuvintelor, a opus opulența lipsei⁵, totuși eu accept acest cuvânt, «plinătate». Nu ne vom lăsa cuprinși de frica față de gramatici, nici nu trebuie să ne temem că vom fi pedepsiți, pentru utilizarea neglijentă a cuvintelor, de cei care și-au pus chiar bunurile la dispoziția noastră⁶.

Dat fiind că au început să zâmbească la auzul acestor cuvinte, am continuat:

– Întrucât am decis să nu vă disprețuiesc spiritele, ba dimpotrivă, atunci, când aveți privirile ațintite spre Dumnezeu, să le consider ca pe niște oracole, să vedem, deci, care este semnificația acestui cuvânt; căci, după părerea mea, nu există nici un alt cuvânt care să fie mai aproape de adevăr.

Așadar, plinătatea și lipsa sunt opuse una alteia, dar și aici, ca și în cazul nesocotinței și cumpătărilor, se află din nou în discuție cele două: a fi și a nu fi. Iar, dacă lipsa este chiar neghiobia, atunci plinătatea va fi înțelepciunea. Așa că pe drept cuvânt mulți au afirmat că mama tuturor virtuților este cumpătarea. Tullius, arătându-și acordul față de ei, a spus chiar într-un discurs popular⁷: «Fiecare să creadă ce va vrea; în ce mă privește, rămân totuși la părerea că cea mai însemnată virtute este cumpătarea, adică,

⁵ Sall. Cat., 52.

⁶ Aluzie la gramaticul Verecundus, care își pusese proprietatea de la Cassiciacum la dispoziția lui Augustin.

⁷ Cic. Pro Deiot., 26.

moderația și chibzuința». Cuvinte rostite cu foarte multă subtilitate și înțelepciune, de bună seamă: căci el a luat în considerare cuvântul «rod», adică ceea ce noi numim «a fi», căruia i se opune «a nu fi». Dar, din pricina utilizării lui în vorbirea curentă, în care cuvântul «cumpătare» este de obicei întrebuițat cu sensul de «economie», Tullius a arătat ce înțelege prin el, adăugând alte două cuvinte: moderația și chibzuința. Să examinăm acum mai îndeaproape aceste două cuvinte.

Cea de-a doua concluzie. 32. Este clar că moderația a fost astfel denumită de la *modus* («măsură»), iar chibzuința, de la *temperies* («proporție justă»). Iar acolo unde există măsură și justă proporție, nimic nu este nici prea mult nici prea puțin. Este chiar această plinătate, pe care o stabiliserăm ca fiind opusul lipsei, ceea ce e cu mult mai potrivit decât dacă am fi folosit cuvântul «abundență». Căci prin abundență se înțelege o afluență și, ca să zic așa, o revărsare a ceva care prisosește. Când ceva este mai mult decât ar fi suficient, chiar și în acest caz se cere o măsură, iar ceea ce este în exces este lipsit de măsură. Deci măsura nu este străină nici măcar de abundență, ci atât ceea ce prisosește, cât și ceea ce este prea puțin sunt lipsite de măsură.

Dacă ai cerceta ideea de opulență însăși, vei descoperi că ea nu conține nimic altceva decât măsura (*modus*). Căci opulența își trage numele chiar de la cuvântul care înseamnă «ajutor» (*ops*). Dar cum ar putea să vină în ajutor ceva care este în exces, când adesea acest ceva este mai nepotrivit decât ceea ce este insuficient?!

Așa că tot ceea ce este fie prea puțin, fie prea mult, deoarece este lipsit de măsură, este expus lipsei. Prin urmare, înțelepciunea este măsura sufletului. Într-adevăr, nu putem nega că înțelepciunea este opusul negliobiei, și că negliobia este o lipsă, iar opusul lipsei este plinătatea. Deci, înțelepciunea este plinătatea. Iar plinătatea implică măsura. Așadar, măsura sufletului se află în înțelepciune. De aici s-a născut și acel faimos dicton, care pe bună dreptate e atât de cunoscut, anume că «în viață acest lucru de căpetenie este de folos: ca nimic să nu fie în exces»⁸.

Recapitulare. 33. Spuseserăm la începutul discuției noastre de azi că, în cazul în care am ajunge la concluzia că nefericirea nu este altceva decât o lipsă, am cădea de acord că este fericit cel care nu se află în lipsă. Or, am ajuns la această concluzie; așa că a fi fericit nu înseamnă nimic altceva decât a nu fi lipsit, adică, a fi înțelept.

Dacă însă vreți să aflați ce este înțelepciunea (intrucât chiar și rațiunea o analizează și o cercetează în profunzime, atât cât este cu putință aici, pe pământ), aflați că ea nu este nimic altceva decât măsura sufletului, adică, este acel lucru datorită căruia sufletul se echilibrează, astfel încât să nu se avânte către ceea ce e prea mult și nici să nu se limiteze la mai puțin decât ceea ce este deplin. Or, spunem că sufletul se avântă în cazul plăcerilor, ambițiilor, orgoliului și al altor lucruri de acest fel, cu ajutorul cărora sufletele celor nefericiți, din pricina lipsei de măsură, consideră că-și pot procura bucurie și putere. Se limitează prin murdărie, teamă, întristare, poftă și altele de orice fel, din cauza cărora până și cei nefericiți recunosc că oamenii ajung nefericiți. Însă, când, odată ce a găsit înțelepciunea, omul face din ea obiect al contemplației sale și când – ca să folosesc cuvântul acestui copil⁹ – rămâne îndreptat către ea, nu se mai

⁸ Ter. Andr. 61.

⁹ Expresie a lui Adeodatus, fiul lui Augustin, cu ocazia definirii unei persoane care are duhul necurat, Cap. 18.

aplecă, impresionat de vreun lucru deșart, spre aparente înșelătoare, a căror greutate cade de obicei și se prăbușește sub îmbrățișarea plină de dragoste a lui Dumnezeu; în fine nu se mai teme nici de necumpătare și, de aceea, nici de lipsă și nici de nefericire. Așadar, orice om fericit are o măsură a sa, adică înțelepciunea.

Concluzia lucrării. 34. Și ce altceva trebuie să numim înțelepciune, dacă nu ceea ce este înțelepciunea lui Dumnezeu?! Și am aflat prin descoperire divină că Fiul lui Dumnezeu este chiar înțelepciunea lui Dumnezeu¹⁰, iar Fiul lui Dumnezeu este cu siguranță Dumnezeu. Deci oricine îl are pe Dumnezeu este fericit: este exact ceea ce am convenit cu toții înainte, când am început acest ospăț. Dar ce altceva considerați că este înțelepciunea, dacă nu adevărul?! Într-adevăr, chiar acest lucru se află spus: «Eu sunt Adevărul»¹¹, iar ca adevărul să fie, aceasta se întâmplă cu ajutorul unei măsuri, de la care pornește și către care se îndreaptă, odată ce s-a desăvârșit. Dar acestei măsuri supreme nu i se mai impune nici o altă măsură: căci măsura supremă este măsură datorită faptului că e măsura supremă, ea este măsură prin sine însăși. Așadar, după cum adevărul se naște din măsură, tot la fel, măsura se cunoaște grație adevărului. Așa că nu au existat niciodată, nici adevărul fără măsură, nici măsura fără adevăr. Cine este Fiul lui Dumnezeu? S-a spus: «Adevărul».

Cine este cel care nu are tată, cine altul în afară de măsura supremă?! Deci, oricine vine cu ajutorul adevărului spre măsura supremă este fericit. Acest lucru înseamnă a-l avea pe Dumnezeu în suflet, adică a te bucura de Dumnezeu. Cât despre celelalte lucruri, măcar că se află în posesia lui Dumnezeu, nu-l au pe Dumnezeu.

35. Iar din izvorul însuși al adevărului țâșnește spre noi un îndemn care ne face să ne amintim de Dumnezeu, să-l căutăm, să fim însetați de El, îndepărtând orice fel de greață. Acel soare tainic răspândește acum lumină pentru ochii noștri launtrici. Al lui este întregul adevăr despre care vorbim, chiar atunci când ne zbatem să ne întoarcem cu îndrăzneală spre el, cu ochii fie bolnavi încă, fie abia deschiși și să-l contemplăm îndeaproape și se vede clar că El nu este nimic altceva decât Dumnezeu desăvârșit, pe care nici un defect nu-l vatămă¹². Căci în El absolut totul este desăvârșit, El este în același timp Dumnezeu atotputernic.

Totuși, câtă vreme căutăm, fără să ne fi săturat încă bând din acest izvor, ba, ca să folosesc chiar acel cuvânt, din plinătatea însăși, recunoaștem că nu ne-am atins încă măsura și, de aceea, deși Dumnezeu ne vine deja în ajutor, încă nu am ajuns înțelepți și fericiți. Așadar, acesta este sațul deplin al sufletelor, adică fericirea: a cunoaște cu desăvârșită evlavie cine ne conduce către adevăr, de care adevăr ne bucurăm, ce anume ne unește cu măsura supremă. Aceste trei lucruri desemnează un singur Dumnezeu și o singură substanță pentru cei în stare să înțeleagă, dând la o parte amăgirea cu multe fețe a superstițiilor.

În acest punct al discuției, mama mea, după ce a recunoscut cuvintele care erau adânc sădite în cugetul său, trezindu-se oarecum în credința sa, a rostit cu bucurie acel vers al episcopului nostru: «Sfântă Treime, ocrotește-i pe cei care ți se roagă!»¹³, și a adăugat:

¹⁰ Cf. I Corinteni, 1, 24.

¹¹ Cf. Ev. după Sf. Ioan, 16, 6.

¹² Fericitul Augustin expune aici în câteva cuvinte ceea ce va dezvolta apoi în *De magistro*, referitor la teoria cunoașterii, bazată pe ideea prezenței Adevărului suprem în sufletul cunoscător al adevărului.

¹³ Ambros. *Hymn.*, II, 32 (*Deus creator omnium*).

– Aceasta este, fără nici o îndoială, fericirea, care este de fapt desăvârșirea, la care trebuie dinainte să ne gândim că putem ajunge dacă vom avea o credință puternică, o speranță vie și o iubire arzătoare.

36. – Prin urmare, zic, deoarece însăși măsura ne atrage atenția să oprim acest ospăț pentru un răstimp de câteva zile, aduc mulțumiri, pe măsura puterilor mele, mai întâi lui Dumnezeu Tatăl, Cel preainalt și adevărat, stăpân eliberator al sufletelor, apoi vouă, care, invitați din toată inima la acest ospăț, m-ați copleșit chiar pe mine cu multe daruri. Într-adevăr, mi-ați fost de un atât de mare ajutor în această discuție, încât nu pot să nu recunosc că am fost săturat chiar de invitații mei.

În vreme ce se bucurau cu toții și-l lăudau pe Dumnezeu pentru aceste lucruri, Trygetius luă cuvântul:

– Cât de mult aș vrea să ne hrănești în fiecare zi după această măsură!

– Această măsură, îi zic, trebuie păstrată în orice și trebuie respectată, dacă prețuiți întoarcerea noastră la Dumnezeu.

După ce am spus aceste cuvinte, ne-am retras cu toții, punând astfel capăt discuției.

Traducere din limba latină de ROXANA MATEI

ANUL 2000: PERSPECTIVE APOCALIPTICE

CONSTANTIN JINGA

Primele mele amintiri despre anul 2000 încep încă din fragedă copilărie. Da, ați auzit bine: este vorba despre primele mele *amintiri* despre anul 2000. Cred că aveam vreo 6-7 ani, nu mai mult. În orice caz, eram la școala primară și aveam o D-nă profesoară de desen pe care o adoram. Îmi amintesc că, uneori, ne propunea să imaginăm, pe hârtie, cam cum va fi să arate, după noi, orașul nostru în anul 2000. Regret că nu am păstrat nici una dintre „capodoperele” mele de atunci. Îmi aduc însă bine aminte cum închipuiam pe hârtie orașe cu clădiri fantastice, brăzdate de șosele suspendate și aglomerate cu vehicule de forme dintre cele mai ciudate. Pe alocuri, oamenii apăreau în costume spațiale și dirijând, evident, operațiuni miraculoase. Felurite aparate de zbor se îndreptau ba către Lună, ba către vreo planetă mai îndepărtată. Așa îmi amintesc eu că era, pe atunci, anul 2000. Ceva mai târziu, imaginea aceasta avea să se tulbure nițel. Cineva îmi spusese tot felul de grozăvii dintr-o carte groasă și grea. La început am crezut că sunt povești. Îmi amintesc vag ce spunea acea istorie, dar cert este că de acolo apăreau tot felul de creaturi fantastice, care ucideau copiii pe măsură ce se nășteau, călăreți care puteau ca, doar deșertând niște vase, să distrugă ape, munți, să întunece soarele și, ce mă îngrozea mai mult, aceea carte părea să spună că toate acele grozăvii ni se vor întâmpla nouă. Văzându-mă pradă unei asemenea neliniști, bunul om înaintat în vârstă, care îmi citea, m-a mângâiat atunci, asigurându-mă că nimic din toate acestea nu se va petrece până în anul 2000. Și, lucru foarte interesant, imaginea aceasta terifiantă nu a intrat în vreun conflict major cu imaginea fantastică, de la orele de desen. Probabil și pentru că anul 2000 nu reprezenta, în realitate, pentru copilul ce eram atunci și pentru alții ca mine, un an de-adevăratelea. Reprezenta mai degrabă viitorul, un viitor mai mult sau mai puțin determinat. Și de aceea, poate, îmi este greu să vorbesc acum în prag de an 2000, despre anul 2000. Aș spune că anul 2000 m-a luat, oarecum, prin surprindere. El chiar există: iată-l, a sosit. Cu totul altfel decât mi-l amintesc eu, sau decât l-aș fi știut aștepta.

Cum nu văd în jurul meu nici clădiri fantastice, nici oameni în costume spațiale, nici vehicule mirobolante, nici, slavă Domnului, călăreți apocaliptici, mai că nu mă excedează, oarecum, toată agitația stârnită de apropierea Mileniului. Suntem îmbiați cu petreceri de revelion nemaivăzute, ba chiar cu pelerinaje în Țara Sfântă, la locul Nașterii Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, să serbăm chiar acolo cei 2000 de ani trecuți... Spre bucurie mea, eu am avut parte de un asemenea pelerinaj, la un ceas nu chiar atât de festiv ca și acesta, astfel că tentația nu mă asuprește așa de mult. Pentru că, mulțumită lui Dumnezeu, am descoperit atunci un lucru mărunț dar,

cel puțin așa cred eu, fundamental. Ceea ce mă impresiona mai mult și mai constant, indiferent de locul sfânt unde mă aflam, era faptul că pretutindeni încercam un sentiment surprinzător de... familiaritate blândă. Nu trăiri extraordinare, mistice, nu rugăciuni extatice, nu sentimentul că am parte de revelații divine, nu, nimic din toate acestea. Așteptările mele erau contrazise. Priveam oamenii, lucrurile, bisericile construite în jurul unor lucruri unde vor fi avut loc întâmplări relatate ulterior în Cartea Sfântă, iar pe mine cel mai tare mă impresiona faptul că mă simțeam ca acasă. Și, de la o vreme, am început să mă întreb de ce-o fi fost oare necesar să bat atâta drum, doar ca să mă simt ca acasă. Tâlcul, aveam să o aflu de-abia la întoarcere, era mai adânc. Promisem o lecție bună. Am plecat atunci, în acel pelerinaj, tocmai așteptând să descopăr acolo ceva cu totul ieșit din comun, care să-mi întărească eventual credința, să mă transforme chiar. Iar eu nu descoperisem decât acel sentiment de blândă familiaritate. Pe care, evident, l-am regăsit și acasă, l-am regăsit apoi și cu proxima ocazie când am mers la biserica unde mă duc eu de obicei, l-am regăsit când mi-am văzut colegii și prietenii, l-am regăsit chiar și atunci când un om sărman de pe stradă a întins mâna către mine, nădăjduind un cât de mic ajutor. Și de-abia așa am înțeles că, în realitate, locurile sfinte sunt acasă, iar acasă este locul unde e mai multă nevoie de mine.

Lumea ne pune înaintea anului 2000 ca un an nemaivăzut și nemaiauzit. Și s-ar putea să aibă dreptate. De ce nu ar fi, până la urmă, anul 2000, un an cu totul deosebit? Însă prin ce anume ar putea fi deosebit un an, din punct de vedere creștin? Prin invenții ieșite din comun? Prin descoperiri epocale? Prin dezastre apocaliptice? Nu cred că aş putea răspunde printr-un *Da* deplin, la toate acestea. Din punct de vedere creștin, cred că ar putea fi un an deosebit în măsura în care ar fi unul mai „plăcut Domnului” (Luca 4, 19) decât toți anii de până acum. Ar fi și normal, după mai gata două milenii de creștinism. „Plăcut Domnului”, adică așa cum îl vestește profetul Isaia (61, 1–3), sau așa cum rostește Mântuitorul Hristos (Luca 4, 19), pe urmele aceluiași profet: adică un an în care, Duhul Domnului fiind peste El, Iisus Hristos binevestește săracilor, îi vindecă pe cei cu inima zdrobită, propovăduiește robilor dezrobirea și celor orbiți vederea și îi slobozește pe cei asupriți (Luca 4, 18).

Sigur, ne-am putea spune că toate acestea nu ne privesc pe noi, este o profeție pe care Domnul Hristos și-o asumă doar pentru sine. Am fi departe de adevăr dacă am gândi astfel. Înainte de a se înălța la ceruri, Mântuitorul ne-a încredințat că va fi cu noi până la sfârșitul veacurilor. Dar prezența Lui în mijlocul nostru depinde, în mare măsură, de felul cum ne pricepem noi să o facem posibilă. Poate fi o prezență apocaliptică, dacă vom continua să ne deghizăm păcatele astfel încât să pară a semăna cu niște virtuți, iar noi să ne putem bucura de cinstea pe care lumea ne-o acordă pentru asta. Evident că, într-o atari situație, apropierea de Hristos, de Adevăr, este dureroasă. Să nu uităm că El i-a alungat din Templu pe vânzători și pe schimbătorii de bani, restabilind prin aceasta adevăratul sens al locașului de închinăciune. Poate fi o prezență dulce, mângâietoare, dorită, *familiară*, dacă ne vom hotărî să pornim în căutarea Lui cu „inima frântă și smerită” – cum frumos spune Psalmistul. De-abia atunci am descoperi că El este cu adevărat în mijlocul nostru și am pricepe cum să ne îndreptăm închinăciunea, atât în Duh, cât și în Adevăr, iar apoi să o prelungim recunoscându-L în aproapele care are nevoie de noi, sau în aproapele care ne întinde o mână de ajutor. În cei cu inima zdrobită care ne cerșesc mângâiere, sau în cei care

ne mângâie. În cei asupriți pe care i-am putea slobozi, sau în cei care ne înlesnesc libertatea... Dacă ne-am născut întru Hristos, atunci Duhul Domnului este peste noi, iar menirea de a fi martori și mărturisitori ai prezenței Lui în lume ne privește direct și personal, pe fiecare în parte. Când Duhul Domnului este peste noi, o vizită la câpătâiul unui om aflat în suferință sau un cuvânt de mulțumire rostit cu bună cuviință se preschimbă în adevărat pelerinaj, aducător de negrăite bucurii duhovnicești.

Să nădărdum că anul 2000 va fi deosebit de anii trecuți. Să fie un an în care să ne plecăm urechea la îndemnul neobosite ale Bisericii de a ne ruga mai mult, de a ne iubi unii pe alții cu adevărat, de a ne face simțită iubirea prin acțiuni concrete și, nu în ultimul rând, de a ne bucura. Hristos s-a născut acum două milenii, dar El este cu noi și astăzi, în mod real. Fie ca de acum înainte să ne regăsim puterea de a-I recunoaște cu bucurie prezența și de a o mărturisi și altora. Fie ca de acum înainte să ne începem orice zi din viața noastră având în inimă și în minte cuvintele Sf. Apostol Pavel care spune: „Astăzi de veți auzi glasul Lui, să nu vă învârtosiți inimile voastre“ (Evrei 3, 7-8; Psalm 94, 8). Luați aminte: spune *astăzi*. Nu mâine, nu săptămâna viitoare, nu la vară, ci *astăzi*. Căci iată, anul 2000 a sosit. Este aici. Este astăzi. Nu se mai află nici în desenele imaginației noastre copilărești, nici în amintiri și nici nu mai este un viitor nedeterminat. A sosit complet diferit față de felul cum ni-l imaginam cu toții, adică surprinzător de normal. Ar fi poate vremea ca și noi să realizăm că am crescut. Nu Hristos împlinește în zilele acestea 2000 de ani, ci noi, Biserica Lui. Iar acest lucru ar trebui să se vadă. Și cine să-l arate, cine să arate că suntem creștini de două milenii, dacă nu noi, creștinii? Cine să arate că Hristos este cu noi, dacă nu noi, creștinii? Cine să mărturisească prezența Duhului lui Dumnezeu asupra noastră, dacă nu noi, creștinii? Fie ca în anul care ni se așterne înainte, să aflăm puterea de a împlini toate acestea. Să aflăm puterea, adică, de a fi surprinzător de normali. Am descoperit, în tezaurul neprețuit al Bisericii, o rugăciune chiar pe această temă. A scris-o un sfânt și mare cărturar creștin, pe nume Maxim Mărturisitorul, în urmă cu multe veacuri. Dar este de mare folos și astăzi. Să o rostim fiecare, în orice zi, ori de câte ori simțim nevoia. Ea sună după cum urmează: *Doamne, înfrânează-mi iușimea sufletului cu dragostea, veștejește partea poftitoare a lui cu înfrânarea, întraripează partea rațională a lui cu rugăciunea, iar lumina minții fă să nu ni se întunece niciodată. Amin.*

LIMITELE „UMANISMULUI“ HEIDEGGERIAN

STAN EUGEN MARIAN

Există texte la care revenim periodic-pentru că ne impun la fiecare lectură o limpezire interioară. În acest sens, ele nu sunt doar „inspirate“, ci mai ales „inspiratoare“. Un asemenea text este pentru mine „Scrisoarea despre «umanism»“ a lui Martin Heidegger.

Cugetând asupra esenței acțiunii, filosoful german consideră că „rostul gândirii este de a se abandona ființei“ și de a se lăsa revendicată de ea „pentru a rosti adevărul ființei“. Gândirea devine gândire în măsura în care gândește. Dimpotrivă, „orice efectuare rezidă în ființă și poartă asupra ființării“.

Gândirea este a ființei în două sensuri: ea pro-vine din ființă, dar, în același timp, ea este destinată ființei. Gândirea ființei angajează destinul omului în totalitatea sa, ca o mereu prezentă „responsabilitate“. „Istoria acesteia (a gândirii ființei – n.n.) nu dispare niciodată în trecut, ea ne stă mereu înaintea“.

Pentru Heidegger, gândirea nu este o „tehnică“, ea nu se împlinește în vederea „făpturii și facerii“. Chiar și distincția dintre „teorie“ și „practică“ nu e decât un subterfugiu UTIL ce are mereu în vedere „punerea în funcțiune“ a „ceva“. Faza „teoretică“ nu-și are rostul decât dacă-i urmează o fază „practică“.

Redusă la o „tehnică“ și pusă în slujba ființării, gândirea este scoasă din elementul său. Încă din zorii metafizicii, gândirea nu este „lăsată-să-fie“. Metafizica însăși împiedică gândirea să fie.

Condiționată metafizic este și degradarea limbajului public, în măsura în care „glasul ființei“ – impersonalul „se“ (Mann) – este obnubilat prin dominația „subiectivității“ (termenul de „subiectivitate“ trebuie înțeles – desigur – potrivit accepției heideggeriene). Prin urmare, filosoful îndeamnă la retragerea din spațiul public, la o „asceză“ a tăcerii într-un spațiu al „nenumitului“, fără de care accesul la „adevărul ființei“ este imposibil.

În acest „purgatoriu“ apare „grija“ omului pentru „umanitatea“ sa.

Există mai multe „modele“ care pretind să fi circumscris „esența omului“ și să fi stabilit un set de norme pentru a se păstra în limitele „umanității“ sale. Pentru autor, marxismul și creștinismul sunt perfect echivalente din acest punct de vedere.

Orice „umanism“ este, însă, definitoriu legat de metafizică, unde omul este definit ca „animal rationale“. Această definiție implică anumite interpretări ale ființării, fără de care își pierde sensul. Chiar dacă nu este falsă, ea este superficială. Omul rămâne, din punct de vedere metafizic, un animal pe care s-a grefat rațiunea (indiferent cum am defini-o pe aceasta din urmă). Cum esența omului dă seama atât de proveniența cât și de destinația acestuia, cuprinzând deci „istoricitatea“, se concludă că „metafizica gândește omul pornind de la ANIMALITAS și nu de la HUMANITAS SUA“.

Esența omului, felul său propriu de a fi în lume, „humanitas sua” rezidă în ecistența sa, adică în faptul de a sta în deschiderea-luminatoare-a-ființei (in der Lichtung des Seins). Această situație ec-statică îl izolează pe om de necuvântătoare, față de care simte totuși o „abisală înrudire corporală”. În schimb, esența divinului ne este – iată – mult mai apropiată, în ciuda depărtării sale. Deși Heidegger nu o spune, omul simte și aici o „abisală înrudire”, de astă dată în sens ascendent.

Ca ființă ec-statică, omul are menirea de a numi. În acest scop original și destinal, omului i s-a conferit limba. Astfel, doar omul poate fi „purătorul de cuvânt” al ființei. Prin numire, el lasă-să-fie. Într-un anume sens, el „în-ființează”. Numai el are o „lume”. Plantele și animalele au „mediu” și depind de acesta într-o măsură mult mai mare decât omul. Iată de ce termenul „existentia” se potrivește celorlalte ființări și nu omului. Lipsite de lume și condamnate să rămână prizoniere ale mediului lor, ele sunt ceea ce sunt și nu pot fi altceva. Să ne amintim aici spusa lui Nae Ionescu despre „rața care nu ratează”.

Între om și restul ființărilor se naște o prăpastie de netrecut. El nu poate fi consecvent esenței sale decât într-o stare de perpetuă deschidere. Omul SE DESCHIDE spre ființă, iar ființa îl locuiește. Ține de esența omului să fie „aruncat-în-lume”. El este cel care numește în toată libertatea, el „lasă-să-fie”, dar această „ec-sistență” nu „răspunde la întrebarea dacă omul este în chip real”. Suntem condamnați să nu știm nici „ce”, nici „cine” este omul.

Heidegger ajunge curând la un impas. Existența este incompatibilă cu „ec-sistența”. Pe de-o parte se află „muțenia” telurică a lumii naturale (existente), iar pe de altă parte „prestigiul” neîntrupat al „rostitorului”, care prin însăși ec-sistența sa, nu poate să „existe” în lumea ce-i cade în grijă. Situația este paradoxală.

Deși vrea să „depășească” metafizica, gânditorul nu poate inventa un vocabular cu totul nou. Este deci silit să preia, măcar în parte, vechii termeni. „Existența” nu poate fi gândită decât ca „actualizare” și deci presupune o distincție anterioară între planul „actual” și cel „virtual”. Orice existență este o ipostaziere a unei esențe (esența este gândită aici în sens metafizic, iar nu heideggerian). Existența – în sens metafizic – nu poate fi gândită decât ca o „coborâre” dinspre „virtual” spre „actual”.

Situarea omului în „ec-sistență” fără a avea „existență”, poate da naștere la grave confuzii. De aceea, filosoful avertizează: „...cea mai mare greșeală ar fi să explici propoziția privitoare la esența ec-sistentă a omului ca și cum această propoziție ar fi transpunerea secularizată asupra omului a unui gând exprimat de teologia creștină despre Dumnezeu (Deus est ipsum esse), căci ec-sistența nu este realizare a unei esențe și cu atât mai puțin produce și instituie ea însăși esențialul”.

Înțelegem și mai bine imposibilitatea congruenței dintre „existență” și „esență” atunci când Heidegger scoate din scenă conceptele de „obiect” și „persoană” în numele accesului spre „ființă”. EXISTENTIA-ACTUALITAS nu poate fi gândită în lipsa obiectelor și a persoanelor.

În cele din urmă, se spune că umanismul „metafizic” – fără a fi, cumva, in-uman – nu prețuiește îndeajuns „umanitatea” lui „humanitas”.

Fără „obiecte” și „persoane”, ființa se lasă cu greu definită. Există un oarecare „apofatism” al ființei, care nu e „ceea-ce-ajunge-la-prezență”, ci chiar această PREZENȚĂ.

Acum, limba nu mai este privită în temeiul definiției omului ca „animal rationale”, ci, mai original, ca „adăpost al esenței omului”, iar „gândirea-evocatoare” nu este o

actualizare ulterioară a unei „tregeri trecute”, ci este o paradoxală înțelegere a prezenței ființei prin sesizarea unei lipse, a unei absențe. Se observă aici tentativa de a percepe spațiul prin temporalitate și vice-versa.

Este stupid a aduce contra-argumente în această „gâlceavă” a ființei cu ea însăși. De aceea, Nietzsche și Marx fac parte irevocabil din Istoria adevărului ființei, chiar dacă, aplecându-se asupra lor, Heidegger face un fel de „patologie” a rostirii.

Cea care „proiectează” pe om în ec-sistență ca în esența sa este ființa însăși. Pentru că metafizica nu pare a fi înțeles acest lucru, filosoful îi abandonează, pentru moment pe metafizicieni, oprindu-se la elegia „Heimkunft” (Întoarcerea în patrie) de Hölderlin. Potrivit interpretării sale, „pierderea patriei” simbolizează „uitarea ființei”, iar „întoarcerea” înseamnă „re-găsirea accesului spre ființă”. Orice sens vulgar naționalist este de la bun început înlăturat. Germania înseamnă „Occident”, iar Occidentul nu e gândit ca „opus Răsăritului în sens geografic, ci din punct de vedere al Istoriei lumii, pornind de la apropierea de origine”.

S-ar părea, deci, că pentru Heidegger, termenul de „originar” este sinonim cu cel de „occidental”. Dându-și seama de riscurile unei asemenea afirmații, filosoful se grăbește să introducă o notă de ambiguitate: „Noi abia am început să gândim relațiile misterioase cu Estul (...)”.

Cu tot pesimismul său față de metafizica occidentală – care, gândind ființa ființării își închipuie că gândește ființarea ființei – Heidegger consideră această „confuzie” o cale indirectă de acces către gândirea originară a ființei. Această „confuzie” nu este nici măcar sesizabilă atâta vreme cât ne aflăm în plan metafizic, dar, odată recunoscută și depășită, ea poate fi punctul de plecare către o rostire mai originară. În ordinea istoriei gândirii, aceasta este minima dar indispensabila „noblețe” a metafizicii europene. Spațiul cultural extra-european, sau Balcanii, de pildă (ceea ce pentru Heidegger este tot una), spațiu unde n-a existat, practic, metafizică în sensul occidental al cuvântului – nu au nici măcar condițiile minimale pentru gândirea ființei. Iată de ce filosoful tinde să excludă **a priori** acest spațiu cultural de la „rostirea adevărului ființei”.

Pentru cineva familiarizat cu „stilul” heideggerian, nu va fi deloc surprinzător demersul de a cerceta ce se ascunde în spatele unor cuvinte „banale”, chiar dacă acum vom folosi procedeul pentru a răsturna presuposițiile filosofului în privința culturilor extra-europene. Căci, așa cum ne spune Mircea Eliade, sensul originar al verbului „a (se) orienta” era „a (se) îndrepta către Orient”. În lumina acestei etimologii, „dez-orientarea” omului modern (a cărui civilizație a fost făurită în Occident), nu-și poate găsi leacul fără a reconsidera „relațiile misterioase cu Estul”.

În loc să pornească pe calea acestei reconsiderări, Heidegger abordează din nou marxismul ca „gândire a omului apatrid prin excelență”. Dincolo de orice recuzare facilă și reduționistă, filosoful înțelege „legitatea marxismului în istoria gândirii ființei”, pe care o putem numi la fel de bine „istorie a uitării ființei”. Esența materialismului se află în „techne” ca modalitate a „revelării ființării”, deci ține și el de „orizontul metafizicii”.

Și din nou nu ne putem abține a cita: „Pericolul în care este tot mai clar împinsă Europa de până acum constă în faptul că tocmai gândirea ei, odinioară măreție a ei, nu mai ține pasul cu mersul esențial al destinului lumii, destin care abia începe și care, cu toate acestea, rămâne determinat ca european în trăsăturile fundamentale ale originii esenței sale”.

De fapt, „măreția gândirii europene” apare groaznic șifonată în scrierile lui Heidegger. Filosoful recurge la presocratici pentru a scăpa de limitele metafizicii care, ele însele, împiedică „gândirea originară a ființei”. Mersul esențial al destinului lumii „rămâne determinat ca european” în sensul că acest destin este cel al „uitării ființei”. Filosoful crede paradoxal în menirea omului european (de fapt, occidental) de a-și aminti, după ce secole de-a rândul, și-a construit sisteme care l-au făcut să uite. Că lucrurile nu stau tocmai așa, ne-o dovedește fascinația constantă pe care culturile extra-europene au exercitat-o asupra spiritelor lucide din Vest. Destinul lui René Guénon este exemplar în această privință.

Silit să vorbească despre om fără a recurge la conceptul de „persoană”, Heidegger n-are cu ce înlocui pe „animal rationale” (ne amintim de incongruența dintre „ec-sistență” și „esență”). Ca „ec-sistență”, omul este în mod originar superior lui „animal rationale”. Ca „subiectivitate”, el îi este inferior.

Fugind de psihismul înfricoșător al „subiectivității”, „umanitatea” heideggeriană se situează într-o „superioritate” ce își refuză, practic, întruparea.

Ori, dacă definiția de „animal rationale” se dovedește a fi insuficientă, este pentru că „animal rationale” lasă să-i scape tocmai calitatea de „persoană” a omului. Înțelegem „persoana” nu în accepția ei modernă și psihologizantă, ci în aceea arhaică și teologică, care face din om loc de sălășluire a celei de-a Treia Persoane Divine.

„Umanismul” heideggerian era inevitabil într-o lume care și-a pierdut capacitatea de a simboliza. Efect și apoi pradă unui psihism derutant, valorizările omenești devin „discutabile”, ele „sub-apreciază” obiectul, răpindu-i „demnitatea”, chiar și atunci când vor să-l elogieze. Așa cum firească devine și „destrucția fenomenologică”. Căci, cum altfel să scapi de teroarea subiectivității? Cum să te „orientezi” printre atâtea „absoluturi” concurente?

Heidegger spune pe bună dreptate: „Când Dumnezeu este proclamat drept „cea mai înaltă valoare”, acest fapt reprezintă o diminuare a esenței lui Dumnezeu”. Din nou, observăm aici o abordare „apofatică”, luată parcă de la Părinții Orientali ai Bisericii.

„Lumescul” heideggerian se refuză unei situații antinomice față de „spiritual”. El înseamnă, pur și simplu, „starea-de-deschidere” pe care o „are” ființa ec-sistentă. Pentru a înlătura total posibilele confuzii, vom adăuga că observăm o stranie „echidistanță” față de problema divinității. „Lumea de dincolo” este, în termeni heideggerieni, o „ființare” egală, în calitate de „ființare”, cu „lumea de dincoace”. Filosoful se ferește să afirme răspicat cărei lumi îi aparține omul. Nefiind lămurit conceptul de „transcendență” (atât „lumea-de-dincoace” cât și „lumea-de-dincolo” sunt „transcendente” față de DASEIN), nu putem limpezi conceptul de DASEIN, pentru că, abia apoi, să putem gândi raportul acestuia cu Dumnezeu.

Heidegger este conștient că riscă acuzația de „indiferentism” religios, dar crede că omul nu e încă în poziția în care să poată pune această întrebare. Doar întrebarea privitoare la „ființă” și un eventual răspuns satisfăcător la aceasta, face posibilă întrebarea privitoare la „sacru”.

„Destrucția fenomenologică” îl împinge pe filosof să acorde calitatea de „ființare” atât „lumii-de-dincolo”, cât și „lumii-de-dincoace”. El simte vag că această „egalitate” compromite limpezirea conceptului de „transcendență”, dar nu se întoarce din drum pentru a nu cădea în capcanele metafizicii. Imposibilitatea întrebării despre

transcendență și sacru trebuie privită din perspectiva incongruenței dintre „ec-sistență” și „existență”. Ajunși aici, ne punem problema dacă nu cumva singurul drum înainte este un drum înapoi.

Ceea ce ar fi oarecum în spirit heideggerian – să amintim că pentru filosof „proveniența” dă „destinație”. Apelând la gândirea pre-socraticilor, filosoful o supune unei viziuni „fenomenologice”, sau – ceea ce este mai grav – presupune că înșiși pre-socraticii recurgeau la „destrucția fenomenologică”. Ori, dacă gândirea pre-metafizică era mai bogată, asta se datorează „simbolicității” lumii de atunci. Că „simbolul” nu poate supraviețui „destrucției fenomenologice” – așa cum nu supraviețuiește nici „persoana” – am arătat-o mai sus.

Cităm: „Poate că semnul distinctiv al acestei vârste a lumii, constă în lipsa de acces la dimensiunea NEVĂTĂMĂRII (das Heile). Poate că aceasta este singura VĂTĂMARE (das Unheil)”. Observăm dificultatea insurmontabilă a traducătorului, care nu a găsit alt echivalent mai bun pentru „das Heile” decât „ne-vătămare”. Particula „ne-” este derutantă tocmai pentru că presupune pre-existența „vătămării”, de care ne delimităm prin folosirea acestui prefix. În schimb, „un-heile” se traduce prin „vătămare”, iar sensul profund ca prefix privativ al lui „un” scapă termenului românesc. Cele spuse nu trebuie interpretate ca un „reproș” la adresa distinșilor traducători, ci, mai degrabă, ca o semnalare a inevitabilei pierderi pe care o implică orice traducere.

Depășind nivelul filologic, ne vom întreba în ce măsură un „om” epurat „fenomenologic” poate sesiza vecinătatea „ne-vătămăturii”, când accesul a fost „vătămătură” tocmai pe calea ce se dorește o „scurtătură”, adică pe calea „destrucției fenomenologice”? Cum să accedă omul la „nevătămare” – în illo tempore, cum ar zice Eliade – fără SIMBOL?

Unul din reproșurile des auzite la adresa lui Heidegger este funciara lui inapetență pentru „etică”. Ca de obicei, replica gânditorului pornește de la precizarea termenilor. Filosoful observă că preocuparea pentru „etică” – ca și cea pentru „filosofie”, „fizică” etc. – apare atunci când „gândirea” – autentică și, deci, unitară – încetează.

Pentru a redobândi ceva din sensul original al acestei „gândiri”, Heidegger se întoarce la un aforism de-a lui Heraclit: „Firea (ethos) îi este omului daimon”. „Ethos” se traduce prin „sălaș”, „loc al locuirii”. El „deține în sine și păstrează venirea (Ankunft) aceluia căruia îi aparține omul în esența sa”. Heraclit vrea să spună că „omul locuiește în măsura în care este om, în apropierea zeului”.

Apoi Heidegger citează relatarea lui Aristotel despre Heraclit (De part. anim. A 5 645 a 17). Constatând dezamăgirea vizitatorilor ce nu se așteptau să-l vadă cum se încălzește lângă sobă, acesta din urmă îi avertizează: „Se află zei și aici”.

Și cităm din nou: „Sălașul (obișnuit) al omului îi este acestuia „deschisul” pentru ajungerea-la-prezență a zeului (a ne-obișnuitului)”. Distincția dintre „etică” și „ontologie” nu mai are nici un sens atunci când esența omului este gândită pornind dinspre „ființă” și purtând către „ființă”. Valabilitatea acestei gândiri nu trebuie măsurată după efectele „practice”. Ea este în măsura în care își rostește propria cauză (seine Sache). Această rostire depășește științele, fiindcă le precede.

Gândirea nu creează niciodată „locul de adăpost al ființei”, dar îl construiește, rostind „esența” omului în conformitate cu destinul său și conducând-o în domeniul de apariție al „nevătămăturii” (das Heile). Odată cu acesta, vine în discuție

„vătămatul“, „vătămarea“, „înverșunarea“ și rolul „negării luminate“, a lui „nu-care-lasă-să-fie“. Căci „nu“ ascultă deja în sine de ființă.

Legea, în sensul termenului grecesc „nomos“, înseamnă „distribuire“. Ființa se distribuie pe sine conform destinării sale. Astfel, „rostitura“ are consistență și stabilitate.

Limba este „loc de adăpost“ al ființei. Totuși, umanitățile istorice nu se simt acasă în propria lor limbă, „aceasta putând să devină simplă carcasă, în spatele căreia oamenii își văd de uneltirile lor“. Să fie aici o „șansă“ pentru comunitățile an-istorice, pentru acei „sabotori“ despre care vorbea Lucian Blaga? Știm de ce Heidegger n-ar putea fi de acord.

Filosofia e percepută de el ca „aventură“ căci gândirea se raportează la ființă ca la ceva ce „vine spre om“. Ființa s-a destinat omului, ea vine mereu spre el. Iată de ce marii gânditori spun întotdeauna aceleași lucruri, chiar dacă ei nu spun lucruri „identice“. Pentru Heidegger, gândirea este un proces eminent istoric, deci, într-un anume sens, este apanajul exclusiv al Occidentului. Tragismul poziției sale vine din conștiința faptului că însăși această „istoricitate“ duce la „amnezie“. Să ne mai mirăm atunci că omul modern nu știe de unde vine și încotro se îndreaptă?

NOTĂ: Pentru citate s-a folosit singura traducere românească a „Scrisorii despre «umanism»“, datorată domnilor Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger (vezi Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, pp. 297–343).

COMENTARIU LA TRATATUL VIAȚA LUI MOISE AL SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA

Pr. CEZAR STERPU

Lucrarea *Viața lui Moise* a Sf. Grigorie de Nyssa nu vizează cadrele unei biografii în sensul propriu al cuvântului deși poate fi privită, dintr-un anumit unghi, și astfel. Ce este o biografie? S-a mai spus, în general se cunoaște: urmărirea, de obicei cronologic, desfășurării faptice (istorice, am putea spune) a unei perioade de timp care marchează existența unui individ (persoane, opere etc.) între început și final, deci între naștere și moarte.

Sfântul Grigorie însă, nu se mulțumește doar cu urmărirea unui itinerar (fie el și biografic) al faptului în sine. Ar fi fost, poate oarecum, banal. El pătrunde dincolo, spre acele adâncimi de sens pe care le comportă genul interpretării anagogice. Pătrunde spre sensuri nebănuite de ochiul unei minți puțin exersate în a pricepe ce se petrece în spatele literei, în ascunsul ei care, singur, o face viabilă. O astfel de intimă pătrundere, dezvelind straturile înțelegerii imediate, scoate în lumină structurile tainice ale omului (cu tenebrele și luminile sale) și, în chip special, ale creștinului.

Aflarea acestor sensuri ascunse implică, totodată, conștientizarea valorii lor universale. Viața lui Moise, ca fapt istoric, rămâne la valențele unui „instrument” de lucru, rămâne cadru cunoscut și lăsat în spațiul valorii sale. Astfel își dezvoltă Sf. Grigorie tema pe care o intitulează: „Viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute”. Sugestiv și bine înzestrat cu forța expresiei acest titlu pentru a-l trimite pe cititor (chiar numai prin titlu în sine) cu gândul spre o „altă” viață a lui Moise: cea interioară care poate (și ar trebui) să fie a fiecărui creștin, Moise devenind astfel, în concepția autorului, un simbol sau un personaj a cărui structură lăuntrică comportă funcții simbolice.

Înaintea părții istorice de care aminteam, o scurtă introducere pregătește sau inițiază (dacă se poate spune astfel) cititorul pentru conținutul propriu-zis al lucrării.

Fiind la „vârsta părului de argint” (p. 21), Sf. Grigorie adresează scrierea unui „fiu prea iubit” îndrumându-l la înaintarea continuă prin virtute spre unirea cu Dumnezeu (desăvârșirea) pe care omul n-o poate trăi plenar în viața pământească. Pentru această idee Sf. Grigorie se folosește de o comparație de mare plasticitate: aceea a alergătorului din stadion.

Virtutea, deci săvârșirea binelui, este fără hotar căci însuși Binele, prin firea lui, este nehotărnicit (p. 22). Dezvoltarea și cristalizarea virtuții, de-a lungul urcușului

duhovnicesc (epectatic), înseamnă o tot mai mare apropiere de Dumnezeu precum oprirea sufletului, în acest urcuș, echivalează cu începerea răului și chiar cu moartea lăuntrică (atunci când se persistă în rău) căci „cel ce cultivă adevărata virtute nu participă la nimic altceva decât la Dumnezeu pentru că Acesta este virtutea desăvârșită“ (p. 23). Dumnezeu este binele absolut, Viața cea adevărată, Cel ce Este (Ieșire 3, 14).

Urmează apoi capitolul „Istoricul vieții lui Moise“ – pregătit pentru dezvoltarea, în plan anagogic, al conținutului propriu-zis (pp. 23–38).

„Să înțelegem deci lucrurile în miezul lor“ (p. 38) spune Sf. Grigorie purcezend la tâlcuirea vieții lui Moise.

Într-o privire de ansamblu putem înțelege și, mai ales, putem face analogia cu interpretarea pe același plan (anagogic) a Sf. Maxim Mărturisitorul în Răspunsurile sale către Talasie (Filocalia rom., vol. III, Sibiu 1948, traducere de pr. prof. Dumitru Stăniloae). Totodată, după cum remarcă și Jean Danielou în comentariul său la ediția franceză, Sf. Grigorie urmează tradiția exegetică inițiată de Filon din Alexandria, autor al unei lucrări cu același titlu. Același autor francez, referindu-se la scopul urmărit de Sf. Grigorie, observă: „dar ceea ce constituie de fapt originalitatea lui Grigorie în «Viața lui Moise» este mai puțin exegeza detaliului în care face dovada unei mari libertăți față de predecesorii săi, cât intenția de a arăta în înlănțuirea istorică a evenimentelor Exodului consecutivitatea etapelor vieții spirituale (...). Scopul exegezei lui Grigorie nu este numai descoperirea sensului spiritual (ánagogy) ci a reliefa caracterul organic al vieții spirituale – și, pornind de aici, să facă o teologie a vieții spirituale având un caracter științific“ (din Grégoire de Nyssa „La vie de Moise ou traité de la perfection en matière de vertu“, Paris 1968, studiu introductiv de Jean Danielou, pp. 24–25).

Sfântul Grigorie este un subtil analist care își proiectează vederea spirituală în zonele intime ale actelor. Acolo, ansamblul semantic îmbracă chipuri tainice spre care conștiința omului este chemată întru înțelegere. Precum în episodul evanghelic al pescuirii minunate, înțelegerea mistico-simbolică cheamă spre adâncul lucrurilor, dincolo de ceea ce se vede.

Elementele istoricești ale vieții lui Moise capătă, până la detaliu, în acest fel, valoare și semnificații simbolice. Sau, mai bine spus, Sf. Grigorie le evidențiază acest chip de taină: tirania Faraonului, care interzicea nașterea pruncilor de parte bărbătească, este văzută drept partea irațională a ființei umane (simțirea pătimășă) căreia nu-i place să vină la viață raționalul (bărbatul simbolizând acest rațional); apa pe care rătăcește un timp coșul în care se află micuțul Moise, este însăși viața pătimășă ce curge involburat spre haos, spre neorânduială. Iar coșul „alcătuit din diferite tăblițe care sunt educația alcătuită din diferite învățături – ține pe cel purtat de ea deasupra valurilor vieții“ (p. 39) și datorită acestei educații „nu va rătăci mult timp purtat de pornirile valurilor, ci ajungând pe malul statornic al răului, adică în afara frământării vieții se va izbăvi de la sine prin mișcarea apelor către un loc statornic“ (pp. 39–40); și autorul continuă: „cel ce a ajuns în afara acestor valuri să urmeze lui Moise“, fiica Faraonului, cea stearpă, simbolizează filosofia din afară care nu are un real suport ontic. De remarcat, însă, că Sf. Grigorie nu ignoră acest „tip“ de cultură ci îi caută adevăratul ei rost în calea interioară a omului spre purificare (catarsis) și apoi spre izbăvire. Căci spune: „să trăiască cineva împreună cu împărăteasa Egiptului atâta cât

să nu pară că e lipsit de foloasele ei. Dar apoi să se întoarcă la maica lui după fire, de la al cărei lapte nu a fost oprit să fie hrănit de către împărăteasă" (p. 40).

Prin înlănțuirea tuturor elementelor componente ale vieții lui Moise se evidențiază o logică internă, spirituală. Și în acest sens Sf. Grigorie continuă tradiția filoniană și origenistă. Urcușul interior este gradat logic și, în același timp, valoric, în fiecare treaptă a sa cu virtuțile corespunzătoare (gândul ne poartă la Scara Sf. Ioan Scărarul) fiind urmărită astfel o restaurare a omului întru starea începutului, restaurare care se realizează, remarcă J. Danielou, prin reîntoarcerea sufletului la el însuși căci adevărata natură a sufletului este de a fi imaginea lui Dumnezeu, conchide autorul pomenit.

Spre această imago Dei care sălășluiește în adâncurile ființei sale, omul trebuie să se îndrepte în ascensiunea lăuntrică, purificându-se de patimi, privind, în accepțiunea concepției gregoriene, „la lumina din rug (precum Moise n.n.) adică la raza care ne luminează prin trupul acesta mărăcinos" (p. 44). Aci, trupul este „un tufiș sau chiar un mărăciniș care ne înțeapă cu mulți spini – care sunt durerile ce ni le provoacă patimile" (p. 42, nota 2).

Referindu-se la plaga broaștelor „rău mirositoare", Sf. Grigorie arată că, asemenea lor, „sunt cugetările rele, aducătoare de stricăciune, din inima murdară a unor oameni, ce-și iau viața din ea ca dintr-un noroi" (p. 52).

Omul este o ființă liberă. Are puterea să aleagă. Alegând, își preschimbă mintea (metania), ființa și viața proprie înspre bine sau rău: „noi înșine avem de la noi în firea și în voia noastră liberă cauzele luminii sau întunericului" (p. 54). Precum toți mărturisitorii valabilității liberului albitru, Sf. Grigorie este și el dușman al determinismului. „Viața egipteană" sau „robia Egiptului" semnifică viața pătimașă, înrobită de patimi.

Un aspect care trebuie amintit este acela al ecoului unora dintre temele platonice (de exemplu: sentimentul irealității lumii materiale, nostalgia re-întoarcerii ș.a.) resimțite în scrisul Sfântului Grigorie. Dar aceste teme, observă J. Danielou, sunt transpuse într-o lume creștină unde Ființa, în chip exclusiv și suveran reală, este Dumnezeu transcendent nu numai simțurilor ci și intelectului (ed. franceză, p. 30).

Sfântul Grigorie se înscrie, prin urmărirea analitică a mișcărilor psihiei, în ansamblul subtililor strategii psihologice ale războiului nevăzut (după cum l-ar numi Sf. Nicodim Aghioritul). Lupta minții (a nous-ului) cu gândul pătimaș care poate zdruncina echilibrul intern al ființei omenești, trebuie începută din momentul apariției acestuia în minte. Dialogul cu un astfel de gând trebuie evitat. (Pe aceeași linie exegetică se înscriu: Marcu Ascetul, Evagrie Ponticul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama și mulți alții).

Spuneam mai sus despre „robia egipteană" care, în viziunea gregoriană, semnifică viața pătimașă, cea împotriva firii. În acest sens este surprinsă observația: „cel ce luptă prin virtute cu păcatul trebuie să nimicească primele începuturi ale răului. Căci prin stărpirea începutului dispare ceea ce ar fi putut să fie, cum învață Domnul prin Evanghelie, cerându-ne limpede să stărpim primii născuți ai păcatelor egiptene, adică poruncindu-ne să nimicim pofta cea rea și mânia (...); cel ce stărpește întâiul născut, stărpește împreună cu acesta și ceea ce îi urmează acestuia" (p. 56); și mai departe, subliniindu-se funcția simbolică pe care o comportă evreei în fața egiptenilor și invers, se spune: „căci potrivit deosebirii de nume, prin israelit și prin egiptean înțelegem deosebirea dintre virtute și păcat" (p. 58).

ECOLOGICUL PRIN PRISMA COMUNIUNII SFINŢILOR

Pr. NICOLAE LAURUC

Procesul de secularizare a lumii se pare că a prins contur şi mai serios odată cu dobândirea de rezultate mari a tehnicii mondiale şi odată cu aceasta a început cultivarea sentimentului de repulsie faţă de Teologie, considerând Biserica retrogradă şi situând-o la polul opus a tot ce înseamnă „pământ şi pământesc”. S-a început promovarea, aşadar a imaginii false a Bisericii, care se ocupă numai de cer şi de suflet, considerând lumea ca ceva rău. Toate acestea au fost insuflate lumii secularizate de către „tatăl minciunii” (Ioan 8, 44) şi „stăpânitorii întinericului acestui veac” (Efeseni 6, 12). Tocmai ei (diavolul şi slujitorii lui, duhurile răutăţii) au introdus răul în lume. Fiul lui Dumnezeu a venit în lume să sublinieze cu Sângele Său cuvântul Tatălui privitor la creaţie: „Şi a privit Dumnezeu toate câte făcuse şi iată erau bune foarte” (Facere 1, 31). Peste rânile omului rănit de „tatăl minciunii”, Fiul Omului toarnă „untdelemn şi vin” (Luca 10, 34). Ce mare mister se află în aceste două cuvinte! „Untdelemnul” este expresia aspectului cosmic al mântuirii lumii.

Începând cu Mântuitorul, lumea trebuie privită numai şi numai prin Euharistie, căci Jertfa Mântuitorului stă ca temelie la reînnoirea lumii. Creştinismul aduce o viziune euharistică a lumii. Şi, deci, „o astfel de viziune a lumii înăuntrul Euharistiei nu lasă loc de disociere între natural şi supranatural – pentru o viziune liturgică a lumii nu există natural şi supranatural. Natură şi creaţie există ca o realitate unitară care vine de la Dumnezeu şi-I este «oferită» lui Dumnezeu. Întâlnirea realităţii cereşti cu cea pământească este deplină, până la identificare, e o întâlnire în care Dumnezeu însuşi încetează să fie gândit «dincolo» de natură”¹.

În lumina celor spuse mai sus putem înţelege strigătul apocaliptic al celor douăzeci şi patru de bătrâni: „...să prăpădeşti pe cei ce prăpădesc pământul” (Apocalipsa 11, 18).

Ei, care erau înfăţişaţi înainte ca ținând „potire de aur” în care era tămâie, ce simbolizează rugăciunile sfinţilor pentru lume, acum cer Domnului Dumnezeu să prăpădească pe cei ce prăpădesc pământul! Aceşti „...douăzeci şi patru de bătrâni sârbătoreşte desăvârşirea Împărăţiei Domnului în Sf. Liturghie”. Aceştia aduc un mesaj de consolare Bisericii. Aceia care distrug pământul sunt cei răutăcioşi din punct de vedere moral, nu tocmai cei iresponsabili cu privire la mediul ecologic „totuşi iresponsabilitatea ecologică e o formă a răutăţii morale”². Ei cer pedepsirea celor „care distrug pământul prin păcatele lor şi prin întrebuinţarea rea (a acestuia)”³.

¹ Ioannis Zizioulas, *Creaţia ca Euharistie*, în rom. de C. Papacioc, Bucureşti, 1999, pp. 16–17.

² *The Orthodox Study Bible*, St. Athanasius Orthodox Academy, U.S.A., 1993, p. 612.

³ A. P. Lopuhin, *Comentariu la toate cărţile Sf. Scripturi*, vol. 3: Noul Testament, Petersburg, 1911–1913, p. 560.

Având în vedere actualitatea acestei probleme, merită să mai menționăm că sunt exegeți care consideră că: „numai Hristos poate reface echilibrul ecologic scoțând răul din rădăcini”⁴.

După părerea acestora, desăvârșita restabilire a echilibrului ecologic se poate realiza numai de Hristos, căci numai El „poate arăta cauzele profunde”⁵ ale „agresiunilor omului împotriva mediului lui natural”⁶.

Deci, iată, că nu Apocalipsa este cea ghilotină, cum își închipuie mulți oameni, care să taie speranțele oamenilor privind liniștea și bunăstarea vieții lor, ea este cea unică istorie a umanității de la „Alfa și până la Omega”, în care se regăsesc toate evenimentele mari ale lumii. Apocalipsa este presărată cu iubirea divină și cu învățături, ce au un caracter permanent actual și profilactic. Dușmanii nevăzuți ai lumii văd lucrarea Duhului în creație, care pregătește „cer nou și pământ nou” (Apocalipsa 21, 1), văd foarte bine cum „cosmosul, în toate dimensiunile sale, e reintegrat planului divinității... divine... sălaș al epifaniilor, locuință supraetajată a îngerilor”⁷. Văzând acestea, „...duhurile întinericului... invadează în această împărăție de lumină; influența lor corupe viața oamenilor”⁸ și determină „abaterea lucrării puterilor sădite în fire de la scopul lor”⁹. Ei se opun cu îndârjire acelei „cosmologii euharistice”, care este continuatoare și împlinitoare a „cosmologiei profetice”.

Cosmologia euharistică „consideră lumea finită și supusă limitărilor prin însăși firea ei, însă o lume vrednică și capabilă de supraviețuire și de întoarcere la Creatorul ei”¹⁰. Marele merit al Mitropolitului I. Zizioulas este acela că a sintetizat foarte bine profeția cosmologică și cosmologia euharistică, din care reiese clar responsabilitatea creștinului în rezolvarea problemei ecologice și iată concluzia acestei sinteze: „...lumea este un «fapt», iar nu realitate de la sine înțeleasă și că grație unui alt fapt – raportării ei la Creatorul veșnic și nestricăcios – dobândește permanență și va supraviețui. Exact în acest punct devine clară responsabilitatea omului, singurul care poate oferi lumea Creatorului ei și pe această bază, capacitatea omului de a deveni ceea ce numim preot al creației”¹¹.

Întrebările firești, care decurg din cele spuse mai sus sunt următoarele: de ce tocmai omul este „soluția la problemele mântuirii creației”¹² de la criza ecologică și de ce problema ecologică, care este „o problemă a științei și în mare măsură a moralei, a educației și a legislației”¹³ devine și o problemă a Bisericii?

– Pentru că în „speranța liturgică a lumii”¹⁴ stă speranța rezolvării crizei ecologice, care în fond înseamnă deteriorarea raportului OM-NATURĂ. Dar nu orice fel de om este soluția rezolvării crizei ecologice, ci omul ca „ființă liturgică”, în care se regăsește întreaga natură (Apocalipsa 5, 8 și 13), căci la drept vorbind „omul nu se împlinește

⁴ John H. Alexander, *Apocalipsa verset cu verset*, trad. în rom. de O. S. Cosma, Făgăraș, 1993, p. 216.

⁵ *Idem*, o.c., p. 216.

⁶ *Idem*, o.c., p. 216.

⁷ Cristian Bădiliță, *Apocalipsa lui Ioan în tradiția iudeo-creștină*, București, 1998, p. 73.

⁸ S. Bulgakov, *Ortodoxia*, traducere de N. Grosu, București, 1997, p. 141.

⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie, Filocalia*, vol. III, București, p. 8.

¹⁰ I. Zizioulas, o.c., p. 37.

¹¹ *Idem*, o.c., p. 37.

¹² *Idem*, o.c., p. 67.

¹³ *Idem*, o.c., p. 51.

¹⁴ *Idem*, o.c., p. 25.

decât numai atunci când devine recapitularea naturii. Acest lucru nu poate reuși altfel, decât numai înăuntrul actului liturgic, pentru că numai în acest act natura însăși ia parte la evenimentul acestei legături concrete. În această relație concretă, omul, dacă vrea să depășească criza ecologică, trebuie să devină o ființă liturgică¹⁵. Nu este de ajuns „să vorbim lumii pentru a o transforma”¹⁶, ci trebuie să contribuim la „elementul sacramental al Euharistiei”¹⁷, adică la „oferirea către Dumnezeu a propriei sale creaturi”¹⁸, spre a se realiza acea „metamorfoză și înnoirea zidirii și a omului în Hristos”¹⁹. Aceasta se realizează printr-o „coborâre verticală a Duhului Sfânt (la Liturgia euharistică), prin a cărui epicleză – veacul de acum se metamorfozează în zidire în Hristos. Această coborâre a cerului pe pământ, care face posibilă ridicarea pământului la cer, umple pământul de lumină, har și bucurie și face liturgia o sărbătoare, o celebrare din care creștinii se întorc în lume bucuroși și purtători de har”²⁰. Cum să înțelegem învățătura, potrivit căreia... „Omul trebuie să grăbească ziua Domnului, să se afle înăuntrul parusiei, ca îngerii mântuirii”²¹, dacă nu prin Euharistie căci „Euharistia în natura ei intimă cuprinde o dimensiune eshatologică”²². Euharistia este acea continuă înnoire a lumii care pregătește „cerul nou și pământul nou”. Euharistia înnoiește „nașterile prin credință”, care la rândul lor „înclină lumea spre venirea Domnului”²³. Dacă creația nu este privită ca „DAR” al lui Dumnezeu, așa cum este limitată și finită, iar omul nu este privit ca „preot al creației”, care să aducă odată cu sine, întreaga Natură în mâinile preoției sacerdotale, iar aceasta s-o închine lui Dumnezeu, nu se poate vorbi de rezolvarea crizei ecologice. Evitarea și neacceptarea lucrării Duhului Sfânt în creație presupune acceptarea și introducerea răului în creație, care determină „mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul lor, în urma unei judecăți greșite”²⁴. Iar această „mișcare nesocotită” nu este altceva decât exploatarea irațională a naturii, distrugerea naturii.

Părintele Stăniloae vorbind despre semnele sfârșitului lumii amintește, printre altele, de „mari catastrofe în natură” (cf. Matei 24, 7, 29)²⁵, ține totuși să amintească și următorul fapt: „Îmbinând motivele dezvoltării istoriei spre sfârșit cu motivul opririi ei când va vrea Dumnezeu, s-ar putea spune, că lumea se va sfârși atunci când pe de o parte nu vor mai crește în ea oameni care să o completeze de sus, spre a exprima vreuna din trăsăturile spiritualității lui Hristos, pe de alta când cei ce vor apărea nu vor mai lua din ea nimic pentru a o dezvolta în cadrul ei”²⁶. „Cerul nou și pământul nou”, adică „lumea cea nouă e anticipată de o descompunere a lumii actuale”²⁷. După Vl. Lossky „lumea îmbătrânește și cade în gârbovire – lumea din afară (lumea

¹⁵ *Idem*, o.c., p. 33.

¹⁶ *Idem*, o.c., p. 22.

¹⁷ *Idem*, o.c., p. 44.

¹⁸ *Idem*, o.c., p. 44.

¹⁹ *Idem*, o.c., p. 21.

²⁰ *Idem*, o.c., p. 23.

²¹ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere în rom. de dr. Irineu Popa, 1996, p. 361.

²² I. Zizioulas, o.c., p. 23.

²³ P. Evdokimov, o.c., p. 361.

²⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, o.c., p. 8.

²⁵ Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, 1978, p. 380.

²⁶ *Idem*, o.c., p. 384.

²⁷ *Idem*, o.c., p. 386.

materială) va muri, isprăvindu-și resursele sale vitale²⁸. Toate aceste învățături au temei solid și în descoperirile științei.

Înainte de a pleca cu cercetările științifice pe urmele dumnezeieștii Scripturi, înainte de a descoperi ecoul strigătului apocaliptic (Apocalipsa 11, 18) în ecologie, să vedem întâi de toate cum este definită ecologia. Ne vom referi la prima definiție dată acesteia și ultima – cea mai recentă – dată de un român, mare specialist al cercetărilor ecologice. Astfel „prima definiție a ecologiei a fost dată de Ernst Haeckel în 1916 ca studiul relațiilor complexe, directe și indirecte, care au la bază lupta pentru existență²⁹. Ultima definiție, cea mai completă de fapt, care exprimă fidel stadiul avansat al cercetărilor în acest domeniu spune că ecologia este știința care „studiază organizarea, corelațiile și interrelațiile dintre sistemele biologice supraindividuale, aflate în interacțiune cu mediul de viață, producția și productivitatea, stabilitatea, dinamica și evoluția generală a ecosistemelor³⁰. Dacă termenul de „ecologie³¹ a fost introdus de către biologul german E. Haeckel (1834–1919)³², definiția dată ecologiei de C. Părvu „a descins din analiza definițiilor date până în prezent și din acumulările științifice rezultate ca urmare a cercetărilor și observațiilor ecologice efectuate într-o lungă perioadă de timp³³. Deci, știința vorbește de interrelațiile dintre sistemele biologice, cu alte cuvinte de acel „echilibru ecologic“, căci „...în natură există un echilibru ecologic adică un raport relativ stabil... între diferite grupe de plante, animale și microorganisme și între acestea și condițiile mediului în care trăiesc³⁴.

Echilibrul ecologic se realizează printr-o înțeleaptă protecție a mediului, care la rândul său înseamnă: „1) gospodărirea rațională a resurselor; 2) evitarea dezechilibrului prin conservarea naturii; 3) evitarea poluării mediului; 4) reconstrucția ecologică a mediului³⁵.

Creștinismul îmbracă în haina sfințeniei „echilibrul ecologic“ prin „ecologie euharistică“, dorind ca natura să-și împlinească rostul său. Creștinismul predică „supunerea naturii față de Dumnezeu, dar supunerea pe care o predică este etică, este metafizică³⁶.

Numai așa se explică faptul că în „...complexul de vinovăție a omului... față de Dumnezeu... față de natură³⁷, știința a găsit ecoul strigătului apocaliptic al sfinților privind acțiunea de distrugere a naturii (Apocalipsa 11, 18). Ecoul acesta s-a prelungit

²⁸ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. în rom. de pr. Vasile Răducă, București, 1993, p. 209.

²⁹ Prof. dr. Constantin Părvu, laureat al premiului Academiei Române, *Ecologie generală*, București, 1999, p. 16.

³⁰ *Idem*, o.c., p. 15.

³¹ În lb. greacă, „oikos“ înseamnă „casă“, „gospodărie“. Deci, strict etimologic vorbind, ecologia înseamnă „gospodăria naturii“.

³² Prof. dr. ing. Dan Șchiopu, *Ecologie și protecția mediului*, București, 1997, p. 9.

³³ Prof. dr. C. Părvu, o.c., p. 16.

³⁴ Dr. Corneliu Răuță și dr. Stelian Cârstea, *Poluarea și protecția mediului înconjurător*, București, 1979, p. 14.

³⁵ Prof. dr. D. Șchiopu, o.c., p. 83.

³⁶ Grigorios Kasimatis, *Omul și mediul înconjurător la K. Assimakopoulos, Gândirea greacă, esești contemporani*, trad. în rom de Antita Augustopoulos, Cluj-Napoca, 1975, pp. 183–185.

³⁷ *Idem*, o.c., p. 172.

în „...constatările savanților specialiști, referitor la anumite aspecte nocive ale progresului tehnic”³⁸, care pun în pericol natura și viața umană. Temelia gospodăririi raționale a resurselor pământului este recunoașterea faptului că: „supunerea naturii față de tehnică nu este nelimitată”³⁹. Altfel, „natura se răzbună”⁴⁰, epuizându-și sau limitându-și, la minimum, resursele sale. Nimeni nu este împotriva progresului tehnicii, dar toată lumea este împotriva supunerii omului față de o tehnică oarbă, o tehnică nocivă. Se recunoaște unanim că „supunerea naturii este utilă îmbunătățirii condițiilor de viață ale omului numai atunci când pagubele, care sunt provocate de progres, pot fi restabilite prin funcționarea automatismelor pe care le conține însăși natura”⁴¹, adică prin acea armonie și lege lăsate în creație de Însuși Creatorul acesteia.

Știința ne dovedește că pământul își va epuiza resursele sale datorită unor tehnici nechibzuite.

În anul 1960 a luat ființă organizația internațională numită O.P.E.C. (Organization of the Petroleum Exporting Countries) la inițiativa Venezuelei, în care intră principalele țări privind exploatarea, prelucrarea și comercializarea petrolului. Această organizație a ajuns la următoarea concluzie: „creșterea extrem de rapidă a producției și mai ales a consumului de petrol, estimările privind evoluțiile viitoare ale acestor parametri (privind datele statistice în ceea ce privește exploatarea petrolului) au generat îngrijorări”⁴². Avându-se în vedere că, la ora actuală, „curba evoluției consumului de petrol se află într-o continuă creștere, se apreciază – tot de aceeași Organizație – că în jurul anului 2025 rezervele de hidrocarburi nu vor mai putea asigura cererea consumatorilor”⁴³. Privitor la alte bogății subterane se poate spune aproape același lucru. De pildă, în ceea ce privește apa, „natura nu este inepuizabilă în producerea apei”⁴⁴ și totuși, „problema lipsei sale este una din marile probleme ale omenirii, devine pe zi ce trece mai greu de soluționat”⁴⁵. Iarăși datele științei stau alături de învățăturile Bisericii. Sf. Efreim Sirul spune că pe vremea lui antihrist „cerurile nu vor ploua, pământul nu va mai rodi, izvoarele vor lipsi, râurile vor seca, iarba nu va mai odrăsli, verdeța nu va mai răsări, copacii din rădăcină se vor usca și nu vor mai rodi”⁴⁶.

„Echilibrul ecologic” se distruge însă cel mai mult prin poluare⁴⁷, iar „...prin poluare se înțelege orice acțiune prin care omul degradează natura”⁴⁸. Vorbind despre poluarea creației trebuie să punem, din nou, față în față relatarea văzătorului de taine privind aspectul cosmic al Sf. Liturghii și descrierea științei privind acțiunea de degradare a naturii prin poluare, spre a trage concluzia necesară.

„Și toată făptura care este în cer, spune Sf. Ioan Teologul, și pe pământ și sub pământ, și în mare, și toate câte sunt în acestea – le-am auzit zicând: Celui ce șade pe tron și Mielului fie binecuvântarea și cinstea și slava și puterea, în vecii vecilor”

³⁸ *Idem*, o.c., p. 172.

³⁹ *Idem*, o.c., pp. 172–173.

⁴⁰ *Idem*, o.c., p. 173.

⁴¹ *Idem*, o.c., p. 173.

⁴² Ioan Popovici, *Terra, prezent și viitor*, București, 1978, p. 225.

⁴³ *Idem*, o.c., p. 228.

⁴⁴ Grigorios Kasimatis, o.c., p. 173.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Sf. Efreim Sirul, *Cuvinte și învățături*, ed. II, Bacău, 1998, p. 226.

⁴⁷ Cuvântul „poluare” vine de la latinescul „polluo, ere” și înseamnă a pângări, a profana.

⁴⁸ Dr. C. Răuță, o.c., p. 15.

(Apocalipsa 5, 13). Acum ce spune știința despre zona de răspândire a poluării, „...problemele poluării atmosferei, apei, și solului – trei dintre componentele principale ale mediului înconjurător – se pun tot mai acut”⁴⁹. Alt cercetător în domeniul respectiv, se exprimă la fel: „poluarea constă în impurificarea atmosferei, a apelor subterane și a solului cu diferite substanțe”⁵⁰.

Este adevărat că ecologia este o „știință nouă”⁵¹. Și de ce?

Pe măsură ce creația se îndreaptă spre finalitatea ei, dușmanul cel nevăzut al acesteia și al omului își intensifică lucrarea sa de împotrivire a realizării acestui scop. Despre poluare (unul din subiectele importante al ecologiei) a început să se vorbească în ultimele decenii ale secolului trecut, iar actualmente a devenit una din problemele principale ale cercetării științifice, cele trei zone de acțiune a poluării atmosferei, apei și solului nu sunt altceva decât cele trei direcții în care dușmanul nostru nevăzut se interpune cu lucrarea sa de poluare lucrării înnoitoare a Duhului Sfânt din neîntrerupta Liturghie cosmică, prin care și creația se pregătește pentru ziua Domnului. Liturghia cosmică cuprinde: cerul, pământul, cele de sub pământ, marea și toate câte sunt în acestea. Nici omul nu este absolvit de acțiunea nocivă a poluării. Lumea a devenit foarte stresată, foarte irascibilă, foarte instabilă și grabnic supusă la tot felul de boli. Toate acestea din cauza poluării creației, căci „inhalarea aerului încărcat cu noxe și praf face posibilă contactarea mai ușoară a bolilor respiratorii, inhalarea aerului cu noxe acționează însă și asupra altor organe. Ele pot trece în sânge. Transportate în corp au acțiune toxică asupra sistemului nervos, cordului, rinichilor etc. Alături de noxele din atmosferă, foarte activă asupra organismului omenesc și chiar asupra plantelor este poluarea sonoră; sunetele dezordonate cu intensități diferite ale zgomotului intervin negativ asupra stării de sănătate umană”⁵².

În astfel de situații Biserica are un rol foarte important „privind formarea conștiinței ecologice... arătând oamenilor, prin propovăduitorii săi, consecințele nefaste ale rușii echilibrului ecologic în natură”⁵³. Am amintit înainte de „ecologia euharistică”, dar aceasta presupune și dimensiunea cosmică a Tainelor, precum și a celorlalte slujbe (ierurgii) ale Bisericii. Trebuie să acordăm multă atenție aspectului pnevmatologic al Bisericii. Să nu considerăm naive sfeștaniile din casele noastre, să ne folosim mult de aghiasma mică și aghiasma mare (apa sfințită la Bobotează). Să vedem mereu și în aghiasmă lucrarea misterioasă a Duhului Sfânt, care coboară în istorie, dar scoate lumea în afara timpului. Aghiasma reînnoiește imaginea Duhului lui Dumnezeu (care) se purta deasupra apelor (Facerea 1, 2), înainte de creație. Tot aghiasma ne plasează în eshaton: „Și Duhul și Mireasa zic: Vino – spune Apocalipsa – Și cel ce aude să zică: Vino. Și cel însetat să vină și cel ce vrea, să ia în dar apa vieții” (Apocalipsa 22, 17). Să ne folosim mult de Sf. Maslu, iar în untelele de la Maslu să vedem Mâna Samaritanului Milostiv, Mielului lui Dumnezeu, care vindecă rănila omului (Luca 10, 34) tuturor timpurilor, și a celor din zilele noastre. Formându-ne astfel ca ființă liturgică vom privi la creația lui Dumnezeu cu ochii sfințeniei, văzând în ea

⁴⁹ *Idem*, o.c., p. 5.

⁵⁰ Prof. dr. C. Părvu, o.c., p. 538.

⁵¹ *Idem*, o.c., p. 15.

⁵² *Idem*, o.c., p. 565.

⁵³ *Idem*, o.c., p. 567.

sămânța învierii, iar în toată lucrarea de distrugere a creației începutul „împărăției satanei”⁵⁴.

Răbdarea creștinilor înălțându-se ca o ofrandă la altarul ceresc al Mielului va dobândi în eshaton, biruință totală asupra diavolului și va cunoaște mai bine înțelepciunea lui Dumnezeu, care va rușina pentru totdeauna pe făptuitorul așa-zisei „împărății”, lipsindu-l în cele din urmă de aceasta. Deci, „în cele din urmă, satana va fi lipsit în lume, care era obiectul plăcerilor sale și redus numai la propria sa ființă”⁵⁵, care va fi chinuită în focul cel veșnic împreună cu slujitorii săi.

Atunci se va împlini rugăciunea sfinților: „Doamne Dumnezeule... să prăpădești pe cei ce prăpădesc pământul” (Apocalipsa 11, 17-18).

⁵⁴ Pr. I. Mîrcea, *Îndrumări misionare*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 918.

⁵⁵ P. Evdokimov, *o.c.*, p. 360.

IOAN POPASU – DISTINSĂ FAȚĂ BISERICESCĂ ȘI CĂRTURAR (1808–1889)

GHEORGHE LUCHESCU

Ioan Popasu este un om de acțiune și ia parte la toate manifestările timpului, care impun prezența spiritualității. Nu lipsit de interes este afirmația distinsului istoric bănățean, I. D. Suci, care afirma: „Atât de mare era dorința fruntașilor bănățeni de a emancipa biserica greco-ortodoxă română, încât doctorul Kanitz, care era în strânsă legătură cu fruntașii revoluționari din Lugoj, ne relatează că, la consfătuirea de la Lugoj, din ianuarie 1849, la care s-a hotărât stabilirea unui program politic comun pentru toți românii din monarhia habsburgică, fiind de față, din partea ardelenilor, August Treboniu Laurian și protopopul Ioan Popasu, bănățenii au cerut ca în platforma de revendicări să se introducă și numirea unui patriarh pentru românii greco-ortodocși din Imperiul austriac“ (I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 161).

Deși este născut la Brașov, la 20 decembrie, ca și Valeriu Braniște, distinsul gazetar lugojean, I. Popasu face liceul la Sibiu, Brașov, Cluj iar Facultatea de Teologie a Universității din Viena (1832–1836), unde a fost trimis de episcopul Vasile Moga. Se trage dintr-o familie originară din Vălenii de Munte. După terminarea studiilor a fost numit ca secretar episcopesc al episcopului Moga și, în 1837, este promovat ca protopresbiter în Brașov, unde se remarcă ca un asiduu apărător al limbii și culturii românești, iar din 1865 episcop al Caransebeșului până la finele vieții sale. Imediat după instalare, I. Popasu a dat dovadă de mult tact, fiind un bun și energic organizator al noii eparhii, un patriot devotat, care își iubea nespun de mult atât biserica cât și neamul său, iar prin măsurile înțelepte ce le va lua se va face respectat și iubit de toți credincioșii bănățeni.

În acest sens merită a fi amintită Circulara din 26 august 1865, prin care I. Popasu face cunoscut tuturor credincioșilor din eparhie că s-a stabilit la Caransebeș, unde își începe activitatea misionară pentru mântuirea sufletelor și fericirea credincioșilor, păstrând, totodată, legea străbunilor și propovăduind cu evlavie cuvântul Evangheliei. De asemenea, va fi preocupat de creșterea numărului de școli deoarece „...națiunea noastră română fără școală nu are viitor, că fără școală nu e mântuire, nu e fericire“ (apud I. D. Suci, lucr. citată, p. 194).

Dar problema cea mai importantă pentru episcopul I. Popasu era organizarea vieții bisericești din eparhie, contactul direct cu credincioșii, și una din modalitățile cele mai eficiente era vizita canonică în localitățile cu activitate mai deosebită. Aceste prilejuri se transformă în impresionante afirmări ale ortodoxiei și solidarității românești.

Debutul are loc la Lugoj, ca un omagiu adus enoriașilor români de aici pentru separare ierarhică. Astfel, la liturghia care o oficiază în 2 octombrie 1865, episcopul este asistat de 57 de protopopi și preoți, număr impresionant pentru acea vreme, iar în strănă erau oamenii de seamă ai Banatului: Mocioneștii, Vincențiu Babeș, Pavel Vasici, Gh. Ioanovici de Duleu și Valea Mare, E. Gojdu, Ioan Faur, Atanasie M. Marienescu, C-tin Rădulescu, A. Vasici, T. Hațeg, Iulian Ianculescu etc. Totodată, în strana epitropilor, între alții era C-tin Udria, figură proeminentă care a subvenționat Adunarea de la Lugoj din 1848. Vizita continuă în alte localități bănățene: Mehadia, Domașnea, Bozovici (unde au luat parte și Eftimie Murgu, împreună cu generalii Traian Doda și Aron Bihoiu). De asemenea, prin alte circulare trece la organizarea eparhiei, unde, pentru noile biserici, pregătește „antemise noi cu inscripție românească”. În protopopiatele vacante – Vârșeț, Panciova și Caransebeș – numește pe Nicolae Tincu-Velea, S. Dimitrievici și N. Andreevici (Cf. Circulara nr. 139, din 19 august 1866, care se află în Arhiva Mitropoliei Banatului). Stabilește rânduiala slujbelor în eparhie, învățătorii și cantorii sunt obligați să asiste la serviciile divine, la stabilirea orelor de utrenie și vecernie, reglementează „funcționarea” registrelor de stare civilă, precum și comportarea preoților în biserică și în afara ei, interzice mirenilor intrarea în altar.

La Brașov s-a afirmat în mai multe domenii, dar școlile din acest oraș pot fi numite „monumentul lui nepieritor”. Este unul dintre ctitorii Gimnaziului românesc brașovean (1850), instituție de mare prestigiu a învățământului din acel timp, fiind ajutat de mentorul său Andrei Șaguna.

Descălecând în Banat (1865), asemenea lui Valeriu Braniște, a fost numit episcop în dieceza nou-înființată a Caransebeșului, unde s-a afirmat în mod deosebit, și pe care a păstorit-o în mod exemplar. A fost hirotonit în biserică din Rășinari. Între alte înfăptuiri săvârșite de I. Popasu este și aceea a aducerii secției române a Seminarului Teologic de la Vârșeț la Caransebeș, în 1865. Înființează și o secție pedagogică, după modelul celor de la Sibiu și Arad, precum și numeroase școli populare în întreaga eparhie. Nu întâmplător, școlile caransebeșene vor polariza cei mai reprezentativi cărturari români din Banat.

La început, Institutul Teologic nu avea decât două cadre didactice, iar cursurile aveau o durată de trei ani; episcopul Popasu numește pe preotul Mihail Velceleanu, originar din Dognecea, ca profesor, alături de George Peștean. Primul s-a remarcat în lupta pentru emanciparea bisericească, dar și prin numeroase lucrări originale și traduceri, pe care, apoi, le-a lăsat culturii române. Activitatea lor a fost, desigur, continuată de alți distinși clerici: Filaret Musta, Iuliu Olariu, George Popovici, Petru Barbu, ultimul fiind autor a numeroase manuale de religie.

Tot de numele lui I. Popasu se leagă existența Societății de lectură a studenților caransebeșeni, precum și crearea unei biblioteci cu aleasă carte românească.

Aceeași distinsă față bisericească, dar și inimos cărturar, a înființat la reședința episcopiei o tipografie-librărie (1885), unde s-au publicat multe și variate volume, alături de „Foaia diecezană” (1886), organ bisericesc, școlar, economic și literar. Ea a apărut, fără întrerupere, până în 1948, și a fost reluată după 1989. Publicația caransebeșeană își va continua apariția, amplificându-și aria de investigație, pe care o considera o mare reușită, având menirea de a lumina, prin puterea cuvântului scris, mulți enoriași din cele mai îndepărtate localități.

Dacă acest oraș bănațean – Caransebeșul – cu o fizionomie aparte, dispune de o anume spiritualitate, în special bisericească, aceasta se datorează, în primul rând, lui Ioan Popasu. Dar acest bănațean prin adopțiune a înțeles că vremea în care trăiește impune implicarea sa nu numai în fapte bisericești, ci și în cele de importanță națională, dovedindu-se un înfocat apărător al acestora. A participat activ la lucrările Adunării Naționale Românești de pe Câmpul Libertății de la Blaj (1848), fiind unul dintre cei zece secretari, precum și membru al delegației românești, trimisă la Viena, pentru a prezenta împăratului doleanțele națiunii române.

A militat cu ardoare pentru ridicarea statutului preoțesc, dar și a altor instituții publice din dieceza pe care, cu atâta pricepere a păstorit-o, având o preocupare permanentă de a trimite tineri teologi la studii în diferite centre universitare din Germania și Austro-Ungaria, între care: Iulian Olariu, Gh. Popovici (ajuns mai târziu protopop al Lugoșului, profesor de dogmatică, deputat în Dietă, membru al Academiei Române), Filaret Musta, Ioan Nemoianu, Vasile Mândreanu, Filip Adam, Patriciu Dragalina, Ștefan Velovan, Petru Popovici, Nichi Popovici, Vasile Goldiș, Ioan Paul, Ioan Pinciu, Petru Ionescu ș.a., care, reînțorși acasă, au promovat cu simț de răspundere și spirit de sacrificiu credința și valențele ortodoxiei.

Așa cum ne este cunoscut, după moartea lui Andrei Șaguna, cei mai apți pentru ocuparea scaunului vacant erau colaboratorii săi, respectiv Ioan Popasu, episcopul Caransebeșului, și Nicolae Popea, vicarul arhiepiscopiei. Totuși, partida adversă, condusă de apreciatul om politic Vincențiu Babeș și de protopopul Ioan Mețianu, a coordonat în așa fel situația, încât a fost ales episcopul de Arad – Procopie Ivașcovici (1809–1881).

La Congresul Național Bisericesc al Mitropoliei Transilvaniei, care a avut loc în 1868, în program era cuprinsă și votarea Statutului Organic, după care urma să fie aleși negustori și mireni. Momentul era unul major, deoarece pentru prima dată se puteau întâlni la Sibiu toți reprezentanții de pe teritoriul românesc al Ungariei.

Congresul Național Bisericesc, convocat pentru alegerea unui nou mitropolit al Ardealului, l-a ales pe episcopul Ioan Popasu de la Caransebeș, cu 64 de voturi, față de 40 ale vicarului Popea. Dar împăratul Franz Iosif, la propunerea guvernului de la Budapesta, n-a recunoscut pe noul ales, moment cu repercusiuni benefice pentru Caransebeș, în special și pentru Banat în general. Are loc o nouă alegere (1874), când a fost ales episcop Miron Romanul de la Arad.

Caransebeșul a fost locul de unde s-au ridicat numeroase fețe bisericești între care și Filaret Musta, cu profunde studii teologice la Lipsca. Era profesor de teologie, iar episcopul Ioan Popasu l-a ajutat foarte mult, intuind de timpuriu calitățile sale, ca om și ca față bisericească, văzând în el pe viitorul lui urmaș. Aceste motive îl determină să-l tundă întru monah (1875) și, tot în același an, îl avansează ca protosinghel.

Este cunoscut faptul că biserica bănațeană a menținut vie conștiința solidarității cu frații lor din celelalte provincii, și acest fapt apare pregnant cel puțin în două evenimente majore din istoria poporului nostru: cucerirea Independenței de stat în 1877 și Unirea politică din 1918. Comitetele de ajutor au fost interzise de guvernul maghiar pe întregul teritoriu românesc ocupat de Ungaria, fapt care determină o amplă acțiune prin liste de subscripție individuale pentru adunarea de bani și obiecte spre a veni în ajutorul armatei române.

Așadar, după apelul Iuditei Măcelaru de la Sibiu, femeile bănățene și din părțile Aradului lansează, la rândul lor, apeluri pentru ajutorarea răniților. Alte apeluri au fost lansate de Iulia Rotariu din Timișoara și Elena Țăranu din Lipova (Iulia Rotariu era fiica protopopului Timișoarei, Meletie Drăghici, iar Elena Țăranu era soția protopopului Ioan Țăranu din Lipova). În urma acestor apeluri făcute din inimă, s-au realizat colecte în peste 40 de localități bănățene, Lugojul fiind în frunte. Multe persoane au apărut pe mai multe liste. Așa a fost cazul Bredicenilor, a Mocioneștilor și a altora, contribuția extinzându-se la toți membrii familiei, fapt sinonim cu un entuziasm general.

Cum era de așteptat, dintre donatori n-au lipsit slujitorii de frunte ai bisericii. Episcopul Ioan Popasu a donat suma de 150 florini (Al. Roz, *Ecoul Războiului pentru Independență din 1877/1878 în părțile Aradului*, în „Ziridava“, V, 1974, p. 53), echivalentă cu salariul unui preot pe jumătate de an.

Prin întreaga activitate desfășurată în slujba școlii și a bisericii, episcopul Ioan Popasu se înscrie între personalitățile de marcă ale Banatului care, prin timbrul său specific, a știut să fie omul epocii sale, să formeze alți înainte-mergători, care să slujească destinele ortodoxiei românești. S-a stins din viață la 5 februarie și este înmormântat la Biserica „Sf. Ioan Botezătorul“ din Caransebeș, fiind prețuit de întreaga comunitate pentru înalta sa ținută morală și religioasă, dovedindu-se, după opinia lui N. Iorga, ca un adevărat „întemeietor de așezăminte și deschizător de drumuri“.

CLERUL ROMÂN ȘI CADRELE DIDACTICE DIN BANAT ÎN LUPTA PENTRU UNIREA BANATULUI CU ROMÂNIA

CORNEL PETROMAN

Este astăzi unanim recunoscut că la realizarea dezideratului unității naționale a românilor și-au adus contribuția toate forțele națiunii, toate clasele și categoriile sociale românești.

Între intelectualii luptători pentru cauza națională un rol deosebit a revenit preoților celor două confesiuni românești, ortodoxă și greco-catolică și cadrelor didactice, două categorii ce formau majoritatea intelectualității românești din Banat, apostoli ai neamului, din care cei mai mulți erau fii de țărani, intelectuali la prima generație, trăind bucuriile și împărțășind durerile românilor din acest colț de țară aflat sub ocupație străină.

Preoți și dascăli de cuget și simțire românească, ridicați din rândul poporului și sortiți să-i fie alături, la bine și la rău, oamenii bisericii și școlii românești din Banat și-au închinat întreaga lor pricepere și silință luminării neamului, apărării drepturilor sale, arătându-i calea cea dreaptă spre mântuire. În biserică și școală, ca și în afara lor, în cadrul reuniunilor corale, societăților de lectură și altor diferite asociații culturale, preoții, învățătorii și profesorii au propagat consecvent în rândul copiilor, tinerilor și adulților sfânta prețuire a limbii, respectul nemărginit pentru națiune, venerarea tuturor valorilor naționale.

Din aceste cauze mulți preoți, învățători și profesori, considerați periculoși pentru ordinea de drept a statului ungar, au fost arestați și internați în închisori. Câteva exemple din lumea satelor sau a orașelor bănățene ni se par suficient de grăitoare. Astfel, preotul ortodox din Ciclova Română, Ioan Măran, este arestat deoarece spusese tinerilor săteni mobilizați în armata austro-ungară să nu tragă în ostașii români, în cazul în care ar fi fost trimiși să lupte împotriva României, ci să-și împuște ofițerii¹, iar Martin Vernichescu, preot în Vârciorova, arestat pentru învinuirea de a fi mijlocit trecerea graniței spre România mai multor *fugari* (de fapt români bănățeni care au trecut granița și s-au înrolat în armata română – n.n.) a fost deținut în arestul tribunalului din Lugoj și ulterior, deși nu i s-a putut dovedi vinovăția, a fost închis la Szeged².

După intrarea României în război tot mai mulți preoți și învățători considerați periculoși sunt supuși persecuțiilor organelor represive ale statului ungar: li se fac

¹ Arhiva Mitropoliei Banatului, fond Caransebeș, actul nr. 6337 III-248/1914 (original în lb. maghiară); act. nr. 6505/1914.

² *Idem*, doc. nr. 378/1915.

percheziții, sunt arestați și înțemnițați ori deportați în Ungaria, departe de parohiile și școlile lor. Preotul Aurel Magheț din Toager (comitatul Torontal) este arestat și cercetat în septembrie 1916 pentru infracțiunea de ațâțare împotriva națiunii maghiare întrucât a afirmat în fața sătenilor că el *nu poate fi dușmanul României deoarece înainte de toate este român*³, iar părintele Ioan Lăpăduș din Ohaba Mâtnic a fost îndepărtat din parohie și deportat în Ungaria deodată cu învățătorul pensionat Damaschin Daicoviciu din Căvăran⁴. Tot în acele zile preoții: Simion Bartolomei din Vrani, Aurel Popovici din Potoc, Ioan Covrig din Ilidia și învățătorul Emilian Novacovici din Răcăjdia sunt transportați la Budapesta, apoi la Sopron și reținuți cu domiciliul forțat în Ungaria, de unde îi scrie Novacovici soției, în aprilie 1917, anunțând-o despre vizita lui Ștefan Cicio-Pop și demersurile efectuate de acesta pentru eliberarea înțemnițaților⁵.

Considerăm utilă menționarea, în acest context, a încă două semnificative exemple de persecuții îndreptate – în aceste cazuri – împotriva unor intelectuali de marcă, cunoscuți, respectați și ascultați de masele românești, pentru activitatea lor remarcabilă pe tărâmul mișcării naționale, pentru curajul cu care s-au avântat în apărarea drepturilor românilor asupriți.

Primul, se referă la cunoscutul compozitor și dirijor, animator al vieții muzicale din Lugoj, Ioan Vidu, învățător confesional în acest oraș, care a fost suspendat din postul său în noiembrie 1916, iar mai târziu, internat în închisoare. În ciuda intervențiilor protopopului de Lugoj, dr. George Popovici și chiar ale episcopului de Caransebeș, Miron Cristea, Ioan Vidu n-a fost eliberat decât în luna mai 1918⁶. Cel de-al doilea exemplu îl constituie cazul profesorului Ioan Clopoțel de la Institutul Pedagogic Teologic din Caransebeș, viitor publicist și redactor al ziarului *Drapelul* din Lugoj, care a fost deținut din ordinul procurorului de honvezi din Szeged, din februarie 1918 până în toamna aceluiași an⁷.

În timpul evenimentelor revoluționare din anul 1918, cadrele didactice și preoții împreună cu avocații, medicii și ofițerii români au avut un rol deosebit și în Banat, ca – de altfel – și în celelalte provincii care atunci s-au unit cu Țara. Aceste categorii de intelectuali s-au situat în fruntea acțiunilor de înlăturare a autorităților austro-ungare și instaurare a puterii românești în localitățile Banatului.

Reprezențanți ai Consiliilor Naționale din comitate sau din cercurile electorale, preoții, profesorii și învățătorii au contribuit la constituirea consiliilor naționale locale și a gărzilor naționale. Astfel, protopopul Andrei Ghidiu, profesor la Seminarul Pedagogic-Teologic din Caransebeș, în calitate de reprezentant al CNR din Caransebeș, cutreieră numeroase localități din Banat în vederea organizării, sau pentru conducerea adunărilor de constituire a consiliilor naționale locale și a gărzilor naționale din comune, ca de exemplu, adunările din localitățile Feneș, Teregova, Domașnea, Armeniș, Rusca ș.a.⁸. În unele localități, în cadrul adunărilor de constituire a consiliilor

³ *Idem*, act. nr. 4712/1916 (originalul în limba maghiară).

⁴ Dr. Ioan Munteanu (coordonator), *Făurirea statului național unitar român, contribuții documentare bănățene, 1914–1919*, București, 1983, p. 18.

⁵ *Idem*, o.c., pp. 17, 24–25.

⁶ Arhiva Mitropoliei Banatului, fond. Caransebeș, act. 6724 Sc/1916: act. 2010/1917; 3249 Sc/1917: 2615/1918.

⁷ *Idem*, act. nr. 77/1918; 246/1917.

⁸ Dr. Ioan Munteanu, o.c., pp. 78, 79, 82, 88, 91...

naționale române și a gărzilor naționale preoții locului și învățătorii școlilor din localitățile respective prin cuvintele lor, au explicat populației necesitatea organizării românilor pe plan local, au subliniat însemnătatea constituirii CNR și a gărzilor naționale, au evidențiat rolul pe care acestea urmau a-l avea în realizarea idealului unității naționale. Un exemplu elocvent îl constituie în această privință bătrânul învățător (pensionar), Petru Stoian din Iablașița⁹.

Cu ocazia adunărilor de constituire a consiliilor naționale locale, în cele mai multe localități rurale din Banat preoții acelor parohii au fost aleși președinți, iar învățătorii școlilor confesionale – secretari ai acestor consilii. Astfel s-au petrecut lucrurile la Nerău (președinte – preot Felician Nemoianu, secretar – învățător Petru Băran)¹⁰, la Pesac (pr. Grigorie Vermeșan, respectiv inv. G. Andrașiu)¹¹, Teregoa (pr. Ioan Bogoeviciu, inv. Petre Vârșescu)¹², Cornereva (pr. Ioan Grozăvescu, inv. Gh. Belcota)¹³, Mehadica (pr. Ilie Imbrescu, inv. Mihai Cristescu)¹⁴, Armeniș (pr. Ilie Pepa, inv. Florea Băncilă)¹⁵, Globurău (pr. Iosif Drăgoiu, inv. Simion Răzvan)¹⁶, Plugova (pr. Trifon Adamescu, inv. Nicolae Vlăduceanu)¹⁷ și în multe alte comune și sate bănățene.

Deși din unele documente nu pot fi identificate cu exactitate persoanele sau ocupațiile secretarilor comisiilor naționale locale, documentele întăresc afirmația că, de cele mai multe ori, președinți ai acestora sunt preoții satelor: la Obreja (pr. Patrichie Rădoi), la Cornea (pr. Nicolae Văleanu), la Petnic – cercul electoral Orșova (pr. Ion Chendi), la Iaz (pr. Ioan Popovici), la Feneș (pr. Traian Paica) ș.a.m.d.¹⁸. În unele localități au fost aleși președinți ai consiliilor locale învățătorii din localitățile respective: Constantin Mihai (Ohaba Forgaci), Ion Jurca (Păru), Trifon Lugojan (Seceni – cercul electoral Făget), Romulus Boc (Cireșa și Ferdinandsberg), Traian Damșescu (Velișoara), Cornea Mircea (Jupa) ș.a.¹⁹. Alteori învățătorii și profesorii au fost aleși comandanți ai gărzilor naționale române, ori au făcut parte din acestea. Amintim pe Constantin Giurgiuca – comandant al gărzii naționale din comuna Petnic, Petru Humița, la Feneș, Florea Băncilă – locțiitor al comandantului gărzii naționale din comuna Armeniș, profesorul Dimitrie Cioloca din Caransebeș, membru al gărzii naționale din acest oraș ș.a.²⁰.

La adunările de constituire a consiliilor naționale districtuale sau cercuale participă ca delegați, alături de alți fruntași ai mișcării naționale românești, numeroși preoți și învățători. Spre exemplu, la constituirea Consiliului Național Român al districtului Mehadia sunt prezenți, ca delegați la 18 noiembrie 1918, preoții și învățătorii din 20

⁹ Alexandru Porțeanu, „Lupta revoluționară a maselor populare din județul Caraș-Severin pentru Unirea cu România” (Documentele din Arhivele CNR, 1918), în *Banatica*, vol. IV, Reșița, 1977, p. 327.

¹⁰ *Românul* (Arad), an. VII, nr. 13 din 11/24 nov. 1918, p. 3.

¹¹ *Idem*, nr. 18 din 17/30 nov. 1918, p. 2.

¹² Dr. I. Munteanu, *o.c.*, p. 79.

¹³ *Idem*, *o.c.*, p. 127.

¹⁴ *Idem*, *o.c.*, pp. 112–113.

¹⁵ *Idem*, *o.c.*, p. 88.

¹⁶ *Idem*, *o.c.*, p. 115.

¹⁷ *Idem*, *o.c.*, p. 123.

¹⁸ Dr. I. Munteanu, *o.c.*, pp. 70, 71, 72.

¹⁹ *Idem*, *o.c.*, pp. 73, 176, 137, 71, 99.

²⁰ *Idem*, *o.c.*, pp. 96, 78, 88, 107.

de comune învecinate (Cornereva, Cornea, Mehadica, Cuptoare – Crușovăț, Iablașița, Petnic, Topleț, Plugova, Globurău, Valea Bolvașița ș.a.). A fost ales ca președinte al Consiliului Național Român al districtului Mehadia preotul Coriolan I. Buracu din localitate, cunoscut luptător pentru cauza națională, care fusese calificat în 1914, într-un raport al postului de jandarmi, ca „periculos în caz de mobilizare generală pentru război”, din cauză că „*este în legătură cu România*”. Finalul adunării a prilejuit o entuziastă manifestație patriotică la care au luat parte toți delegații înșiruiți în convoi. „*Preotul Iosif Drăgoi, care a fost în ziua mobilizării generale din anul 1914 escortat de jandarmerie, ferecat în lanțuri – a luat stindardul național și, alături de 8 preoți, a pornit convoiul pe strada principală, cântându-se Deșteaptă-te Române, imnul național, care atât timp a fost suprimat de armele jandarmilor*”, citim în protocolul încheiat cu ocazia adunării²¹.

Evaluând lucid dimensiunea procesului revoluționar din toamna anului 1918 și consecințele transformărilor structurale care l-au însoțit, învățătorii din fostul Confiniu militar de pe teritoriul comitatului Caraș-Severin constituie „*Sfatul învățătorilor români din graniță*”, părșind „*Reuniunea oficioasă comitatensă a învățătorilor de stat și comunali*”. Adresându-se la 25 noiembrie 1918 Consiliului Național Român din Caransebeș, sfatul învățătoresc nou creat declară în numele tuturor membrilor săi că „*se supune întru toate Marelui Sfat Național a Românilor din Ungaria și Transilvania, care e unicul for chemat să hotărască asupra sorții națiunii române*” și decide trimiterea reprezentanților proprii la lucrările Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia²². Noua organizație (Sfatul învățătoresc) face un călduros apel către toți învățătorii români „*să propage și să explice poporului*” principiile autodeterminării popoarelor și să se preocupe „*din toate puterile a susține ordinea publică, siguranța averii și a vieții cetățenilor fără deosebire de limbă și lege*”.

Bucurându-se de aleasă prețuire din partea locuitorilor români ai satelor și orașelor, de un binemeritat prestigiu, mulți slujitori ai altarului și ai școlii românești din Banat au fost aleși delegați la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia. Din cei peste 300 delegați oficiali ai Banatului, mai mult de o treime sunt cadre didactice de prestigiu ori preoți ortodocși sau greco-catolici, militanți fervenți pentru desăvârșirea unității naționale statale a românilor. Printre cei care au participat ca delegați la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia la 1 decembrie 1918 amintim preoții: George Dogariu (Brebu), Cornel Ștefan (cercul electoral Oravița), dr. Ioan Sârbu (Rudăria), dr. Nicolae Popovici (Gătaia), Eugen Sudreșian (Coștei), Laurențiu Barzu (cercul electoral Făget-Birchiș), Coriolan Ziuac (cercul electoral Bocșa)²³, absolventul de teologie Mihail Gropșianu (Cărbunari)²⁴ ș.a.

Aceștia, în frunte cu ierarhii lor: P.S.S. Miron Cristea, episcopul ortodox din Caransebeș și P.S.S. Vasile T. Frențiu, episcopul greco-catolic din Lugoj, au onorat mandatele încredințate de a vota unirea pentru vecie a Banatului cu România.

Și mai numeroși au fost învățătorii și profesorii participanți la istorica adunare de la Alba Iulia, contribuind cu votul lor la întemeierea României Mari.

²¹ Coriolan I. Buracu, *Muzeul General Nicolae Cena în Băile Herculane. Cronica Mehadiei*, Turnu-Severin, Tipografia și librăria Ramuri, 1924, pp. 61–63.

²² *Drapelul* (Lugoj), an. XVIII, nr. 125 din 22 nov./5 dec. 1918, f. 3.

²³ Dr. Ioan Munteanu, o.c., pp. 138, 140, 147, 164, 165, 170, 177.

²⁴ Arh. St. Timișoara, f. Colecția Nicolae Ilieșu, dos. VI, f. 261–263.

Menționăm între învățătorii participanți pe: Iosif Chișu din Cernăteaz, Emilian Novacovici (cercul electoral Sasca), Constantin Mihaiu (Ohaba Forgaci), Ioan Ilievici și Traian Golumba din Moșnița, Iosif Miclău, dirijorul corului din Bocșa Montană, Alexandru Tieranu din Voiteg, Trifon Lugojan (Seceni – Făget), Ioachim Perian (cercul electoral Bocșa Montană), Cornea Mircea (Jupa), Nicolae Vasile (Beba Veche) și mulți alții²⁵.

Împuternicirile acordate învățătorilor din comune evidențiază cu pregnanță prestigiul de care se bucurau aceștia în rândul sătenilor, exprimă în cuvinte emoționante convingerea că delegații vor acționa în concordanță cu dorințele maselor și cu interesele superioare ale națiunii. „Cu unanimitate plenipotențiem pe învățătorul nostru Trifon Lugojan, a ne reprezenta la mareașă adunare și prin rostul său a da expresie neclintitei noastre dorințe de a ne alătura și contopi în hotărele României” – se arată în îputernicirea semnată de locuitorii comunei Săceni din cercul electoral al Făgetului²⁶. În credenționalul acordat delegaților comunei Beba Veche se precizează că: „pe delegații noștri, domnul învățător Nicolae Vasile și soții, îi îputernicim ca în fața întregii noastre Adunări Naționale să fie rostitori înflăcărați ai adevăratelor noastre sentimente românești, să adereze-n numele nostru la toate hotărârile Adunării Naționale luate pentru asigurarea binelui și fericirii trainice a neamului românesc de pretutindeni și să roage pe conducătorii mari ai neamului românesc să nu-și uite nici cea mai expusă comună românească, comuna Beba Veche și pe locuitorii ei, scăpându-i de jugul oricărei dominațiuni străine, să-i încorporeze la neamul românesc”²⁷.

La dreapta și mareașă sărbătoare a națiunii au fost prezenți și învățătorii: Ioan Marila – delegatul Reuniunii învățătorilor din Reșița, Constantin Liuba și Ion Vidu – reprezentanți ai corpului învățătoresc din Lugoș, George Neamțu și Iosif Olariu – delegați ai „Sfatului învățătorilor români din granița militară a Severinului” și membri ai Comitetului Național Român din Caransebeș. Amintim, de asemenea, profesorii: Samson Criștiu, delegat al comunei Surducul Mic, Damaschin Marincu din Deta, delegat al cercului electoral Gătaia, precum și pe Alexandru Buțiu, reprezentant al Seminarului Teologic-Pedagogic din Caransebeș²⁸.

Aceștia, ca și ceilalți delegați, participanți la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, având mandatul „de a concurge cu votul la realizarea idealului nostru național” – după cum putem citi în îputernicirile acordate, au acționat în conformitate cu dorințele celor pe care-i reprezentau, masele de români din Banat, cu voința întregii națiuni, contribuind astfel la încununarea aspirațiilor de veacuri ale poporului român, prin strădania și lupta tuturor fiilor săi.

²⁵ Dr. Ioan Munteanu, o.c., p. 139, 143, 153, 155, 156, 168, 176, 177.

²⁶ Idem, o.c., p. 176.

²⁷ Idem, o.c., p. 167.

²⁸ Idem, o.c., pp. 171, 173, 141, 148, 176, 164.

* Cotele documentelor menționate în notele 1, 2, 3, 6, 7 sunt cele din anul 1988. Aceste documente se găsesc în prezent în Arhivele Episcopiei Caransebeșului, episcopie reactivată în 1994.

SINOADELE EPARHIEI CARANSEBEȘULUI

Pr: lect: VICTOR CHERCIU

O dată cu formularea și adoptarea de către Congresul Național Bisericesc de la Sibiu din anul 1868 a Statutului Organic, sancționat și de autoritatea imperială a Curții din Viena la 28 mai 1869, Biserica Ortodoxă din Transilvania și Banat intră în spiritul modernismului european în faza constituționalismului bisericesc care deschide calea unei impetuoase deveniri istorice. Episcopia Caransebeșului sufragana Mitropoliei Transilvaniei s-a conformat întru totul acestei direcții juridico-canonice fixate de dispozițiile legislației bisericești, făcând începutul cu constituirea în data de 9 iulie 1870 a Consistoriului eparhial pe baze legale, care în regim de necesitate a funcționat din septembrie 1865 doar cu caracter provizoriu. Deși și-a desfășurat activitatea în condiții atât de precare, Consistoriul diecezan provizoriu s-a achitat cu dignitate de toate îndatoririle ce le avea față de episcopie, suplinind și absența altor organe colegiale de conducere bisericească. Ca oficiu diecezan permanent, el se ocupa de „regularea” treburilor și afacerilor bisericești, școlare și fundamentale, extinzându-și aria competenței și asupra rezolvării unor probleme administrative și de altă natură, ale celor 10 protopopiate și desigur ale parohiilor arondate, e drept însă doar ca a II-a instanță. Din anul 1870 își intră în „atribuțiile” bisericești și Sinodul eparhial care era organul de conducere bisericească îndreptățit a fi expresia organică a voinței diecezei.

Statutul Organic ne deslușește și explicitează „fiziologia” organelor de conducere bisericească ce funcționează în Biserica Ortodoxă din Transilvania și Banat. Deocamdată ne interesează în mod special datele cu privire la statutul și modul de funcționare al Sinodului eparhial, așa încât fiind definit ca reprezentanța sau adunarea reprezentanților clerului și poporul drept credincios din întreaga eparhie, acea corporațiune legiuitoare și de control a eparhiei, se situează în poziția cea mai înaltă a autorității bisericești. În afară de episcopul sau arhiepiscopul diecezan, Sinodul eparhial se compune dintr-un număr de 60 de membri, dintre care 20 sunt preoți, iar 40 mireni. Specificăm că în episcopia Caransebeșului în numărul celor 40 de mireni, confiniul militar alege 10 deputați. Dacă scaunul episcopal este vacant, locul este suplinat de vicar sau în lipsa acestuia de cel mai în vârstă asesor ordinar din senatul bisericesc. Deputații sinodali clerici sunt aleși de cler iar deputații sinodali mireni sunt aleși de mireni. Dreptul de vot se poate exercita numai dacă o anumită persoană era trecută în lista sinodului parohial. Potrivit hotărârii congresuale nr. 105 din 1878, nimeni nu poate să fie în același timp membru sinodal în mai multe eparhii din rațiuni obiective. Durata de timp a alegerii membrilor sinodului eparhial este de trei ani, având dreptul ca după expirarea timpului unei „legislaturi” sinodale să poată fi realeși. Paragraful 89 din Statutul Organic stipulează că Sinodul eparhial se ține regulat odată în an la Duminica Tomii, iar dacă unele urgențe de interes bisericesc reclamă întrunirea

sinodului, atunci se convoacă membrii sinodali în sesiune extraordinară. Convocarea Sinodului se face de către episcopul eparhial, iar în caz de vacanță, prin Consistoriul diecezan. Pentru ca acțiunea electorală să se desfășoare organizat, fiecare dieceză se împarte în 20 de cercuri electorale „proportionate”. În fiecare cerc se aleg 3 deputați, un preot și doi mireni. Consistoriul diecezan desemnează pentru fiecare cerc electoral câte doi comisari consistoriali pentru preoți unul din cler iar pentru mireni unul laic. Atunci când s-a fixat ziua electorală, preoții se adună la locul anunțat și sub președinția comisarului consistorial, alegând doi bărbați de încredere și un notar, purced la alegere prin vot public sau la cererea unei „terțialități” a electorilor, prin vot secret. Cel ce a întrunit majoritatea voturilor, se proclamă de deputat, fiind „întărit” cu un credențional subscris de comisar, bărbații de încredere și notar, iar actul alegerii este consemnat în protocol care este contrasemnat de cei trei amintiți și este expediat Consistoriului diecezan. În vederea alegerii deputaților mireni, comunele bisericesti se adună în sinoade parohiale. Alegătorii denumesc un președinte, doi bărbați de încredere și un notar. Fiecare alegător votează pentru doi deputați deodată, votarea fiind publică sau la cererea a 20 de electori poate fi și secretă. La încheierea scrutinului se întocmește protocolul în care sunt înscrise numărul voturilor, se sigilează în prezența alegătorilor și în cele din urmă ajungea la comisarul consistorial. Toți bărbații de încredere ai sinoadelor electorale dintr-un cerc electoral, se adună la un loc desemnat, fiecare având cu sine protocolul sigilat. Aici, sub președinția comisarului consistorial, toți laolaltă se constituie într-un colegiu de scrutin, alegându-și un notar pentru întocmirea unui protocol general. În prezența tuturor se desfac prin comisarul consistorial protocolele colegiilor electorale și se citește cu voce tare, numărându-se voturile și înscriindu-se în protocol. Acei doi bărbați care au însumat cele mai multe voturi se proclamă deputați și li se eliberează credențional. Protocolul colegiului de scrutinare și credenționalele se subscriu prin comisarul consistorial și prin toți ceilalți membri. Comisarul consistorial are îndatorirea ca protocolul să fie remis Consistoriului eparhial. Organizarea alegerilor deputaților sinodali ține în exclusivitate de competența Consistoriului eparhial. Alegerile trebuie să aibă loc cu șase săptămâni înainte de Duminica Tomii, așa încât sinodul să se poată întruni la data stabilită. Pentru a preîntâmpina unele posibile disfuncțiuni din cauza unor formulări ambigue ale unor paragrafe din Statutul Organic, Congresul Național Bisericesc a emis ulterior în scop auxiliari unele normative formale care să explicitizeze unele pasaje de lege. Eventualele contestări asupra modului de desfășurare a alegerilor pot fi aduse în scris la cunoștința Consistoriului eparhial în termen de 15 zile de la ziua scrutinului. Dacă Consistoriul va considera că s-au comis nereguli în actul alegerilor va dispune săvârșirea unei investigații, ca în timp util să se reorganizeze alegerile. În situațiile când un deputat în decursul perioadei mandatului său ar fi murit sau și-ar fi dat demisia, imediat să se organizeze alegere din nou în cercul electoral respectiv. Textul de lege prevede și face referire mai ales la calitățile morale ale candidaților de deputați, însă în subsidiar aceștia trebuia să aibă solide cunoștințe de legislație și mai ales un acut simț al afacerilor bisericești, ținând seama că în Sinodul eparhial se dezbate problemele vitale ale eparhiei. Constituția bisericească prevede ca în ziua deschiderii Sinodului eparhial să se săvârșească Sfânta Liturghie cu invocarea Sfântului Duh. La timpul și locul stabilit pentru desfășurarea lucrărilor sinodului, episcopul vine însoțit de delegația formată ad-hoc, deschizând ședința printr-o cuvântare solemnă. Urmează după acest moment festiv verificarea credenționalelor membrilor sinodali și alegerea notarilor

ordinari, după care sinodul se consideră constituit. Tipul acesta de verificare se face numai la prima întrunire a sinodului, iar în următorii doi ani se face doar prezența nominală. Procedural, după alegerea notarilor și a comisiilor pe senate sau secțiuni de lucru, sinodul își statornicește un regulament pentru afacerile interne. Problemele și afacerile bisericești care fac obiectul rezolvării competente ale Sinodului eparhial sunt următoarele:

- îndatorirea sacră de a milita pentru susținerea libertății religioase și autonomiei bisericești,
- alegerea episcopului diecezan,
- adoptarea unor statute, regulamente și alte acte normative privind manipularea și administrarea averii mișcătoare și nemișcătoare a eparhiei,
- luarea de decizii și hotărâri în afacerile de cumpărare sau vânzare de realități sau valori mai însemnate, care ar îmbunătăți starea materială a episcopiei,
- îngrijirea pentru emanciparea culturală a poporului din cuprinsul eparhiei prin înființarea și susținerea instituțiilor de învățământ,
- emiterea de dispoziții generale care să întărească simțul moral și disciplinar al poporenilor din dieceză,
- conferirea de stipendii tinerilor care se pregătesc pentru intrarea în tagma preoțească sau în învățământ,
- inițierea unor colecte în eparhie pentru materializarea unor proiecte de interes major diecezan,
- stabilirea bugetului anual al eparhiei și votarea lui¹.

Cunoscând domeniile de competență ale Sinodului și Consistoriului eparhial, ne dăm seama că activitatea lor este una convergentă chiar dacă principal ierarhic sunt diferite. Consistoriul eparhial fiind organul permanent de conducere diecezană își prezervă soluționarea operativă a tuturor afacerilor bisericești de orice natură care nu depășesc limita de competență a sa. Ca instanță deliberativă a eparhiei, Sinodul își exercită plenar funcția conducătoare în sesiuni ordinare sau extraordinare într-un plan strategic însă, care ia în considerare potențele de dezvoltare a diecezei pe o perioadă de timp îndelungată. Deci activitatea celor două corporațiuni bisericești se circumscrie unui raport de complementaritate stabil. Cel dintâi Sinod eparhial al episcopiei Caransebeșului și-a început activitatea în ziua de 20 aprilie/2 mai 1870 în biserica catedrală din oraș ce are hramul Sfântului Mare Mucenic Gheorghe². Invitat să prezideze sinodul episcopul Ioan Popasu a rostit un cuvânt memorabil în care a punctat principalele etape devenirii firești a instituției bisericești și mai ales pomenirea anului 1865 când s-a reactivat episcopia, dar în condiții materiale, sociale și spirituale atât de precare. Deputaților sinodali li se atrage atenția asupra responsabilităților majore ce le au în privința propășirii sociale, culturale, școlare și economice a diecezei și poporului dreptcredincios ce o compune și în ultima instanță progresul întregii societăți românești³. Deputatul Constantin Rădulescu propune ca Sinodul eparhial să se împartă în trei secțiuni:

¹ Ioan A. de Preda, *Constituția bisericii greco-ortodoxe din Ungaria și Transilvania sau Statutul Organic comentat și cu concluzile și normele referitoare întregit*, Tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1914, p. 167–182.

² *Protocolul ședințelor celui d'anteu Sinodu eparhialu alu Diecesei Romane, dreptumaritorie din Caransebeș*, Tipografia lui Em. Bartalits, Pesta, 1870.

³ *Ibidem*, pp. 2–8. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

- I – din mirenii de la cercul electoral I până inclusiv cercul electoral X.
- II – din mirenii de la cercul electoral II până inclusiv cercul electoral XX.
- III – din deputații clerului.

Deputații sinodali din secțiunea I vor verifica pe deputații sinodali din secțiunea II, iar deputații din secțiunea III vor verifica pe deputații sinodali mireni din secțiunea I. Propunerea se acceptă de plenul sinodului și în consecință se procedează la verificarea actelor plenipotențiare și protocoalelor de scrutin⁴. Dată fiind însemnătatea acestui întâi sinod eparhial, considerăm extrem de util să cunoaștem componența sa. Astfel, deputații sinodali clerici au fost⁵:

I cercul electoral Prisaca – Ioan Ștefanovici, paroh; II cercul electoral Lugoj – Mihai Pocreanu, adm. par.; III cercul electoral Zorlențu Mare – Gheorghe Peșteanu, prot.; IV cercul electoral Făget – Atanasie Ioanovici, prot.; V cercul electoral Coșava – Nic. Popovici, adm. par.; VI cercul electoral Buziaș – Teodosiu Miescu, paroh; VII cercul electoral Jebel – Alex. Ioanovici, prot.; VIII cercul electoral Ghilad – Ioan Șeimanu, prot.; IX cercul electoral Fizeș – Ioan Popovici, prot.; X cercul electoral Retișor – Alex. Popovici, paroh; XI cercul electoral Jam – Iosif Popovici, prot.; XII cercul electoral Răcășdia – Ioan Plavlovici, paroh; XIII cercul electoral Oravița – Iacob Popovici, prot.; XIV cercul electoral Bocșa – Alesie Popescu, paroh; XV cercul electoral Reșița – George Pocreanu, paroh; XVI cercul electoral Caransebeș – Nic. Andreevici, prot.; XVII cercul electoral Teregova – George Andreevici, paroh; XVIII cercul electoral Mehadia – D-trie Iacobescu, prot.; XIX cercul electoral Bozovici – Ilie Câmpeanu, paroh; XX cercul electoral Petroveselo – Simeon Dimitrievici, prot.

Deputații sinodali mireni aleși în cele 20 de cercuri electorale ale diecezei au fost oameni de cinstă și probitate morală. Din înșiruirea numelor lor ne vom da seama desigur de starea materială și socială, și nu în cele din urmă și de înzestrarea intelectuală, unii fiind personalități cunoscute ale lumii culturale și politice⁶:

I. cercul electoral Prisaca – Anton Mocioni proprietar; Iulian Ianculescu percepător comitatens;

II. cercul electoral Lugoj – Alex. Mocioni proprietar, Constantin Rădulescu avocat;

III. cercul electoral Zorlențu Mare – Simeon Stoianovici proprietar, Ioan Petrovici jurat comitatens;

IV. cercul electoral Făget – Ștefan Antonescu protojude, Victor Mocioni proprietar;

V. cercul electoral Coșava – Vicențiu Babeș dep. dietal, Ioan Bartolomei secretar episcopesc;

VI. cercul electoral Buziaș – Iosif Miescu doctor în medicină;

VII. cercul electoral Jebel – Vicențiu Pop avocat, Ioan Demetriu notar comunal;

VIII. cercul electoral Ghilad – Simeon Popovici septemvir în pensie;

IX. cercul electoral Fizeș – Dr. Atanasie Marienescu asesor comitatens;

XI. cercul electoral Jam – Petru Vuia jude cercual;

XIII. cercul electoral Oravița – Dr. Dimitrie Hațeganu avocat, Timotei Miclea jurat comitatens;

XIV. cercul electoral Bocșa – George Ioanovici secretar de stat, Andrei Stolojan protojude;

⁴ *Ibidem*, pp. 9–10. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

⁵ *Ibidem*, pp. 10–12. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

⁶ *Ibidem*, pp. 12–13. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

XV. cercul electoral Reșița - Simeon Manguica avocat, Titu Hațiegan avocat;

XVI. cercul electoral Caransebeș – Iosif Seracin maior c.r., Ioan Brancovici negustor;

XVIII. cercul electoral Mehadia – George Trapsia căpitan c.r., Nicolae Vasilievici negustor;

XIX. cercul electoral Bozovici – Petru Sabailă căpitan c.r. pensionat, Păun Jovescu segent de adm.;

XX. cercul electoral Petroveselo – Ioan Balnoșianu sublocotenent c.r. pensionat.

Din cauză că unii deputați aleși în unele cercuri electorale au „resemnat” se aprobă de către sinod a se organiza noi alegeri. Oricum, constatându-se îndeplinite condițiile legale și formale, sinodul își începe lucrările prin supunerea la vot a alegerii de notari ordinari definitivi din care 2 clerici și 4 mireni. În urma consultării membrilor sinodali sunt nominalizați în aceste funcții: Mihai Pocreanu și Nicolae Popovici clerici și Ioan Bartolomei, Păun Jovescu, dr. Atanasie Marienescu și Timotei Miclea mireni⁷. Pentru fiecare ședință sinodală, prezidiul desemnează un notar al ei și doi notari pentru consemnarea cuvântărilor. Trebuie să spunem că din rațiuni strict organizatorice și de eficiență lucrativă, membrii sinodului cad de acord ca acest organism să se împartă în comisii de lucru, și anume: comisia verificatoare, comisia financiară, comisia petițională și comisia pentru întocmirea regulamentului definitiv al afacerilor interne ale sinodului. Fiecare comisie în parte are atât clerici cât și mireni⁸. Este demn de amintit că pe masa prezidiului sinodal sunt puse și cauze „minore” din parohiile diecezei, care însă nu sunt soluționate și rezolvate de corpul sinodului ci după cum este firesc ele sunt „returnate” comisiilor speciale iar acestea în majoritatea cazurilor le derivă spre „pertractare” Consistoriului diecezan. Președintele arhieru aduce la cunoștința sinodului probleme foarte importante ce interesează eparhia Caransebeșului și anume: actele referitoare la predarea fondului instruct vechi al episcopiei Caransebeșului de către episcopia Vârșetului; conspectul document despre banii adunați în eparhie pentru cumpărarea ornadelor arhieresti; raportul casierului eforiei eparhiale Ioan Peția despre starea fondului clerical format din venitele tasului și starea fondului compus din taxele examenului preoțesc; măsurile luate pentru transferarea Institutului Teologic Român de la Vârșet la Caransebeș, precum și răspunsul în această cauză a patriarhului sârb nr.216 din 22 septembrie 1865; rezultatul negocierii cu Înaltul erariu militar pentru cumpărarea edificiului de brigadă din localitate, deoarece episcopia nu are oficiu, fapt pentru care a trimis Ministerului Imperial c.r. de Război un rescript pentru aprobarea vânzării acestei realități cu toate dependențele la prețul de 16.000 fl., sumă ce va fi achitată în 8 rate anual de câte 2.000 fl.; proiectul de împărțire a diecesei în 20 de cercuri electorale⁹. Un caz deosebit de grav pentru învățământul românesc din dieceșă prezentat în continuare de episcopul Popasu este amestecul sau ingerința Societății c.r. privilegiată de căi ferate asupra a zece școli comunale montane care sunt revendicate ca fiind patronate de această instituție¹⁰. Prin nota oficială nr.48862/5336H din 3 octombrie 1869 aduce la cunoștința

⁷ *Ibidem*, pp. 14–15. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

⁸ *Ibidem*, pp. 16–17. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

⁹ *Ibidem*, pp. 18–20. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

Consistoriului eparhial că numai autoritatea acestei Societăți este în drept să numească învățători în amintitele școli comunale montane și că în spiritul legii de instrucție publică din anul 1868 va institui comisii școlare, și în consecință acest organ bisericesc să îndrume preoțimea din zona montană a lua parte la acțiunile acestor comisii. La rândul său, Consistoriul diecezan s-a văzut constrâns a răspunde printr-un protest energetic materializat în actul nr. 222 din 4 noiembrie 1869, societății de căi ferate care a emis niște pretenții și dispoziții ce nu concordă cu realitatea ci sunt arbitrar, unilaterale și contradictorii legii din 1868 ce face referire la învățământ¹¹. Asemenea, episcopul Popasu semnalează sinodului o îngrădire a autonomiei bisericești din partea autorității de stat în granița militară bănățeană, fapt ce generează stări de tensiune în multe comune militare. În aceeași ședință sinod, arhiepiscopul președinte informează plenul sinodului că în urma unei solicitări la Înalțul Minister ung. reg. de Cult și Instrucțiune Publică, episcopia a primit în ziua de 14 aprilie a.c. suma de 3.000 fl. pentru ajutorarea preoților săraci; 1.800 fl. pentru amortizarea cheltuielilor consistoriale; comunelor bisericești Peștera, Jdioara, Făget, Vermeș, Buziaș, Doman, Sângeorgiu, Berecuța și Mesici câte 300 fl. pentru fiecare, în scopul construirii de biserici, capele și pentru reparațiile lăcașurilor de cult. Comunei bisericești Duleu i s-a alocat suma de 500 fl. pentru construcția școlii, comunei Valea Mare 500 fl. pentru zidirea unei case parohiale, și câte 500 fl. comunelor Comorâște și Peceneșca în aceleași scopuri¹². Membrii sinodali propun să i se transmită Înalțului Minister protocolare mulțumiri pentru aceste binevenite ajutoare financiare, fapt ce a întrunit adeziunea tuturor celor prezenți. Comisia însărcinată cu întocmirea unui text de regulament al afacerilor interne ale sinodului eparhial, prezintă forma definitivă a acestui document în cadrul celei de-a doua ședințe a sinodului din data de 22 aprilie/ 3 mai 1870.

Având importanța cuvenită, redăm în sinteză conținutul său¹³:

– După săvârșirea serviciului divin, membrii sinodului adunați în biserica catedrală cheamă printr-o delegație sinodală pe președintele arhiepiscop pentru a deschide sinodul și a participa la dezbaterile lui.

– Sosit la locul stabilit, președintele ocupă scaunul prezidial și numește 2 preoți și 4 mireni să ocupe locurile în prezidiu ca notari interimari.

– Odată săvârșite aceste operări tehnice, președintele rostește o cuvântare solemnă, după care declară sinodul deschis.

– Urmează verificarea membrilor sinodali odată cu împărțirea deputaților în trei secțiuni verificatoare.

– Consumându-se actul verificării, dacă se constată că numărul membrilor este mai mult de jumătate se procedează la alegerea definitivă a notarilor, 2 clerici și 4 mireni. Dintre notarii aleși se designează un notar general care să redacteze agendele notariale ale sinodului.

– Personalul notarial sub conducerea prezidiului formează biroul sinodului.

– Președintele deschide și suspendă ședințele sinodului, conduce prezidiul, întreține ordinea sinodului, moderează luările de cuvânt ale deputaților, supune la vot hotărârile

¹¹ *Ibidem*, p. 25. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

¹² *Ibidem*, pp. 26–27. Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1870.

¹³ *Ibidem*, pp. 29–41. Ședința II din 22 aprilie/3 mai 1870.

și deciziile sinodale, primește și desface corespondența adresată sinodului și totodată este organul expeditor a scrisorilor sinodului eparhial în afară.

– Notarii au obligația de a deține protocoalele sinodului, poartă grija listelor de votare, consemnează propunerile membrilor sinodali și țin ordinea celor înscrși la cuvânt.

– Membrii sinodului sunt datori a participa la toate ședințele și lucrările acestuia, a îndeplini misiunile încredințate de sinod.

– Pentru optimizarea muncii sinodale se vor alege comisii și comitete permanente sau temporare care vor lucra și după încheierea ședințelor sinodale.

– Ședințele sinodului sunt publice întru atât încât locul respectiv are un spațiu separat numit galeria pentru auditori.

– În cazuri excepționale la propunerea prezidiului sau a cinci membri sinodali se pot ține ședințe confidențiale.

– Obiectivele ce necesită rezolvare vin ca propuneri din partea prezidiului sau ca propuneri de sine stătătoare din partea membrilor sinodali. Propunerile prezidiului se predau de regulă sinodului în formă de adrese scrise, iar propunerile membrilor sinodali se predau prezidiului în scris, punându-se în ordinea de zi dezbaterilor sinodale.

– Ordinea de zi o stabilește președintele prin coînțelegere cu sinodul și o anunță de regulă la sfârșitul ședinței.

– Înainte de a intra în ordinea de zi la ședința următoare, se citește protocolul ședinței precedente care se rectifică dacă este cazul și se autentifică. Apoi se anunță exhibitel sosite la sinod, care după natura conținutului se tratează pe loc sau se ia doar simplu la cunoștință. Urmează interpelările membrilor și răspunsurile prezidiului fără dezbateri și în cele din urmă se trece la ordinea de zi.

– Temele ordinei de zi se iau în dezbateri generală sau specială.

– În cazuri de urgență, formele procedurale se pot minimaliza însă fără ca acest lucru să afecteze soluționarea problemei în fondul ei.

– Dezbaterile asupra cazurilor propuse spre rezolvare se desfășoară în regim de pro și contra. Toate aceste atitudini se vor consemna de către notarii desemnați în acest scop.

– Fiecare vorbitor la una și aceeași chestiune dezbătută nu se poate pronunța decât o singură dată, iar dacă are o moțiune o va așterne în scris și o înmânează prezidiului.

– Bunacuvîință trebuie să caracterizeze fiecare luare de cuvânt a oricărui sinodal, iar întreruperea vorbitorului este strict interzisă.

– Votarea se face prin ridicarea în picioare sau prin șederea pe scaun. La cererea a 12 membri se ordonă votare nominală, iar la cererea a 15 membri se indică votare secretă. În anumite cazuri se poate vota și prin aclamație.

– Protocoalele sinoadelor se întocmesc în limba română, fiecare ședință fiind obiect de protocol.

Regulamentul acesta a fost aprobat de către sinod și a intrat în funcțiune chiar din acea zi când s-a votat constituind baza legală după care se vor derula ședințele acestui organism bisericesc. Din lipsa mijloacelor materiale și financiare, sinodul eparhial nu poate înfăptui alegeri de asesori consistoriali ordinari salarizați pentru senatul strâns bisericesc, dar își rezervă dreptul de a decide aceste alegeri atunci când va

avea mijloacele necesare. În condițiile amintite, Consistoriul eparhial va funcționa cu trei senate: bisericesc, școlar și epitropesc, doar cu asesori onorari care nu vor fi retribuiți în nici un fel, din cauza lipsei de fonduri. Nu de puține ori, episcopul Ioan Popasu a donat bani din prisosul său ca măcar în parte să amortizeze unele deficite financiare, așa cum a fost cel de 4.491 fl. 81 cr. de la fondul instruct nou¹⁴.

Când se iveau situații mai complicate ce depășeau stricta competență a sinodului eparhial, ca de exemplu oportunitatea numirii unui senator confesional școlar în senatul comitatens așa cum cerea Înaltul Minister ung. Reg. de Cult și Instrucțiune Publică, s-a preferat recurgerea la principiul „simfonic” sau al solidarității în acțiune, așteptând și hotărârea sinodului eparhial al episcopiei Aradului¹⁵. Un fapt deosebit de important pentru impunerea constituționalismului în viața practică a diecezei Caransebeșului încă din anul 1870 când Statutul Organic deja intrase în vigoare în cele două provincii românești și bisericești Transilvania și Banat comisia sinodală a urmat voința sinodului și a împărțit comunele bisericești ale eparhiei în 20 de cercuri electorale după cum urmează¹⁶:

I. *Cercul electoral Zăguzeni*: Zăguzeni, Prisaca, Căvăran, Tincova, Peștere, Maciova, Jupa, Ohaba Mâtnic, Zorlențiu Mic, Ruginosu, Valea Boului, Rugi, Ohabița – 17.790 suflete.

II. *Cercul electoral Lugoj*: Lugoj, Sâlha, Hezeriș, Tapia, Armadia, Lugojel, Satu Mic, Herendești, Boldur, Hodoș, Sinersig, Sacoșu Unguresc – 16.634 suflete.

III. *Cercul electoral Zgribești*: Zgribești, Zorlențu Mare, Dezești, Fârliug, Bărbosu, Remetea Pogonici, Scăiuș, Dragomirești, Sălbăgel, Oloșag, Honorici, Găvojdia, Jena, Sacul, Jdioara, Crivina, Criciova, Cireșu, Măgura, Visag – 15.512 suflete.

IV. *Cercul electoral Făget*: Făget, Povergina, Bichiș, Băsești, Bujoru, Jupani, Sudriași, Susani, Cliciova, Bucovăț, Surduc, Boținești, Seceni, Sărăzani, Bârna, Jurești, Boțești, Drinova, Pogănești, Fârdea, Hauzești, Gladna Română și Montană, Mâtnicu – Dracșinești – 12.481 suflete.

V. *Cercul electoral Coșava*: Coșava, Nemeșești, Temerești, Sintești, Margina, Zorani, Coștei, Bătești, Jupânești, Belozești, Zolt, Brazova, Curtea, Românești, Goizești, Tomești, Luncani, Forasești, Petroasa, Crivina, Poieni, Homoșdia, Coșevița – 12.194 suflete.

VI. *Cercul electoral Buziaș*: Buziaș, Capăt, Racovița, Hitiaș, Sârbova, Chevereșu Mare, Vucova, Silagiu, Dubosu, Cadăru, Sipetu, Iersig, Valeapai, Valea Mare, Duleu, Vermeș – 14.515 suflete.

VII. *Cercul electoral Jebel*: Jebel, Folea, Opațița, Birda, Sculea, Soșdea, Cerna, Berini, Blajova, Sacoșu Turcesc, Stamora Română, Icloda, Unip, Uliuc, Dracșina – 14.403 suflete.

VIII. *Cercul electoral Ghilad*: Ghilad, Banloc, Cebza, Giulvăz, Sighet, Macedonia, Obad, Omar, Partoș, Petroman, Toager, Voiteg – 14.569 suflete.

IX. *Cercul electoral Fizeș*: Fizeș, Ramna, Jidovini, Ferendia, Gherteniș, Gherman, Percosova, Clopodia, Gătaia, Șemlacu Mare – 9.997 suflete.

¹⁴ *Ibidem*, p. 67. Ședința I din 23 aprilie/5 mai 1870.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 70–71. Ședința IV din 23 aprilie/5 mai 1870.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 87–93. Anexă la *Protocolul sinodului întâi eparhial din 1870*.

X. *Cercul electoral Retișor*: Retișor, Sredișteea Mică, Mesici, Solciția, St. Janeșiu, Voivodinți, Coștei, Marcovăț. 10.358 suflete

XI. *Cercul electoral Jamu*: Jamu, Ciorda, Vrani, Jertof, Vrăniut, Petrila, Ciuchici, Nicolinți, Rusova Nouă, Berliște, Mircovăț, Răcășdia, Rusova Veche. 19.053 suflet

XII. *Cercul electoral Sasca Montană*: Sasca Montană, Sasca Română, Macoviște, Ciclova Montană, Ciclova Română, Hadia, Socolari, Potoc, Slatina, Bogodinți, Padina Matei, Cărbunari, Bosneac – 19.084 suflete.

XIII. *Cercul electoral Oravița Montană*: Oravița Montană, Oravița Română, Broșteni, Greovăț, Mercina, Vărădia, Cacova, Răchitova, Ticvanu Mic, Agadici, Maidan – 16.308 suflete.

XIV. *Cercul electoral Bocșa Română*: Bocșa Română, Vasiova, Bocșa Montană, Biniș, Doclin, Surduc, Forotic, Comorăște, Calina, Dognecea, Ocna de Fier – 13.395 suflete

XV. *Cercul electoral Reșița Montană*: Reșița Montană, Moniom, Reșița Română, Călnic, Țerova, Doman, Cuptoare, Văliug, Gârliște, Gornea, Jurjova, Ciudanovița, Jitini, Cârnecea, Secașiu – 13.319 suflete

XVI. *Cercul electoral Caransebeș*: Caransebeș, Iaz, Varu, Ciuta, Obreja, Glimboca, Ohaba, Cireșia, Savoi, Ferdinandsberg, Cracima, Malu, Mărul, Voislova, Valea Mare, Marga, Rusberg, Ruschița, Losna, Zervești, Dalci, Cicleni, Ruieni, Turnu, Borlova, Zlagna, Vărciorova, Bolvașnița, Cârpa, Buchini, Poiana Prisianu – 20.465 suflete

XVII. *Cercul electoral Teregova*: Teregova, Petroșnița, Bucosnița, Goleț, Vălișoara, Ilova, Sadova, Slatina, Armeniș, Fenesiu, Rusca, Luncavița, Verendin-Domașnea, Canicea, Cornea, Cuptoare, Crușovăț – 19.592 suflete

XVIII. *Cercul electoral Mehadia*: Mehadia, Tisiovița, Plaviscevița, Dubova, Ogradena, Ieșelnița, Orșova, Jupaneu, Tufari, Coramnic, Topleț, Berza, Peceneșca, Valeabolvășnița, Plugova, Globurău, Bogăltin, Cornereva, Iablanita, Petnic, Globu Craiova, Mehadica, Lăpușnicel, Pervova – 22.265 suflete

XIX. *Cercul electoral Bozovici*: Bozovici, Prigor, Borlovenii Vechi, Patașiu, Rudăria, Prilipețu, Bania, Gărbovăț, Lăpușnic, Moceriș, Șopotul Nou, Șopotul Vechi, Dalboșeț – 22.444 suflete.

XX. *Cercul electoral Petroveselo*: Petroveselo, Glogon, Ofcea, Uzdin, Seleuși, St. Mihai, Nicolinți, Iabuca, Biserica Albă, Straja, Berzasca, Grebenaț, Coronini, Sichevița, Gornea-Liubcova – 27.597 suflete

Împărțirea teritorială a eparhiei în 20 de cercuri electorale după criterii bine determinate a facilitat procesul de democratizare al Bisericii după principiile largitei participativități la viața internă a acestei instituții care a avut de-a lungul secolelor un impact istorico-social-cultural deosebit asupra societății românești în general. Chiar la ședința întâi din 5/17 aprilie 1871 a sinodului eparhial, episcopul Ioan Popasu în infatigabila sa luptă pentru propășirea națională a românilor în cuvântarea solemnă a făcut referire la îndatorirea clerului ortodox de a contribui la „înaintarea și înflorirea poporului în cultura morală și religioasă”¹⁷ mai ales prin învățarea cuvântului lui Dumnezeu în limba maternă și studiul religiei de către tineri. Din cuvântările sinodale ale episcopului caransebeșean transpare cu claritate viziunea organicistă asupra

¹⁷ *Protocolul ședințelor sinodului eparhial al diecesei române greco-orientale de Caransebeș*, Tipografia lui Em. Bartalits, Pesta, 1871, p. 3. Ședința I din 5/17 aprilie 1871.

Bisericii, de unde decurge necesitatea statuării sinodalității ca unică cale de conducere bisericească. Edificarea bisericii prin „metodologia” sinodalității nu este un scop în sine, ci mijlocul prin care Biserica poate deveni modelul sau exemplaritatea agregării sociale într-un corpus național. Sinodalitatea ca formă organică de guvernare bisericească exclude posibilitatea conducerii arbitrare și „imanentiste”, deschizând larg calea autodeterminării istorice și transistorice. Sinodul eparhial era permanent preocupat de conservarea unei uniformități procedural-legislative pentru a nu se bloca niciodată sistemul operativ al soluționării optime a cauzelor de rezolvat. Întrucât am văzut că episcopia era atât de lipsită de mijloacele materiale și mai ales financiare s-a recurs la un fel de „voluntariat” al unor oameni cu adevărat devotați Bisericii. Sinodul a decis ca puținii membri ordinari salariați ai Consistoriului diecezan să nu mai ocupe nici un alt oficiu bisericesc sau public incompatibil cu funcția în care figurează; iar asesorilor onorari să li se plătească cheltuielile de călătorie și o diurnă de 3 fl.v.a./zi. Consistoriul diecezan va fi alcătuit din 63 de membri, care se împart în trei, respectiv câte 21 membri în fiecare senat.

Din cauzele amintite însă, el va funcționa numai cu 2/3 din numărul membrilor, adică 40 de membri, 22 clerici și 18 mireni. Specificăm că din acest număr de membri consistoriali, doar 3 ordinari sunt salariați iar restul de 37 sunt onorari. Salariile anuale ale personalului consistorial s-au stabilit astfel¹⁸:

- pentru asesorii ordinari câte 1.200 fl.;
- pentru secretar 800 fl.;
- pentru fiscal 300 fl.;
- pentru arhivar, protocolist, expeditor 400 fl.

Această sumă anuală de 2.700 fl.v.a. necesară funcționării Consistoriului diecezan era luată din fondurile eparhiei, iar atunci când nu puteau acoperi aceste cheltuieli se recurgea la practica împrumuturilor, care erau garantate de averea deputatului sinodal Antoniu Mocioni.

Pentru a suplini lipsa de învățători de la școlile confesionale ale diecezei, sinodul eparhial hotărăște că teologii absoluți pot să ocupe în mod provizoriu posturile vacante de învățători, însă numai după susținerea examenului prevăzut de lege. În ciuda tuturor formulelor de funcțiune a corporațiilor bisericești, trebuie să subliniem că episcopul Popasu a avut un acut simț al realității, orientându-se în activitatea sa după concretul necesităților umanului. Deși în 1870 s-au efectuat alegeri consistoriale în strictă conformitate cu Statutul Organic, dar date fiind posibilitățile reduse de finanțare a unor activități de interes bisericesc, era de la sine înțeles că timpul consumat și responsabilitatea asesorilor consistoriali trebuia cumva răsplătită, chiar dacă modest. Astfel în vara anului 1871 sinodul eparhial săvârșește din nou alegeri ale asesorilor consistoriali pentru cele trei senate și totodată întocmește un calcul preliminar cu cheltuielile consistorialilor salariați, care a fost parte componentă a bugetului eparhial pe 1871/1872. Considerând importante aceste „spese”, cu personalul sau permanenta consistoriului eparhial, redăm aceste valori pecuniare¹⁹:

- salariul referentului senatului bisericesc 1 .100 fl.
- salariul referentului senatului școlar 1 .100 fl.

¹⁸ *Ibidem*, p. 43. Ședința IV din 8/20 aprilie 1871.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 67–69. Ședința IV din 8/20 aprilie 1871.

- salariul referentului senatului episcopesc 1.100 fl.
- salariul secretarului 800 fl.
- salariul fiscului consistorial 300 fl.
- salariul arhivarului, protocolistului și expeditorului 400 fl.
- trebuințele curente ale cancelariei 300 fl.
- diurne și spese de călătorie 600 fl.+ 350 fl.
- majorarea lefurilor profesorilor clericali 402 fl.

Totalul cheltuielilor se ridică la suma de 6.452 fl. Plenul sinodal a aprobat includerea acestei sume în buget, deși nu exista nici un fond care să acopere aceste cheltuieli, rămânând ca în viitor să se descopere surse de venituri pentru amortizare. Este adevărat că episcopia avea mai multe fonduri diecezane, însă acestea nu aveau capacitate financiară compensatorie fiind lipsite de substanță valutară, știut fiind faptul că încă nu s-a finalizat procesul „complanării” cauzelor comune cu sârbii. Pentru a urgenta această dificilă și complicată operație de departajare de patriarhia Carlovițului, în vara lui 1871 a fost convocat sinodul eparhial în sesiune extraordinară, ocazie cu care la propunerea episcopului Popasu s-a ales o comisie compusă din 6 membri: George Peșteanu, Iacob Popovici, Iuliu Ianculescu, Nicolae Iovanovici, Iosif Seracin și Titu Hațeg, care să examineze afacerile delegaționale, adică cele ce au rezultat în urma „negocierilor” cu sârbii²⁰. Partea sârbă a oferit suma „aversională” de 300.000 fl.v.a. pentru fondul inalienabil și clerical școlar celor două episcopii românești, care este primită de partea română cu condiția ca obligațiile private ce vor fi predate românilor să fie garantate cu ipotecă pupilară. Pentru mijlocirea cedării și primirii acestor fonduri se delegă din partea sinodului eparhial caransebeșan, deputatul George Ioanovici și Alexandru Mocioni ca supleant.

Aceste fonduri se vor administra provizoriu până când cele două sinoade eparhiale vor decide să le împartă între dieceze. Până atunci, banii se vor depune la cassa „parsimonială” din Arad sau Timișoara, iar documentele de valoare se vor păstra în cassa de fier a eparhiei Aradului, ale cărei chei se vor afla la episcopul Procopie Ivașcoviici, la casierul episcopiei și la Iulian Ianculescu din Lugoj²¹. Fiecare eparhie va putea împrumuta din aceste fonduri comune sumele necesare administrației, care se vor înregistra separat în preliminarile anuale și se scad în momentul împărțirii definitive. În ceea ce privește problemele juridice legate de cedarea mănăstirilor românești sau alte aspecte ale despărțirii ierarhice ale comunelor bisericești mixte, sinodul eparhial pledează pentru soluționarea amicală. Înalțul Minister ung. reg. de Cult și Instrucțiune Publică prin rescriptul nr. 21.586 din 5 septembrie 1871 a „virat” comisiei române pentru despărțirea ierarhică suma de 13.233 fl. 72 cr.v.a. care să fie folosită mai ales pentru „desdăunarea” sârbilor de către români, acolo unde este cazul²². Sinodul eparhial a solicitat de mai multe ori în mod expres ajutorul financiar al acestui minister, ca de exemplu acoperirea sau solvirea deficitului bugetar de 10.835 fl. 38 cr.v.a. din anul financiar 1872/1873²³. Aceste sume erau disponibilizate de

²⁰ *Protocollele sinodale eparchiale ale diecesei dreptcredințioase resaritene romane a Caransebeșului*, Tipografia arhidieceșana, Sibiu, 1873. Ședința din 29 iulie/10 august 1871, p. 8.

²¹ *Ibidem*, p. 12. Ședința II din 30 iunie/11 august 1871.

²² *Ibidem*, p. 30. Ședința I din 24 aprilie/5 mai 1872.

²³ *Ibidem*, pp. 46–47. Ședința II din 25 aprilie/6 mai 1872.

către minister episcopiei Caransebeșului atunci când dieta ungară aproba. O dată cu trecerea timpului, sinodul eparhial își dinamizează activitatea și deprinde o ridicată abilitate administrativă, însușindu-și formule de regulament intern ce-i sporesc eficacitatea practică.

În ședința IV din 18/30 aprilie 1873, sinodul consideră că este necesar să se instituie cinci comisii, anume: verificatorie, a afacerilor bisericești, petițională, financiară și școlară care au menirea de a optimiza lucrarea sinodalilor²⁴. Cantitativ, aria administrativă a diecezei crește anual, așa încât în anul 1874, episcopia are 12 fonduri: instruct, teologic, preotesc, școlar, preparandial, al deputaților sinodali, al deputaților congresuali, de depozite, general, diecezan, de speșe, al casei parohiale din Băile Herculane, a baronului Scudier²⁵. La o asemenea extensiune administrativă era justificată schema „sectorializantă” amintită. Așa după cum am văzut, fondurile proprii ale diecezei erau valoric ne semnificative, singura putere „economică” a ei fiind totuși fondurile comune bisericești și școlare, fapt pentru care interesul sinodului era prioritar direcționat spre corecta lor administrare. În acest sens, sinodul eparhial a elaborat un regulament, care conferă dreptul exclusiv de administrare Direcțiunii fondurilor bisericești și școlare comune diecezelor române gr. Orientale de Arad și Caransebeș, cu sediul în Timișoara²⁶. Acest organ administrativ funcționează cu două compartimente: direcțiunea de administrare a fondurilor și direcțiunea manipuloare de casă. Prima secțiune va avea un președinte, 6 membri direcționali și un juristconsult, aleși pe o perioadă de 3 ani, exercitându-și competența în ședințe plenare una la 2 luni și în ședințe ordinare una pe lună. Ea va aproba împrumuturi, va dispune încasări de capital și „interese”, precum și întocmirea rapoartelor anuale către ambele sinoade eparhiale în ședințele plenare iar în ședințele ordinare va efectua „scontrarea” cassei. Toate ședințele se vor înscrie într-un protocol. Președintele va fi retribuit cu 600 fl.v.a. pe an, la care se adaugă pentru ținerea actelor la zi un pașal de 300 fl. pe an, iar membrii vor primi câte 5 fl. pe zi și cheltuielile de călătorie. Operațiunile cassei vor fi executate de un perceptor și un „scriitor” cassal care vor depune și o cauciune ce va acoperi eventualele deficite. Primul va primi un salariu de 1.200 fl.v.a. pe an, iar al doilea va fi retribuit cu 800 fl.v.a. pe an. Munca prestată de juristconsult va fi retribuită cu 300 fl.v.a. pe an. Regulamentul mai prevede dreptul de angajare a unui servitor pentru serviciul cancelarial, care poate fi plătit cu suma de 300 fl.v.a. pe an. Toți angajații vor depune jurământ la intrarea în oficiu în fața arhiereului a cărui dieceză a ales președintele. Dreptul de control asupra Direcțiunii îl au cei doi episcopi diecezani sau delegații lor. Actul normativ stipulează și limitele împrumuturilor din aceste fonduri comune: cel mai mic împrumut este de 100 fl.v.a. iar cel mai mare 10.000 fl.v.a.²⁷. Cererile de împrumut trebuie să aibă următoarele anexe: extras de carte funciară a averii ipotocate; estimarea valorii de către antistia comunală sau de către scaunul „județial”; extras din foaia cadastrului de venit și polița de asigurare contra focului. Juristconsultul verifică minuțios cererile de împrumut și numai după

²⁴ *Protocolul sinodului eparhial*, Tipografia arhidiecezană, Sibiu, 1873, p. 15.

²⁵ *Protocolul sinodului eparhial al diecesei Caransebeșului*, Tipografia arhidiecezană, Sibiu, 1874, p. 10. Ședința I din 20/8 aprilie 1874.

²⁶ *Ibidem*, p. 43. Ședința V din 22 aprilie 1874.

²⁷ *Ibidem*, p. 54. Ședința V din 22 aprilie 1874.

avizul său se poate elibera suma solicitată prin împrumut. Acest regulament s-a compus pe baza deciziei sinodului eparhial nr. 24 din 17/29 aprilie 1873, și a fost foarte util pentru administrarea acestor fonduri comune. Nu este lipsit de însemnătate, dacă amintim că sinodul eparhial din Caransebeș a ales ca membri pentru Direcțiunea administrării fondurilor comune pe clericul Atanasie Ioanovici și mirenii Traian Miescu și Ioan Bistreanu. Controalele săvârșite de comisii diecezane speciale au descoperit destul de multe nereguli formale și de fond care însă au fost doar constatative fără a atrage după sine sancțiuni de ordin disciplinar, poate din cauza conjuncturilor neprielnice unei stări de ordine. Chiar și în plan diecezan, starea lucrurilor nu era mai așezată din pricina mulțimii fondurilor proprii care nu permiteau practic o gestionare operativă, fapt pentru care se și propune o „contopire” sau fuzionare a lor sub supravegherea unui controlor²⁸. Preocuparea primă a sinodului eparhial din Caransebeș pentru surmontarea acestor „scurtcircuitări” administrative a fost desigur împărțirea fondurilor comune, însă derularea acestui act necesita perfectarea unei proceduri destul de complicate, așa că până la momentul oportun, organele conducătoare ale episcopiei au fost constrânse să găsească soluții „endogene”. S-a hotărât astfel ca începând cu anul 1876 acoperirea speselor deputaților congresuali și a celor sinodali să le suporte bisericile diecezei, mai precis în acest scop să plătească anual câte 1 1/2 cruceri fiecare suflet credincios²⁹. Atât din cercetarea documentelor cât și din istoria „generală” a provinciei bănățene, reiese cu claritate unidirecționalitatea Bisericii Ortodoxe spre un sincronism istoric cu poporul român care încerca să transpună în „practica” devenirii sale paradigmele constituirii națiunilor europene. Pentru îndeplinirea înaltului ideal de emancipare națională, Biserica și-a rezervat îndatorirea de a contribui în mod specific la acest proiect mai ales printr-o susținută luptă pentru „luminarea” generațiilor tinere prin dezvoltarea unui învățământ confesional. Fiind pavăză în apărarea ființei naționale, Biserica ca instituție se împotriva la orice fel de abuz al autorității politice ce sfida principiile constituționale ale statului. Rescriptul Înaltului Minister reg. ung. de Cult și Instrucțiune Publică nr. 1610 din 14 decembrie 1875 cerea autoritar ca limba folosită de biserică și unitățile sale administrative în actele oficiale cu organele de stat să fie redactate în limba maghiară³⁰. Drept răspuns comisia sinodală abilitată a formula „oficioasă” întâmpinare, invocă articolul 44 din legea 1868 care garantează dreptul de folosință a limbii materne și argumentul logic privitor la statul de drept în care autoritățile sunt „pentru popor” și nu invers³¹. Aflată mereu în avangardă, apărând demnitatea națională a românilor bănățeni, episcopia de Caransebeș nu era „amnezică” nici față de necesitățile interne, ca de exemplu în primăvara anului 1876, când sinodul eparhial decide înființarea unui Institut Pedagogic în orașul de reședință episcopală care să-și înceapă activitatea în toamna anului școlar 1876/1877, cheltuielile fiind suportate de fondul preparandilor diecezan³². Încă din anul înființării acestei școli, mulți tineri români din cuprinsul diecezei au optat pentru urmarea cursurilor de învățători,

²⁸ *Protocolul sinodului eparhial al diecezei dreptcredincioase resăritene romane a Caransebeșului*, Tipografia arhidiecezană, Sibiu 1875, Ședința I din 20 aprilie/2 mai 1875, p. 19.

²⁹ *Ibidem*, p. 51. Ședința III din 25 aprilie/7 mai 1875.

³⁰ *Ibidem*, p. 19. Ședința II din 12 aprilie 1876.

³¹ *Ibidem*, p. 20. Ședința II din 12 aprilie 1876.

³² *Ibidem*, p. 46. Ședința IV din 26 aprilie 1876.

înscrind-se un număr de 28 din care 3 fete. Pentru ridicarea nivelului de învățământ, sinodul eparhial a acordat câte 500 fl.v.a. stipendii pentru Ștefan Velovan și Patriciu Dragalina ca să studieze la Gotha în Germania, ca revenind să predea ca profesori la institut un timp de cel puțin șase ani³³. De aceeași atenție se bucură toate școlile românești, indiferent de gradul de învățământ din partea sinodului eparhial și a episcopului Popasu, care sunt pe teritoriul eparhiei, amintind în acest sens avizarea senatului școlar al Consistoriului diecezan în luarea tuturor măsurilor legale ca tinerii de religie ortodoxă ce frecventează școli ale altor confesiuni, să învețe doctrina ortodoxă prin cateheți și totodată să respecte rânduielile Bisericii Ortodoxe³⁴. Programul de învățământ era strict supravegheat de autoritatea bisericească prin inspecțiile efectuate de protopopi în școli, aceștia fiind în drept să beneficieze din anul 1878 de paușale de călătorie care au fost fixate în funcție de întinderea protoprezbiteratului, anulându-se orice altă taxă de inspecție sau diurnă. Este demn de reținut faptul că Biserica Ortodoxă poseda în ciuda unor imixțiuni ministeriale și guvernamentale o libertate destul de largă în materializarea și obiectivizarea unor proiecte vitale pentru existența sa și în același timp utile societății românești. Pentru a fi mai concludenți precizăm comportamentul atitudinal-instituțional al Înalțului Minister reg. ung. de Cult și Instrucțiune Publică în privința înființării Institutului Pedagogic din Caransebeș ca fiind unul „neutral-receptiv”, adică așa cum rezultă din rescriptul nr. 33.363 din 30 septembrie 1877 în această chestiune a luat doar la cunoștință și a aprobat planul de învățământ³⁵. Învățământul românesc bănățean în a doua jumătate a secolului XIX era într-o situație deplorabilă din cauza unor factori de natură obiectivă dar și de natură subiectivă, fapt ce nu a descurajat conducerea bisericească, ci dimpotrivă a trasat Consistoriului diecezan direcțiile de acțiune, anume emiterea de circulare care să se adreseze preoților, învățătorilor și comitetelor parohiale în vederea achiziționării prin cumpărare a foii pedagogice Școala Română editată la Sibiu de Vasiliu Petri, care suplinește într-o oarecare măsură lipsa de manuale utile dascălilor pentru însușirea unor îndrumări metodice ce ar contribui la fondarea unui învățământ „poporal” bazat pe o instruire rațională³⁶. Anul 1879 are o importanță deosebită pentru istoria bisericească românească și sârbească, deoarece la Carloviț s-a desfășurat Congresul coreligionarilor sârbi la care a participat și o delegație bisericească română condusă de Vicențiu Babeș, ocazie care a prilejuit o înțelegere între cele două părți privitoare la:

- pretențiile sârbilor la o cotă oarecare din partea românilor pentru fondul pensional al unor învățători sârbi și de asemenea, o contribuție la pensia văduvei profesorului Baics de la preparandia sârbească din Zombor;
- chestiunea împărțirii auctei și restanțelor din comunele mixte;
- retrocedarea mănăstirilor românești;

³³ *Protocolul sinodului eparhial al diecesei gr. or. romane a Caransebeșului*, Tipografia lui Carol Traunfellner, Caransebeș 1877, p. 17. Ședința II din 17 aprilie 1877.

³⁴ *Ibidem*, p. 42. Ședința V din 20 aprilie 1877.

³⁵ *Protocolul sinodului eparhial al diecesei gr. or. romane a Caransebeșului*, Tipografia lui Carol Traunfellner, Caransebeș 1878, p. 30. Ședința IV din 7 mai 1878.

³⁶ *Protocolul sinodului eparhial al diecesei gr. or. romane a Caransebeșului*, Tipografia lui Carol Traunfellner, Caransebeș 1879, pp. 42–43. Ședința VIII din 14 aprilie 1879.

– stabilirea unor metode „pașnice“ de despărțire ierarhică, evitând calea proceselor în instanțe de judecată.

Comisia sinodată numită pentru „censurarea“ raportului notarului și referentului delegației române la amintitul congres este satisfăcută de prestația delegațională și dispune Consistoriului diecezan plata cheltuielilor misiunii conducătorului delegației congresuale și a diurnelor pentru 22 de zile petrecute la Sibiu și 12 zile de ședere la Carloviț³⁷. În mod deosebit a fost apreciat zelul cu care au pledat delegații români în cauzele Bisericii române. Multiplele probleme bisericești ce-și aflau rezolvarea în dezbaterile și hotărârile corporațiilor bisericești nu constituiau defel un motiv de abstragere a Bisericii de la evenimentele întâmplare în alte planuri ale vieții istorice ci o situa întotdeauna în „priza“ actualității, așa cum se observă și din adresa de felicitare a sinodului eparhial din ziua de 9 mai 1880 a căsătoriei arhiducelui Rudolf cu principesa Ștefania a Belgiei, mostră mai puțin protocolară a sentimentelor de fidelitate față de familia regală³⁸. Mai mult, printr-o circulară diecezană toți preoții și credincioșii din eparhie vor înălța rugăciuni către Dumnezeu pentru binecuvântarea căsătoriei tinerei perechi imperiale, iar o delegație în frunte cu mitropolitul Transilvaniei și cei doi episcopi diecezani sufragani, alcătuită din protosinelul Filaret Musta, deputatul dietal George Serb și judele regesc Iuliu Petricu în data de 19 mai 1880 va întâlni la Budapesta perechea moștenitoare a tronului habsburgic. Biserica Ortodoxă prin însăși ființa ei s-a comportat în istorie cu o recunoscută sau mai puțin încuviințată „eleganță a echidistanței“ față de puterea lumescă și totodată o deplină considerație față de „alteritatea“ confesională. Rescriptul ministerial nr. 10.349 din 8 aprilie 1881 face cunoscut episcopiei Caransebeșului cuprinsul petițiunii episcopului greco-catolic de Lugoj, Victor Mihály de Apsia care renunța la sesiile intravilane care sunt ale ortodocșilor, însă au fost folosite de preoții și cantorii – învățători uniți. Din aceste cauze între ortodocși și uniți s-au purtat nenumărate procese ce au umbrat demnitatea creștinească și virtutea frățască a celor două confesiuni. Pentru a curma astfel de nefericite întâmplări, sinodul eparhial din considerentul „bunei înțelegeri“ între credincioșii ambelor biserici renunță la spețele procesuale datorate de Biserica Unită diecezei Caransebeșului. Redăm comunele bisericești din comitatul Timiș care aveau sesii și fonduri intravilane ocupate de uniți: Vărădia – 3 sesii și 3 fonduri intravilane ocupate din 1857; Racovița – 1 sesie și 1 fond intravilan ocupate în 1864; Vermeș – 1 sesie și 1 fond intravilan ocupate din 1864; Silagiu – 1 sesie și 1 fond intravilan ocupate din 1864; Clopodia – 1 sesie și 2 fonduri intravilane ocupate din 1864³⁹. În comitatul Caraș situațiile similare erau în următoarele comune bisericești: Visag – 2 sesii și 2 fonduri intravilane ocupate din 1864; Zorlențu Mare – 1 sesie și 1 fond intravilan ocupate din 1859; Fârliug – 1 sesie și 1 fond intravilan ocupate din 1859; Ramna – 1 sesie și 1 fond intravilan ocupate din 1864; Comorâște – 1 sesie fără intravilan ocupată din 1859; Greovăț – 1 sesie și 1 fond intravilan ocupate din 1859; Itin – 1 sesie fără intravilan ocupată din 1864; Secaș – 1 sesie fără intravilan ocupată din 1864; Mercina – 1 sesie fără intravilan ocupată din 1864. Totalul sesiilor

³⁷ *Protocolul sinodului eparhial al diecezei gr. or. romane a Caransebeșului*, Tipografia lui Carol Traunfellner, Caransebeș 1880, pp. 10–12. Ședința II din 4 mai 1880.

³⁸ *Ibidem*, pp. 37–38. Ședința V din 14 mai 1880.

³⁹ *Ibidem*, p. 17. Ședința III din 3 mai 1881.

ocupate de uniți au fost în număr de 17, iar cel al fondurilor intravilane au fost în număr de 14⁴⁰. Măsurile necesare procesului de retrocedare formală a acestor sesii și fonduri intravilane vor fi luate de către Consistoriul eparhial. În felul acesta, „delăturându-se” cauzele tensionale dintre credincioșii celor două confesiuni s-au creat premisele unei perioade „ecumeniste” între Biserica Ortodoxă și Biserica Unită. Practica vieții ne demonstrează că de cele mai multe ori se rezolvă satisfăcător probleme ivite între părți cu statut istorico-existențial diferit, decât problemele interne ale unei instituții sau stări de lucruri aflate pe aceleași coordonate. Un exemplu edificator este procesul atât de așteptat al împărțirii fondurilor comune dintre episcopia Aradului și cea a Caransebeșului. Problema în sine a fost „tutelată” de Congresul Național Bisericesc însă tehnica de scindare trebuia stabilită de comun acord de cele două episcopii. Pentru realizarea acestui scop, cele două sinoade eparhiale au constituit două comisii care să stabilească „cheia” împărțirii fondurilor. O primă hotărâre în această direcție se adoptă în 19 februarie 1883, la care președintele comisiei caransebeșane se opune, afirmând că principiul proporționalității de 2/5 pentru dieceza Caransebeșului și de 3/5 pentru dieceza Aradului nu ar corespunde realității de fapt, pentru că în anul 1882 numărul sufletelor în eparhia Caransebeșului a fost de 348.195 iar în cea a Aradului de 478.570 și în consecință acceptându-se ca bază de împărțire numărul credincioșilor raportul pentru episcopia Caransebeșului ar fi 348.195/826.765, iar pentru episcopia Aradului 478.570/826.765⁴¹.

Argumentele „algebrice” ale deputatului Titu Hațeg, căci despre el este vorba, nu au fost însușite de către sinod care ajunge la următorul „conclus”:

– considerând că sinodul eparhial din Arad a acceptat prin decizia nr.105 din anul 1874 cheia de împărțire după numărul credincioșilor, iar sinodul eparhial din Caransebeș prin hotărârea nr.100 din 1880 a căzut de acord cu sinodul „omolog”, rămâne ca definitivă această modalitate de împărțire;

– fondurile care se vor împărți conform manierei amintite sunt: fondul bisericesc-clerical, fondul școlar și aucta, fondul pensional, fondul Balla, fondul seminarial Raiacici, suma dată consistoriului arădean din fondurile școlare pentru edificiul Institutului Pedagogic-Teologic din Arad, casa donată de Sava Arsziacs, realitățile nemișcătoare care în momentul împărțirii vor fi proprietatea fondurilor comune și mobilele epitropiei provizorii⁴².

Fac excepție de la împărțire: fondul convictual arădan ca proprietate exclusivă a diecezei Arad, fondul instruct și fondul primit de la guvern cu ordinul ministerial nr.21.586 din 5 septembrie 1871 pentru înlesnirea despărțirii ierarhice a românilor de sârbi⁴³.

Banii lichizi și hârtiile de stat după valoarea lor nominală se vor împărți după „cheia” adoptată. Restanțele auctei școlare de pe teritoriul unei diecese le primește respectiva diecesă. Pretențiile „dubioase” revendicate în procese în instanțe din fondul școlar și pensional rămase neîncasate la fundația națională sârbească din Carloviț, se vor transfera după încasare celor două diecese românești după modul convenit prin

⁴⁰ *Ibidem*, p. 18. Ședința III din 3 mai 1881.

⁴¹ *Protocolul ședințelor sinodului eparhial din dieceza gr. or. a Caransebeșului*, Tipografia lui Carol Traunfellner, Lugoj 1883, p. 15 Ședința III din 26 aprilie 1883.

⁴² *Ibidem*, pp. 18–19. Ședința III din 26 aprilie 1883.

⁴³ *Ibidem*, Ședința III din 26 aprilie 1883.

cheia de împărțire. Din suma împrumutată de Consistoriul din Arad pentru edificiul Institutului Teologic-Pedagogic din fondurile școlare, se va restitui diecezei Caransebeșului 2/5 fără procente din capitalul împrumutat. Episcopia de Caransebeș va primi mobilele epitropiei provizorii, cassa Wertheim et Wiese, iar episcopia Aradului se va împroprietări cu cassa nr. 3 și celelalte mobile. Obligațiunile rezultate din împrumuturi se vor achita diecezelor de care aparțin debitorii. În ceea ce privește executarea împărțirii, fiecare sinod eparhial va „esmite“ o delegație de 9 membri din care 2 se vor ocupa de revizuirea „socoților“ fondurilor epitropiei comune. La momentul stabilit de cei doi episcopi, cele două delegații se vor contopi într-una comună. Spesele de călătorie și diurnele membrilor delegaționali, precum și onorariul bărbaților de specialitate le va suporta fiecare dieceză. Actul împărțirii va fi legitim și valid numai după aprobarea sinoadelor. Activitatea epitropiei provizorii încetează odată cu sfârșitul anului 1883. Toate actele și documentele aparținătoare unei dieceze vor intra în posesia aceleia, iar actele de interes comun se vor preda Consistoriului arădean spre păstrare și se va obliga să le pună la dispoziție când este nevoie Consistoriului din Caransebeș. Titlurile și destinația fondurilor vor rămâne și după împărțire neschimbate, clauză care nu va mai fi respectată dacă se vor înființa episcopii noi. Iată așadar că baza teoretică era finalizată în detalii, urmând a se aștepta timpul programării actului de împărțire a fondurilor comune⁴⁴. Sinoadele eparhiale din Arad și Caransebeș, printr-un efort conjugat au reușit să ajungă la o înțelegere rațională în privința fondurilor comune. Hotărârea comună a celor două dieceze românești a fost sancționată prin înalta rezoluție majestatică din 1 august 1883 comunicată acestora prin rescriptul Înalțului Minister ung. reg. de Culte și Instrucție Publică nr.26.218 din 14 august 1883. Comisia mixtă formată din membrii celor două delegații a început revizuirea socioților epitropiei provizorii din anul 1880 făcând constatările de rigoare. Realitățile ca avere ale epitropiei au fost de 10.863 fl. 13 cr. dar la care exista un deficit de 1.123 fl. 99 cr. și suma de 782 fl. 87 cr. în favoarea fondurilor, așa încât s-a reglat „soldul“ de 11.204 fl. 25 cr. Astfel rectificat, în ședința IV din 13 decembrie 1883, delegația mixtă dă „absolutoriu“ epitropiei provizorii pentru gestiunea anilor 1880–1883 privind ambele dieceze. La ultimatumul membrilor ce au compus epitropia provizorie, comisia mixtă numește o subdelegație formată din Vasile Mangra și dr. Nicolau Oncu din dieceza Arad și Filaret Musta și Aron Damaschin din dieceza Caransebeș pentru traducerea în act a planului de împărțire. Personalul specializat participant la această deloc simplă operație a fost răsplătit cu unele sume de bani: avocatul Ioan Beleş a primit 200 fl. pentru întocmirea agendelor ca juristconsult al epitropiei, Ioan Desean avocat a fost remunerat cu 500 fl. pentru scutirea fondurilor de contribuțiuni, avocatul George Serb din Buda-Pesta de asemenea a fost plătit cu 50 fl. pentru intervenirea în cauza scutirii de taxa timbrului a actelor de despărțire și notarul Traian Barzu pentru serviciile sale a luat 40 fl. Predarea primirea începe în ziua de 27 decembrie dar administrarea fondurilor până în 16 februarie 1884 când s-au autentificat documentele a fost săvârșită de numita subdelegație. Delegația episcopiei Caransebeșului a preluat toate valorile, documentele și registrele și le-a predat împreună cu raportul său în ziua de 20 februarie senatului epitropesc al Consistoriului diecezan. Aceste date foarte importante pentru istoria instituțională a

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 19–26. Ședința III din 26 aprilie 1883.

episcopiei Caransebeșului sunt consemnate în minuțiosul Raport al delegației sinodale⁴⁵. Pentru a ne da seama de valoarea acestor fonduri foste comune, redăm în amănunțime fiecare fond în parte⁴⁶.

– Fondul bisericesc clerical: numerar 5.974 fl. 99 cr.; obligațiuni de stat 10.500 fl.; obligațiuni private 36.018 fl. 98 cr.; libele de la cassa de păstrare 142.035 fl. 89 cr. Total = 194.529 fl. 86 cr.

– Fondul școlar și aucta: numerar 3.032 fl. 86 cr.; obligațiuni de stat 10.500 fl.; obligațiuni private 7.426 fl. 26 cr.; libele de la cassa de păstrare 9.689 fl. 88 cr.; „pretensiuni” de aucta A, B și C 20.281 fl. 41 cr. Total = 50.930 fl. 41 cr.

– Fondul pensional: numerar 376 fl. 92 cr.; obligațiuni de stat 5.250 fl.; libele de la cassa de păstrare 4.533 fl. 92 cr. Total = 10.160 fl. 84 cr.

– Fondul Balla: numerar 368 fl. 86 cr.; libele de la cassa de păstrare 5.000 fl. Total = 5.368 fl. 86 cr.

– Fondul seminarial Raiacici: numerar 72 fl. 47 cr.; obligațiuni private 532 fl.; libele de la cassa de păstrare 266 fl. 16 cr. Total = 870 fl. 63 cr.

Odată intrate în circuitul administrativ al episcopiei Caransebeșului, averea generală a acestei instituții bisericești se mărește considerabil cu aceste fonduri foste comune, fapt ce determină forurile conducătoare ale eparhiei să întocmească un Regulament pentru manipularea internă și contabilitatea fondurilor diecezei gr. or. române a Caransebeșului⁴⁷. Acest „instrument” teoretic de lucru a fost formulat de Consistoriul eparhial și a primit votul sinodului diecezan în ședința din 20 aprilie 1884. După textul acestui regulament, personalul manipulărilor de cassă și contabilitate se compune din casier și controlor diecezan, care întocmește și agendele contabilității. Pentru întărirea disciplinei financiar-contabile, toate intrările și ieșirile de bani se efectuează numai prin controlor. Operațiile acestea se săvârșesc exclusiv în baza dispozițiilor generale sau speciale ale consistoriului diecezan. Procedural, casierul primește banii în prezența controlorului și-i trece în protocolul de cassă. Dieceza are două casse de fier: cassa principală și cassa de zi. Este ușor de intuit că în cea de-a doua cassă se păstrează banii necesari nevoilor curente iar în prima își află adăpost sume însemnate de bani precum și hârtiile de valoare. Sumele de bani atât cele ce intră cât și cele eliberate din cassă sunt fixate de senatul epitropesc. Cheile în număr de trei sunt deținute de controlor, casier și trezor și nu se pot schimba sau înstrăina. Duplicata de chei se păstrează de senatul epitropesc sau o persoană fizică desemnată de același compartiment consistorial. Responsabilitatea maximă în contabilitatea și manipularea fondurilor diecezane revenea casierului și controlorului cărora li se făcea „proprire” din salariu pentru acoperirea unor eventuale daune financiare. Zilnic cei doi erau obligați să verifice soldul de casă și să refacă calculele contabile. Senatul epitropesc de două ori pe an în mod neanunțat efectua revizii contabile celor doi responsabili de casse diecesane.

⁴⁵ Protocolul ședințelor sinodului eparhial din diecesa rom. gr. or. a Caransebeșului, Tipografia lui Carol Traunfellner, Lugoj 1884, pp. 43–64.

⁴⁶ Ibidem, pp. 66–67. Raportul consistoriului diecesan nr. 81 E despre primirea părții din fondurile foste comune prezentat sinodului eparhial al episcopiei Caransebeșului în 14 aprilie 1884.

⁴⁷ Ibidem, pp. 95–99, Regulament pentru manipularea internă și contabilitatea fondurilor diecezei gr. or. române a Caransebeșului.

La fiecare sfârșit de an „bugetar“ se redacta un protocol principal parafat și paginat care conscria bilanțul administrării fondurilor diecesane, așa încât organismele bisericești, în speță sinodul eparhial să ia la cunoștință despre buna chivernisire a averii diecezei. În cadrul aceleiași ședințe, sinodul eparhial a dat „aviz de funcțiune“ și Regulamentului pentru administrarea și controlarea averii diecezei Caransebeșului⁴⁸. Senatul episcopesc, ca unul dintre cele trei secțiuni ale consistoriului eparhial a fost „îndrituit“ de către autoritatea sinodală a administra și manipula averea diecezei. Aceasta constă în: bani, imobile, hârtii de valoare, fondul instruct, ornatele și metalele prețioase. Banii se pot investi în imobile – case, pământ, moșii, hârtii de valoare publice, împrumuturi prin ipotecare sau se depun în bănci pentru „fructificare“. Sinodul decide din timp în timp, la propunerea consistoriului diecesan, proporția și suma maximală ce se poate investi în fiecare obiect de avere. În cazul cumpărării de imobile, senatul episcopesc intră în posesia informațiilor despre starea fizică a imobilului prin experți demni de toată încrederea, care constată și existența documentelor. Dacă se intenționează cumpărarea unui imobil, consistoriul diecesan aduce la cunoștința sinodului eparhial acest proiect, iar acesta hotărăște dacă este util sau nu pentru nevoile diecezei. De asemenea, înstrăinarea sau schimburile imobiliare se fac numai cu aprobarea sinodului eparhial. Reparațiile de întreținere ale clădirilor diecezane se fac numai la inițiativa senatului episcopesc, iar în cazul în care costul unor asemenea reparații se ridică la o sumă mai mare de 500 fl. atunci obligatoriu se organizează licitație de către același senat care va stabili și publica condițiile de licitare. În ceea ce privește pământurile diecezane, acestea se lucrează prin arendare sau când nu se pot arenda se administrează în regie proprie. Arendarea se face tot prin licitație publică. Banii diecezei se pot împrumuta „ipotecar“ printr-un procedeu destul de complicat care însă garantează că banii dați unor petenți verificați nu se irosesc în detrimentul episcopiei. Recurgerea la astfel de procedee „economice“ aparent pare contradictorie cu principiile imuabile ale moralei creștine, însă justificarea decurge din imperioasele necesități de ordin material pe care le reclamă instituția episcopiei pentru a putea face față exigențelor modernității. În această ordine de idei, anul 1885 constituie pentru istoria episcopiei Caransebeșului un moment de referință „plonjând“ în spiritul veacului prin înființarea Tipografiei și Librăriei diecezane. Ca referent al comisiei speciale, protosincelul Filaret Musta citește în ședința din 14 aprilie 1885 a sinodului eparhial, Proiectul consistorial privind înființarea unei tipografii diecezane. Un asemenea grandios proiect nu putea să fie primit decât cu un răspuns favorabil, hotărându-se ca spesele să se acopere prin „contragerea“ unui împrumut din fondul general diecesan, care să se amortizeze în decursul a 20 de ani cu 4% interese⁴⁹. La ședința din ziua următoare același referent aduce la cunoștința sinodului eparhial un alt Proiect al consistoriului diecesan care prevede construirea unui nou edificiu diecesan corespunzător și „multifuncțional“.

Plenul sinodal consideră întemeiat acest proiect și ca atare aprobă un împrumut de 20.000 fl. din același fond pentru executarea lucrărilor de construcție, suma fiind

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 83–94, *Regulament pentru administrarea și controlarea averii diecezei greco-orientale române a Caransebeșului*.

⁴⁹ *Protocolul sinodului eparhial al diecezei gr. or. române a Caransebeșului*, Tipografia diecesană Caransebeș, 1886, p. 12. Ședința IV din 14 aprilie 1885.

returnată în „anuități”⁵⁰. Adăugând realizarea acestor „obiective” celorlalte izbânzi în viața bisericească bănățeană, trudnicul episcop Ioan Popasu sprijinit de sinodul și consistoriul diecezan, ajunge ca în ziua de 9 martie 1887 să-i fie serbat jubileul de 50 de ani de la hirotonia sa, ocazie care în plan personal îi prilejuiește trăirea unui sentiment intens de împlinire și nădejdea că până la sfârșitul arhieriei sale se vor materializa și alte planuri care să întregască munca depusă întru întărirea Bisericii și propășirea morală și culturală a neamului românesc din Banat și Transilvania. Sărbătoarea în sine a depășit înguste hotare ale românității având un profund ecou evasieuropean⁵¹. Deputatul sinodal Filip Adam protopezbiterul Bisericii Albe a dat expresie verbală sentimentelor sincere de prețuire ale credincioșilor, preoților și deputaților din sinod față de personalitatea arhierelui jubilat, în ședința din 24 aprilie 1887. Cuvântarea a fost urmată de vii aplauze și de un patetic cuvânt de mulțumire al episcopului Popasu⁵². În urma acestei sărbătoriri a rămas un excedent de 2.070 fl. 80 cr. cu care s-a înființat un fond cu numele episcopului Popasu, destinat pensionării profesorilor de teologie și acordării de stipendii tinerilor ce aveau dragoste de învățătură⁵³. Trebuie menționat că episcopia Caransebeșului a administrat mai multe fundații ale privaților care au testat o parte sau toată averea lor să fie folosită pentru satisfacerea unor trebuințe și interese bisericești majore, contribuind la culturalizarea conaționalilor și la înstărirea materială a bisericii. După cum am văzut, averea diecesei era reprezentată și administrată prin mijlocirea „tehnică” a numeroaselor fonduri eparhiale. Unele dintre ele au fost înființate în timpul ierarhiei sârbești iar altele s-au fondat în perioada de după anul 1865. Despre fiecare fond în parte, aflăm amănunte în ședința consistorială din 26 aprilie 1888. Astfel, Fondul clerical s-a înființat sub ierarhia sârbească și a rezultat din venitul tasului al doilea din toate bisericile. Din anul reactivării episcopiei române a Caransebeșului, banii acestui fond se administrează de consistoriul diecezan ca senat epitropesc, plătindu-se salariile profesorilor de la Institutul Teologic. Fondul preparandial s-a constituit tot sub ierarhia sârbească și a avut ca surse de venituri banii tasului al treilea din toate bisericile diecezei. Administrarea banilor o făcea tot consistoriul diecezan ca senat epitropesc în scopul plătirii salariilor profesorilor de la Institutul Pedagogic. În anul 1869 s-a înființat Fondul preoțesc diecezan din venitele taxelor de la teologii absoluți pentru depunerea examenelor de calificare, adăugându-se din anul 1873 și veniturile de la sesiile parohiale reduse. Banii acestui fond se foloseau pentru ajutorarea preoților săraci și plata restanțelor sesiilor reduse. Ființarea tipografiei și librăriei diecezane rezida prin Fondul Tipografiei și Librăriei diecezane care era administrat separat de celelalte fonduri ale eparhiei, de către un administrator care era și procurist și un casier-vânzător. În fiecare sfârșit de an, cei doi întocmeau un bilanț pe care-l prezentau sinodului eparhial. Fondul instruct diecezan consta din reședința episcopescă veche care servea ca spațiu al Institutului Teologic Pedagogic, din moara cu două pietre, 20

⁵⁰ *Ibidem*, p. 18. Ședința VI din 15 aprilie 1885.

⁵¹ Constantin Brătescu, *Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană*, Editura Mitropoliei Banatului, 1995, p. 31.

⁵² *Protocolul sinodului eparchial al diecesei gr. or. române a Caransebeșului*, Tipografia diecesană Caransebeș, 1887, p. 3. Ședința I din 24 aprilie 1887.

⁵³ *Protocolul sinodului eparchial al diecesei greco or. române a Caransebeșului*, Caransebeș 1888, p. 18. Ședința VII din 27 mai 1888.

jugere și 935 steng. pământ episcopesc. În anul 1870 s-a cumpărat cu 16.000 fl. noua reședință episcopală. Acest fond mai avea la unele comune bisericești „pretensiuni” în sumă de 2.075 fl. rămase neincasate din repartitia finală asupra comunelor cu ocazia cumpărării reședinței. Noua reședință, mobilele, moara și pământul sunt incluse ca dotație episcopescă. Prin decizia sinodului eparhial nr. 66 din 20 aprilie 1870 s-a înființat fondul general diecezan ale cărui venituri se compuneau din stabilirea în comunele bisericești a 3 cr./suflet, din care se acopereau cheltuielile diecezei. Înaltul Minister reg. ung. de Culte și Instrucțiune Publică prin rescriptul nr. 25.071 din 21 noiembrie 1876 a interzis însă „aruncul” pe comunele bisericești așa încât acest fond s-a desființat. Un alt fond eparhial a fost fondul școlar diecezan, înființat în anul 1869 din taxele percepute de la pedagogii absoluți pentru susținerea examenelor de calificare. Banii fondului erau destinați ajutorării învățătorilor de la școlile slab dotate. Pentru acoperirea cheltuielilor deputaților sinodali și congresuali, precum și a paușalelor protopopești în anul 1871 s-a înființat Fondul cheltuielilor deputaților sinodali și congresuali și a paușalelor protopopești, ca fond separat, fiind funcțional prin contribuțiile benevole ale credincioșilor. Ne dăm seama că aceste fonduri au fost create pentru o cât mai judicioasă administrare a averii diecezane și pentru excluderea unor posibile disfuncțiuni perturbatoare a vieții bisericești⁵⁴. Activitatea din toate sectoarele diecezei era reglementată prin decizii, hotărâri și normative, regulamente având funcții auxiliare pe lângă Statutul Organic. Un astfel de normativ era cel privitor la salarizarea profesorilor de la Institutul Pedagogic⁵⁵. Pentru o probă de competență didactică, fiecare profesor ordinar al acestei școli era obligat să activeze provizoriu un timp de 3 ani. După susținerea examenului de calificare și expirarea provizoratului, la cerere profesorul poate fi numit ca definitiv de consistoriul diecesan. Profesorii care la intrarea în vigoare a acestui act normativ au funcționat cel puțin opt ani în această școală, se consideră definitiv. Salariul unui profesor ordinar pe timp de un an, de la ambele institute este de 800 fl. la care se mai adaugă 200 fl. „bani de cortel”. Cota sau treapta de salarizare crește proporțional în timp la un interval de 5 ani, așa încât la o vechime de 25 de ani în învățământ, salariul anual era de 1.200 fl.

Legat de activitatea din învățământul teologic-pedagogic, sinodul eparhial a emis în ședința din 18 mai 1888 un act normativ cu referire la pensionarea profesorilor și ajutorarea văduvelor și a orfanilor⁵⁶. Pentru înființarea unui fond de pensii pentru profesorii celor două institute, episcopul Ioan Popasu a donat suma de 557 fl. 68 cr. Fiecare profesor „cotizează” la acest fond cu o taxă de denumire de 30% din salariul său. O dată cu majorarea salariului prin „quinquienali”, profesorului i se reține la fondul de pensii 30% din suma majorată, la fel Procentul de 3% din salariul fix din acei ani. În scopul măririi fondului se pot organiza colecte sau primi donații. Dreptul de pensionare se stabilește la 30 de ani de învățământ de la întâia numire. Ca bază la pensionare se calculează anii de serviciu și salariul fix. Banii de cortel nu se socotesc în stabilirea pensiei. Profesorul se poate pensiona numai după un serviciu de 10 ani,

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 59–62. Ședința Consistoriului diecesan ca senat episcopesc din 26 aprilie 1888.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 63–64. Normativ pentru regularea salariilor și a rețutului de cortel pentru profesorii de la Institutul Pedagogic diecesan. Ședința sinodului eparhial din 18 mai 1888.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 64–66, Normativ pentru pensionarea profesorilor de la Institutul Pedagogic diecesan și pentru ajutorarea văduvelor și orfanilor. Ședința sinodului eparhial din 18 mai 1888.

în caz de boală fizică sau spirituală, la cerere sau din oficiu. Boala se constată printr-un medic desemnat de Consistoriu. După 10 ani de serviciu, în caz de boală, un profesor primește ca pensie a treia parte din salariu. Cine însuma 30 de ani de serviciu primea pensie echivalentă cu salariul încasat. Văduvele acelor profesori aveau dreptul la ajutor, dar li se impuneau anumite condiții: soțul să fi prestat cel puțin 10 ani de serviciu, să fi fost cununat și să facă dovada unei ireproșabile moralități. Ajutorul se acordă numai pe perioada văduviei. La fel sunt prevederile și pentru orfanii rămași în urma decesului unui profesor. Ei trebuie să fie copii legitimi. Ajutorul de creștere se dă feciorilor până la vârsta de 20 de ani, iar fetelor până la vârsta de 18 ani. Orfanul primește 1/5 din ajutorul de văduvă; iar în cazul că ambii părinți nu mai trăiesc, atunci ajutorul crește la 30% din suma ajutorului de văduvă. Indiferent dacă a murit în timpul activității sau în pensie, văduva și urmașii profesorului au dreptul la cheltuieli de înmormântare. Sinodul eparhial nu scăpa din vedere nici o problemă de interes bisericesc. Orice situație ivită era supusă unei responsabile dezbateri sinodale și în final se adopta o soluție potrivită.

O asemenea problemă o reprezenta și administrarea și manipularea sesiilor parohiale reduse și sechestrate. Ca orientatio, sinodul somează senatul episcopesc să găsească o formulă benefică pentru dieceză în privința acestor sesii parohiale, așa încât acesta introduce în practică Instrucțiunea nr. 545 din 16 mai 1888, act prin care sesiile reduse și sechestrate se vor administra de consistoriul diecezan prin senatul episcopesc⁵⁷. În scopul administrării lor senatul episcopesc se va ocupa de extrasul de carte funciară, foaia cadastrală și de ținerea unei evidențe exacte a acestor sesii. Același organ consistorial va solicita oficiilor publice la începutul fiecărui an „prescrierea” dărilor publice, pentru întocmirea evidenței acestor datorii. De regulă, arendarea acestor pământuri se face pe trei ani având la bază ofertele sau licitațiile publice. Senatul episcopesc publică în Foaia diecezană care sunt sesiile scoase la licitație și condițiile arendării.

La licitație participă un comisar consistorial care va întocmi un protocol și va încasa 10% din prețul de exclamare. Cel ce a oferit verbal sau în scris suma cea mai mare la licitație, încheie prin comisar un contract de arendare, în două exemplare. Licitația se poate contesta în termen de patru zile la Consistoriul diecezan, care în trei zile va comunica răspunsul asupra contractului de arendare. Arendașul se obligă prin clauzele contractului de arendare să respecte principiul agrotehnic al „rotației” culturilor agricole și să-l lucreze în așa fel încât să nu slăbească potențialul biologic al pământului. Cheltuielile de timbru ale contractului le suportă arendașul. Sumele scadente pentru arendare se achită în timpul celor trei ani. Veniturile sesiilor reduse intră în fondul preoțesc diecezan; iar cele de la sesiile sechestrate se folosesc pentru plata restanțelor.

Atât consistoriul diecezan cât și sinodul eparhial sub neobosita îndrumare a episcopului Ioan Popasu și-au desfășurat activitatea cu maximă eficiență administrativă, legitimându-se în viața bisericească a eparhiei ca adevărate organe coordonatoare și direcționare. Fertila activitate diriguitoare a celor două corporații diecezane a fost „sincopată” pentru moment în anul 1889, mai precis în ziua de 5

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 34–36, Instrucțiunea nr. 545 a Senatului episcopesc pentru administrarea și manipularea sesiilor parohiale reduse și sechestrate ale diecesei gr. or. române a Caransebeșului. Ședința din 16 mai 1888.

februarie, când din cauza unei pneumonii bătrânul episcop Ioan Popasu, care a cârmuit destinele episcopiei Caransebeșului timp de 24 de ani, moare. În ciuda tristeții pentru pierderea ierarhului, consistoriul diecezan, ca organ permanent de conducere eparhială a procedat în strictă conformitate cu legile bisericești și de stat existente⁵⁸. O dată cu moartea episcopului Popasu s-a încheiat un capitol important din istoria bisericească a Banatului. Dreaptă mărturie despre „textura” actelor administrative ne stau protocoalele sinoadelor eparhiale.

Episcopia, ca orice altă instituție cu „tropism” istoric a funcționat plenar prin semantica protocolului. Unul dintre cele mai generalizate înțelesuri ale acestui cuvânt este acela de „act, registru care consemnează cele prezentate la o conferință sau ședință”⁵⁹. Originea cuvântului *protocol* o găsim în latina juridică sub forma *protocollum* și deopotrivă în limba greacă ca *protokollon*⁶⁰. Sigur, este greu de precizat exact când acest cuvânt a intrat în limbajul uzual al instituțiilor. În cazul nostru, protocoalele sinoadelor eparhiale ale episcopiei Caransebeșului sunt acele documente sintetice care furnizează date și informații prețioase ale unui anumit timp istoric. Deși Biserica este o instituție cu dublu aspect din punct de vedere dogmatic, nu este deloc surprinzător că protocoalele „engramează” mai mult realități economice, așa încât deducem cu ușurință ideea că Biserica „istorică” este strict dependentă de factorul economic. Chiar aceste relevanțe economico-financiare produc „efectul de instituție” al Bisericii. Protocolul se fixează pentru posteritate ca o „sinopsă” a realului, făcând posibilă o reconstituire istorică coerentă a unor fapte aparent disparate. Cercetarea metodică a protocoalelor sinodale eparhiale deschide acea perspectivă „emică”⁶¹ asupra unor realități complexe. Punctul fix în jurul căruia se structurează celelalte elemente ale realității bisericești și extrabisericești a fost bugetul eparhial. Exprimarea simbolico-valorică a bugetului ne oferă cheia de interpretare a „potenței” economico-financiare a episcopiei inclusiv a părților componente ale ei, comunele bisericești și protoprezbiteratele. Destui de mulți ani, bugetul eparhial se „termina” în deficit financiar, ceea ce demonstra incapacitatea instituțională de capitalizare și lipsa surselor de venit. Această stare simptomatică s-a remediat în timp, așa încât bugetul diecezan din anul morții lui Popasu depășește valoarea de 30.000 fl.v.a. În afară de bugetul eparhial, protocoalele ședințelor sinodale ne pun la dispoziție și alți „indicatori” asupra vieții bisericești din dieceza Caransebeșului, ca de exemplu: numărul populației ortodoxe, mulțimea caselor, mobilitatea interconfesională, valoarea numerică a serviciilor religioase, statistici privind numărul clericilor, bisericilor, școlilor și elevilor.

Având ca temă de cercetare perioada Popasu și istoria episcopiei Caransebeșului corespunzătoare acestui interval de timp, este mai mult decât util să redăm câteva „cifre” care nu au doar o abstractă valoare statistică ci indică o realitate „construită” prin tenacitate pastoral-arhierască de cel dintâi episcop al reînființatei dieceze a

⁵⁸ *Protocolul sinodului extraordinar pentru alegerea de episcop diecesan*, Tipografia diecesană, Caransebeș 1889, *Raportul consistoriului diecesan către sinodul electoral*, p. 12–14.

⁵⁹ *Le Petit Robert 1*, rédaction dirigée par A. Rey et J. Rey – Debove, Le Robert – 107, avenue Parentien, Paris, XI-e, 1991, p. 1555; *Nouveau Larousse Encyclopedique*, Dictionnaire en 2 volumes, Kessel – Zethum, Larousse, 1994, p. 1.271.

⁶⁰ *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*, par Albert Dauzat, Jean Dubois, Henri Mitterand, Librairie Larousse. Paris VI, p. 610–611.

⁶¹ I. Radu, *Psihologia socială*, Cluj 1995, p. 310.

Caransebeșului. Pentru o populație de români ortodocși estimată la 367.422 de suflete, ce locuia în 66.136 de case, existau la finea anului 1889, 470 de clerici, care păstoreau credincioși din 385 de parohii, slujind în 326 de biserici și 6 case de rugăciune. Copiii românilor bănățeni ortodocși învățau carte în limba maternă în 212 școli confesionale care erau administrate de episcop și de senatul școlar al Consistoriul diecezan. Episcopia Caransebeșului, deși atât de săracă material în anul reactivării 1865, sub arhierasca păstorire a lui Ioan Popasu și-a sporit continuu averea bisericească, putând în felul acesta să contribuie fundamental la devenirea istorică a românilor bănățeni. Sinodul eparhial ca prototip de comunitarism și conștiință colectivă a acționat programatic, așa cum reiese din protocoale, nu numai în interesul îngust al Bisericii, ci dimpotrivă, și-a prezervat dificilul rol modelator al întregii societăți românești din Banatul celei de-a doua jumătăți de secol XIX.

Prima sesiune a comisiei speciale de dialog între Bisericile ortodoxe și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB)

Între 6 și 8 decembrie 1999, la Morges (lângă Lausanne, în Elveția) a avut loc prima întâlnire de dialog între reprezentanții Bisericilor ortodoxe și cei ai CEB. Conducătorii acestei reuniuni au fost episcopul protestant Rolf Koppe (din partea Bisericii evanghelice din Germania), respectiv mitropolitul Chrisostom din Efes (aparținând Patriarhiei ecumenice de la Constantinopol). Mai mulți responsabili ai diferitelor Biserici, – ortodocși, anglicani, evanghelici, reformați, baptiști, vechi-catolici –, proveniți din Albania, Germania, Australia, Canada, China, Danemarca, Egipt, Statele Unite ale Americii, Etiopia, Finlanda, Georgia, Ghana, Anglia, Grecia, Ungaria, India, Indonezia, Liban, Polonia, Cehia, România, Serbia, Slovacia, Elveția, Siria, Turcia și Zimbabwe, au luat parte la această întrunire.

Din partea Patriarhiei Române, au participat la dezbateri episcopul Nifon de Slobozia și părintele Ioan Sauca. Surse bine informate subliniază atmosfera bună în care s-au desfășurat discuțiile, participanții ortodocși dovedind un „simț ridicat al responsabilității” care a permis degajarea unui „consens asupra procesului în curs”.

În cele trei zile de dezbateri, s-au discutat mai multe probleme, dar, în principal, ele au fost dedicate „studiului și analizei ansamblului de chestiuni care alcătuiesc problema de fond – participarea ortodoxă la CEB”. Invocând îndelungata activitate comună desfășurată în ultimii cincizeci de ani, membrii comisiei și-au exprimat speranța de a putea „continua să avanseze către o concepție și o viziune comune”.

Un preot grec din Statele Unite ale Americii afirmă că ortodocșii americani au nevoie de o Biserică unificată și autocefală

Vechiul cancelar al arhidiocesei grecești a Patriarhiei ecumenice din Statele Unite, părintele Nicolae Triantafilou, a lansat un apel în favoarea instaurării în America de Nord a unei Biserici Ortodoxe unificate și autocefale. Acest lucru s-a petrecut în cadrul unei conferințe pe care acesta a susținut-o în fața a circa patru sute de persoane, reunite la serata de gală a Fondurilor Ortodoxe de Ajutor Internațional (FOAI), care a avut loc la San Francisco (California) în data de 14 noiembrie 1999. În noiembrie 1994, la o adunare plenară a episcopilor ortodocși americani care s-a desfășurat în localitatea Ligonier (Pennsylvania), s-au făcut auzite voci care solicitau același lucru: instaurarea unei Biserici Ortodoxe Autocefale unificate în S.U.A. Respectivul declarații din 1994, au suscitat reacția negativă a Patriarhiei ecumenice, care a adresat o chemare la ordine a reprezentantului său american din acea vreme, arhiepiscopul Iakovos.

„După o prezență ortodoxă în America care datează de două sute de ani, a venit timpul pentru noi să nu mai formăm decât o singură jurisdicție avansând împreună în

această direcției“, a declarat părintele Nicolae Triantafilou. El a mai adăugat: „Ortodoxia americană are nevoie de o Biserică autocefală. Noi suntem toți membrii aceluiși corp, iar FOAI este una dintre minunatele expresii ale acestui fapt“. Aceste declarații au fost întâmpinate cu ovații de către numeroasa asistență, formată din clerici și laici, reprezentanți ai principalelor jurisdicții canonice prezente la reuniunea californiană. Observatorii sunt unanimi în a afirma că reacțiile de acest fel indică faptul că ideea unității Bisericii Ortodoxe Americane câștigă tot mai mult teren.

Vizită ecumenică la Constantinopol

Ca în fiecare an, în data de 30 noiembrie 1999, cu ocazia sărbătorii Sfântului Andrei, o delegație a Bisericii Romano-Catolice a sosit la Fanar, în Istanbul (Turcia), unde se află sediul Patriarhiei ecumenice. Aici, delegația a participat la celebrarea liturgică a sărbătorii patronului Bisericii din Constantinopol, care a fost condusă de însuși Patriarhul ecumenic, Bartholomeu I-ul. Întreaga ceremonie s-a desfășurat în catedrala Sfântul Gheorghe, după care a avut loc tradiționalul schimb de saluturi între reprezentanții celor două Biserici. Delegația latină a fost condusă de Eminența Sa, Cardinalul Edward Idriss Cassidy, președinte al Consiliului pontifical pentru unitatea creștinilor. Cardinalul a dat citire unei scrisori a Papei Ioan Paul al II-lea către Patriarhul Bartholomeu I-ul: „Voința noastră de a progresa pe calea dialogului și a relațiilor frățesti pentru a ajunge la deplina comuniune devine, la acest sfârșit de secol și început al unei nou mileniu al erei creștine, o exigență, o dorință mai arzătoare de a depăși amintirile dureroase care se opun deschiderii către voința lui Hristos și sunt pentru lume un obiect de dispută“, scrie Sfântul Părinte. Ioan Paul al II-lea a declarat, de asemenea, că restaurarea unității dorite de Dumnezeu este unul din obiectivele decisive ale Jubileului. El a mai precizat că „Biserica Romano-Catolică este dispusă să facă tot posibilul spre a aplană obstacolele, deschizându-se dialogului și colaborând cu orice inițiativă care vizează progresul (creștinilor) către deplina comuniune în credință și în mărturisire“.

Mitropolitul Antonie al Surojului, Doctor Honoris Causa

Academia de teologie ortodoxă din Kiev a decernat mitropolitului Anthony Bloom (cunoscut la noi, în România, ca Antonie al Surojului) titlul de Doctor Honoris Causa pentru întreaga sa operă. Evenimentul a avut loc în data de 23 noiembrie a anului 1999. În vârstă de 85 de ani, mitropolitul Antonie, cunoscut credincioșilor români prin intermediul profunde sale lucrări *Școala rugăciunii*, se află de peste patruzeci de ani în fruntea diecezei patriarhiei Moscovei din Marea Britanie. Doctor în medicină, el a activat ca medic la spitalele din Paris, înainte de a deveni preot, și, ulterior, episcop și mitropolit. Cunoscut și prețuit pentru intensă sa activitate pastorală, el este autorul mai multor opere de spiritualitate ortodoxă apărute în engleză, rusă și franceză. Predicator unanim apreciat, mitropolitul Antonie a luat cuvântul în repetate rânduri în cadrul unor emisiuni susținute la celebrul post englez BBC, participând în special la emisiuni religioase destinate Rusiei. De asemenea, a revenit frecvent în Rusia, unde a susținut conferințe pe teme teologice în fața unor auditorii întotdeauna extrem de numeroase. A mai primit titlul de Doctor Honoris Causa din partea Academiei teologice din Moscova, dar și din partea Universității din Cambridge și a Facultății de teologie presbiteriană din Aberdeen.

Revista Vatra (editor), **Un destin istoric: Biserica Română Unită**, Târgu Mureș, 1999.

O omonimie bizară m-a făcut să tresar la auzul sonorității ei scandate... se striga, prin mai 1999, deopotrivă unitate și în cazul întâmpinării entuziaște a Sanctității Sale și în cel, nefericit, al diverselor grupuri de muncitori ieșiți în stradă sub pronic sindicală. Coincidența sloganelor, dacă nu semnalează identitatea emitenților, permite cel puțin prezumția că amândouă tipurile de mulțimi sunt frecventate de angoase similare, întrucât soluțiile apelate sunt asemenea... asimilarea diversității într-un elan omogenizator care să protejeze identitățile și să conserve statusurile sociale, respectiv confesionale, periclitare de imperitivele înnoiri.

Paradoxal însă, unirea reclamă tocmai contrariul mizei cu care a fost investită în primăvară, anume retragerea dintr-un circuit hermeneutic autoreferențial și integrarea nevictimară a alterității. Proiect eminamente extatic, demersul unitiv îndeplinește o funcție erotică a cărei exigență practică trimite pe filieră ascetică la tehnicile lepădării de sine, iar în cheie hristologică la expectază. Fără acest exercițiu preliminar al *tăierii voii* care să prelucereze posibilitatea alterării identitare benefice prin ascultare, îmbogățire sau corecție, fuziunea nu prețuiește mai mult decât oricare alt mit furnizor al temerilor noastre față de realități alternative. În plus, atunci când unitatea este invocată împotriva și nu în favoarea cuiva, subversiunea sinelui – aplicație a iubirii creștine care asigură ca unic gaj al smereniei, ortodoxia identității – subvenționează resentimentul.

Că nu altfel au stat lucrurile, dincolo de simpatia intens cultivată prin media pentru pontif, nici în cazul credincioșilor și clericilor ortodocși veniți în București, o dovedește faptul, previzibil dacă urmăreai atent gramatica ospitalității-ostilității, că, după vizită, reconcilierea sperată s-a îndepărtat, revenindu-se la argumentele anterioare prin care se autoîndreptăteau cele două confesiuni. Dezideratul unității a funcționat ca de atâtea alte ori ca mască a afirmării propriei superiorități, oferite condescendent spre recunoaștere celui alt. Veritabilă nestemată a limbii de lemn, unitatea este clamată cu zel tocmai acolo unde lipsa dorinței ei

autentice se vrea inocentată de verbiajul unionist. De fapt, departe de vreo logică a concesiilor, Ortodoxia românească vehiculează ca pe niște crezuri legitimize, argumente populiste tari în genul celor referitoare la numărul enoriașilor afiliați parohiilor ale căror biserici sunt revendicate. Drogul aglomerării bisericilor trece drept elixir al vitalității și, în ciuda limpezimii fraudei, al nemuririi credinței adevărate, ceea ce absolvă și chiar justifică orice rabat moral sau eclesiologic.

Nu cred că hazardez spunând că intelectualitatea română, de confesiune ortodoxă, respondentă anchetei lansate de revista *Vatra*, – antologate între copertile unui recent volum – demarează, avangardist în biserica majoritară, un proiect care, dacă laicul cultivat și-ar regăsi vocația eclesială, ar avea șanse să se finalizeze prin ceea ce catolicii numesc expurgarea memoriei. Asumarea vinei poate prilejui restituirea demnității, pierdută odată cu atrofierea mușchiului discriminativ a cărui consecință este identificarea amăgitoare a perdantilor întotdeauna printre alogeni. Practica desprinderii de prejudecăți și emancipării de sub tutela pioasă a varii ideologii, confesionale sau naționale, dau, în prezenta antologie, măsura unui spirit critic matur și necomplexat, marfă atât de rară pe piața ideilor religioase de la noi, cei deprinși cu retorica unanimității. Situată căș în raport cu opțiunile patrimoniale inerente ale ortodoxiei, intelectualitatea și-a respectat în acest caz blazonul de instanță autonomă, neînregimentată și deci dispensată de canoanele supușeniei intratabile, performând un discurs al nonînrădăcinării (G. Scarppeta) și inaugurând falimentul apartenenței incorrigibile. Disidenți față de linia oficială, clasați ca lipsiți de grațitudine, recuzându-li-se calitatea credinței, intelectualii resimt, crede Gh. Perian, „o solidaritate a celor marginalizați” față de greco-catolici. Chestiunile dogmatice devin secundare, „insesizabile”, fiind surclasate de problematica morală, bogat ornamentată cu argumente istorice. Adevărul pare a se sustrage axiomelor declamate trușaf pentru a se replea în minoratul detaliului cotidian, unde defensivă ortodoxă se dovedește ineficace întrucât ceea ce întreține conflictul este propria-i putere de a-i pune capăt. Dincolo de consecvența declarațiilor fraterne subzistă parcă o agendă fratricidă, care contorsionează traseul ce leagă cuvântul de fapt până la anularea voinței de

a o săvârși pe cea din urmă. Abia redescoperind puterea faptelor pentru cei învecinați, Ortodoxia va deveni dintr-o moștenire indiscutabilă, o credință eligibilă și pentru cei care i-ai căzut victime. Prin rîcoșeu, textele revistei *Vatra* pot fi responsabile și de atare miză.

În fapt întrebarea care a stîrnit discuția a fost una cu o pregnantă tentă istorică... care este contribuția Bisericii Române Unite cu Roma la spiritualitatea, cultura, politica și istoria României. De la prezentări doctorale la contabilizări didactice, de la aprecieri injuste marcate de subiectivism la invocații conciliante, un vast repertoriu atitudinal a fost înregistrat în răspunsurile referențelor.

Dincolo de rezerve avizate sau chiar reproșuri pertinente adresate ortodoxiei sunt însă replici a căror vehemență basculează în filipice grele de acuze, spre exemplu atunci când i se reproșează solidaritatea confesională transnațională pe cîtă vreme BRUR prioritează în relația sa cu Vaticanul – universalist, nici vorbă – elementul originii etnice romane, se uită că închegând identitar în manieră transfrontalieră mai multe etnii, ortodoxia nu era retrogradă, ci dădea curs priorităților comunitare care se întâmpla să fie religioase și nu etnice, cum sub influența reformei și a iluminismului începeau să fie în secolul al XVIII-lea.

Totuși, o anumită conjugare a opțiunilor este contestabilă în ceea ce ea comportă extraprofesional, ca depuneri mentale și import de cutume politice, care au perforat spiritualitatea ortodoxă, altfel prestigioasă, profitând de cangrena morală a spațiului balcanic unde debilitarea criteriilor sobornicității ricoșează în constituirea unui front evasi-inexpugnabil al „națiunilor-confesiune”. Acest hybris – politico-religios care tranzitează lent dar sigur, de la situația în care națiunea era atribuită confesiunii către raportul invers, confesiunea rămânând un modest apendice al națiunii idolatrizate – lansează în istoria duratelor lungi un imperiu confesional pe care Dan Pavel l-a numit „Leviathanul bizantin”. Ortodoxia e delegitimată astfel ca vehicul al libertății terestre, în ciuda performanțelor sale mistice, întrucît nu-și asumă responsabilități de-a lungul întregului traiect soteriologic care debutează totuși istoric.

Pe de altă parte dobîndirea conștiinței naționale, a cărei grijă n-a purtat-o decît tardiv ortodoxia, nu se constituie în ordine religioasă într-o prioritate numai în măsura în care condiționează demnitatea și rectitudinea morală a persoanelor, în sensul prezervării liberei lor voințe. Pe scurt, Biserica e datoare să apere identitățile comunitare cînd ele sunt agresate și nu-și pot determina neîngrădit opțiunile, însă e detașată de imperative ideologice oricît de moderne ar fi ele. Așadar, dacă prestația istorică a Ortodoxiei ar echivala propriile-i deziderate, reproșurile ar fi greu

de formulat întrucît rezistența la presiunile alienante ale istoriei ar fi reacție etică curentă.

Faptul că BRUR alege ca soluție identitară la criza mentalității tradiționale conștiința originii romane și a limbii latine, devansează varianta ortodoxă a identității definite confesional numai deoarece sincronizează o parte a populației românești curentelor intelectuale apusene, în cazul de față deopotrivă iluminismului iosefin și Contrareformei. Că oportunitatea susținerii unei idei e strict conjuncturală și nicicum definitivă este vădit din tumura aproape hilară pe care lucrurile au luat-o, ajungându-se ca greco-catolicii să fie excluși, folosindu-se armele discursului pe care tocmai ei l-au inventat... cel naționalist. Nuanța că naționalismul greco-catolic era unul progresist, european, tolerant față de realitatea pluriconfesionalismului devine relevantă prin comparație cu filelismul care definește românitatea în relație directă și exclusivă cu ortodoxia, aceasta devenindu-i marcă de omologare.

Mai mult, nu doar tonul, ci și conținutul discursului unora dintre ortodocși a fost preluat de către anumiți greco-catolici: la afirmații radicale de genul „Contractele nu au relevanță ontologică” (Viorel Gheorghiță), replicându-se prin apelul la instanțe naturale, certe și irevocabile, care decretează că... „legăturile cu Roma sunt evidente în structurile ființei” (Vasile Vetișanu). Deliberările sunt derizorii, liberul arbitru un nonsens, viața ne e orientată iremediabil spre servituți destinale iar individul devine un simplu lacheu al istoriei naționale lecturată prin ochelari confesionali. Obsedați de constructul ideologic fatalist numit lege strămoșească-românească, uităm de consistența noastră ontologică precară, de constituția lăuntrică afectată de păcatul originar, de menirea Bisericii de-a o întrema și de faptul că însăși începutul acestei lucrări, pocăința, este „în cele din afară” un contract, un angajament la o altfel de viață, la rigoarea altfel decît... românească. Dacă BRUR vrea să împărtășească cu BOR doar statutul de Biserică Națională trebuie să recunoască beneficiul „înapoierii” ortodoxe, care împiedică „înfiletarea” și a altei biserici.

Dedați nu în puține cazuri unor exerciții hagiografice, intelectualii greco-catolici ar trebui să răzbată dincolo de semnificația istorică – esențială, dar revolută – a mesajului înaintașilor lor. Apelul repetat la zestre, la contribuții, continuități, vechime sau alte capitaluri prestigioase, ca și recurența invocării acestor merite, semnaleză valorificarea – spre paguba viitorului pe care-l contractăm astfel – a ceea ce Guy Scarpetta numește „dispozitiv de înrădăcinare”.

Caius Dobrescu vorbește în finalul răspunsului său despre o „penitență comună”. Biserica

Ortodoxă respectându-se, ar însemna să recunoască importanța istorică a greco-catolicismului pe care acesta ar putea-o păstra ca suport anamnetic cu rol identitar, fără a dăuna confesiunii majoritare în măsura în care ea își urgencează reconcilierea cu istoria imediată.

Chintesența demersului salvaționist al BRUR – deși nu a intrat în discuția revistei *Vatra*, și de aceea dezbateră a pedalat mult în hățișul circumstanțelor unde inevitabil au apărut și tonuri răstite – a fost atinsă de ÎPSS Virgil Bercea, care a enunțat principiile de bază ale doctrinei sociale a BRUR. Deși nu e tocmai Crezul unit, această doctrină îl prelungește pe acesta, a cărui „abatere” de la ortodoxie se limitează la nuanțarea aspectului eclesiologic privitor la primul papal. Și cum Suveranul Pontif a fost primit cu entuziasm, ce altceva decât temeri profunde, ancestrale sau cultivate prin stereotipuri ignare mai întrețin dihonă.

FLORIN DOBOȘ

Timothy George, *Teologia reformatoarelor*, Editura Institutului Biblic „Emanuel” din Oradea, Oradea, 1998, 386 pp., traducere de Corneliu Simuț.

Teologia creștină a fost întotdeauna mai mult decât reflecția doctă și pedantă a unor gânditori pasionați de exercițiul intelectual gratuit. Ea este rezultatul întâlnirii existențiale dintre om și Dumnezeu, al confruntării ființei finite cu destinul său etern, care îi este dat doar ca promisiune. Ea este uimirea mută și în același timp elocventă a creaturii în fața Creatorului ei. Cartea profesorului american Timothy George înfățișează nașterea protestantismului dintr-o astfel de criză existențială, din „neliniștea ontologică” (p. 30) a Evului Mediu, manifestată în exacerbarea sentimentului de vinovăție și în frica de moarte, înțeleasă ca pedeapsă. Criza sensului, aprofundată de prăbușirea sistemului cosmologic antico-medieval, se suprapune peste impasul spiritual al omului de la sfârșitul evului mijlociu. Reforma apare ca o căutare a identității unui creștinism aflat în impas. Interogațiile teoretice care dobândesc un sens profund spiritual devin astfel principiul motor al mișcării reformatoare în teologie.

Lucrarea lui Timothy George este focalizată pe portretele teologice a celor mai importanți Părinți ai Bisericii protestante: Martin Luther, Huldrych Zwingli, Jean Calvin și Menno Simmons.

Primul teologhisește sub imperiul acelor *Anfechtungen*, a groazei și disperării sufletului care tânjește după Dumnezeu. Teologia lui Luther este un pelerinaj, o căutare. Din acest motiv, deși textele

lutherane se referă la toate doctrinele creștine, ele nu au un caracter sistematic, iar existențialismul este dublat la Luther de fideism. Reformatorul de la Wittenberg practică o teologie fundamentată dincolo de orice argument intelectual, în credință. Teologia nu este o teorie, ci o relație reală doar în credință (*sola fide*) în care Hristos mi se face cunoscut (*Christus pro me*). Caracterul biblic (*sola Scriptura*) al demersului lutheran ia astfel locul epistemologiei scolastice: Aristotel este lepădat de dragul Sfântului Pavel, iar Atena abandonată în schimbul Ierusalimului. Din acest motiv, Scriptura și nu filosofia, Cartea și nu cărțile devine norma hotărâtoare (*norma normans*) de urmat. Dar, ceea ce consacră teologia lui Luther este soteriologia. În teologia patristică și medievală, mântuirea este înțeleasă ca îndumnezeire (*theosis*), adică drept participare la Ființă, care se realizează progresiv. Credinciosul este un *homo viator*, așezat între harul lui Dumnezeu, revelat în Hristos și faptele umane, care se află sub iminenta descoperire a judecării lui Dumnezeu. Inconfortul pe care Luther îl simte față de metafora nominalistă a lui *viator* se referă la inconsistența teoriei care îmbrățișează deopotrivă harul (*gratia*) și meritul (*meritum*). Abandonarea nominalismului îl conduce pe Luther la propria sa concepție despre justificare. Apelând la terminologia lui Meister Eckhart, reformatorul va conchide că justificarea presupune pasivitate totală și supunere completă (*Gelassenheit*), care sunt ilustrate exemplar în suferințele lui Hristos. Astfel, harul mântuitor nu mai este preconditionat de ascultarea meritorie a omului, ci el acționează fără predispoziție. De aceea, numai credința justifică (*Sola fide justificat*). Imaginea nominalistă a mântuirii ca vindecare cedează locul imagisticii juridice: mântuirea constă în substituirea în fața instanței divine a păcătosului cu Hristosul care se inculpă. Meritul lui Timothy George este de a fi arătat că doctrina lutherană a justificării nu are sensul unui amoralism: ea nu îl dispensează pe credincios de faptele bune, ci doar subliniază că ele sunt mărturia justificării prin credință și că deci nu îi conferă nici un merit.

În capitolul dedicat lui Zwingli, Timothy George definește teologia acestuia printr-o suită de opoziții: „Creator, mai degrabă decât creatură”; rezumă lupta lui Zwingli împotriva idolatriei; „Providența, mai degrabă decât șansa”, sintetizează soteriologia și teologia istoriei (istoria mântuirii); „Sfânta Scriptură, mai degrabă decât tradiția umană”, înfățișează sursa discursului teologic.

Doctrina despre sacrameinte face obiectul unei prezentări care identifică raportul dintre ea și celelalte dogme, dar și relația teologiei lui Zwingli cu cea a lui Luther. Mai întâi, Timothy George urmărește relația dintre botez și respectiv credință,

mântuire, Biserică și stat. El dă atenție unor chestiuni care au rămas obiect de dispută încă astăzi: dacă botezul biblic este doar cel al adulților sau și cel al copiilor; dacă botezul trebuie asociat cu credința și dacă există o credință vicariantă (a nașilor, a părinților etc.). În ce privește Cina Domnului, poziția lui Zwingli este considerată de autor ca deopotrivă consonantă și disonantă cu cea lutherană. Asemănările dintre Zwingli și Luther constau în obiecțiile lor comune față de slujba medievală a Mesei. Punctul în care cei doi se despart în înțelegerea Cinei este doctrina transsubstanțierii susținută de Luther și contestată de Zwingli. Profunzimea investigației lui Timothy George este evidentă în identificarea implicațiilor christologice pe care le are această dezbateră.

A treia figură proeminentă a Reformei, de care se ocupă istoricul american al Bisericii, este reformatorul de la Geneva. De data aceasta, George ne înfățișează un teolog cu vocație pentru scris, un autor deosebit de prolific. Din acest motiv, el consideră că imaginea completă asupra teologiei lui Calvin ne este furnizată de cele șase surse distincte ale corpusului său: *Instituțiile teologice*, care constituie o dogmatică sistematică; predicile; tratatele și broșurile; scrisorile. *Instituțiile* debutează cu evaluarea posibilităților de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Calvin vorbește despre dubla cunoaștere a lui Dumnezeu (*duplex cognitio Dei*), întâi ca și Creator, în Univers, apoi ca Răscumpărător, în Hristos. Susținând ideea existenței unei seminte a religiei în om, Calvin trebuie să impace teologia naturală (care pare să răsară de aici), cu epistemologia harului, de regăsit la toți reformatorii. Timothy George arată că simțul divinității și „revelația naturală” în *opera Dei* au doar o funcție negativă: îl fac pe om să nu mai aibă scuze pentru idolatrie. Dar cunoașterea mântuitoare a lui Dumnezeu este asigurată de *oracula Dei*, adică de Cuvântul „înscrisurat” (p. 225). Așadar, Biblia, în calitate de revelație a lui Hristos în limbaj uman, este sursa teologiei. Prezentarea făcută teologiei lui Calvin de către autor poartă asupra triadei, providenței, christologiei, pneumatologiei. Unul din meritele analizei lui Timothy George constă în faptul de a fi indicat legătura dintre Calvin și existențialismul modern, pe care el o identifică în neliști, în sentimentul „abandonării” (p. 240), în imposibilitatea „depășirii finitudinii noastre” (p. 241) și mai ales în „diferența calitativă infinită” (246). Analizând soteriologia teologului genevez, autorul *Teologiei reformatorilor* regăsește în aceasta teoria ispășirii penale substitutive din tratatul *Cur Deus Homo?*, al Sf. Anselm. În ce privește tema cea mai faimoasă a teologiei calviniste, și anume predestinarea, Timothy George critică linia exegetică după care aceasta este *Zentraldogmen*. Acestei poziții, el îi opune ideea că predestinarea

este o problemă ocazionată de predicarea Evangheliei. În plus, el atrage atenția asupra faptului că trebuie să distingem între doctrina predestinării așa cum a fost ea elaborată de Calvin și, pe de altă parte, receptarea ei de posteritate.

Ultima figură prezentată în carte este cea a liderului anabaptist Menno Simmons. El ne este prezentat prin comparație cu ceilalți reformatori. El accentuează mai mult decât Luther și Zwingli importanța nașterii din nou și, față de aceștia, el contestă în termeni duri doctrina predestinării. De asemenea, Menno aprofundează ideile lui Luther și Melancton despre Biblie, sesizând importanța ei cardinală, calificând-o drept Cuvânt infailibil. Autorul nu uită să prezinte practica rebotezării, de la care numele mișcării din care face parte Menno.

George identifică în hristologie (și soteriologie) dogma fundamentală a Reformei, care face din aceasta un curent unitar, în ciuda diversității formelor ei de manifestare. Ultimul capitol prezintă, de altfel, accentele comune ale diverselor mișcări reformatoare și mai ales influențele lor.

Teologia reformatorilor vine să suplinească o absență din literatura teologică în limba română, întregind, pentru lectorul român, perspectiva asupra istoriei Bisericii cu cea de-a treia mare confesiune creștină: protestantismul. Apelând la sursele bibliografice primare, Timothy George reușește să înfățișeze într-o manieră riguroasă și obiectivă principalele frământări din perioada Reformei. În plus, cercetătorul american al Reformei decelează influențele patristice și catolice în operele reformatorilor, dar și impactul acestora din urmă în teologia modernă și contemporană.

Prezentată cititorului român în excelenta traducere a tânărului teolog orădean Corneliu Simuț, cartea de față este o bună introducere în gândirea reformată pentru necunosătorul interesat, dar și un neprețuit instrument pentru specialist.

DANIEL FĂRCAȘ

Mariologia la Nicolae Cabasila, de
Constantine N. Tsirpanlis în revista *Klironomia*,
tomul 11, Tesalonice 1979, pp. 272–288.

De la bun început trebuie subliniat faptul că Nicolae Cabasila pare a fi influențat într-o oarecare măsură de ideile umaniste ale epocii sale – idei ce parcurg gândirea teologilor bizantini între secolele XIV și XV. Astfel că accentele majore se răsfrâng asupra sinergiei revelată Fecioarei prin Întruparea lui Dumnezeu – Întrupare care vizează îndeplinirea planului divin al mântuirii. Această nuanță esențială reprezintă marea și originala contribuție a secolului XIV grecesc la „Doctrina Născătoarei de Dumnezeu” a Sinodului de la Efes (431).

Conceptul fundamental al mariologiei lui Cabasila – care este tema majoră a omiliilor sale despre Naștere – poate fi prezentat prin următoarele: Binecuvântata Fecioară este, prin excelență, primul om (în sensul idealului și originalului uman) întrucât ea singură a realizat plenar idealul divin în natura umană. Ea n-a creat om, dar i-a descoperit omului Paradisul pierdut; ea nu ne-a dăruit natura umană, dar a păstrat-o întru integritatea sa ancestrală; Fecioara nu ne-a transformat, dar l-a ajutat pe Creator să ne re-creeze în aceeași manieră ca și în cazul unei statui la care sculptorul colaborează; ea s-a deschis lumii precum în fața Paradisului în care omul era pur, integru. Fecioara singură a avut revelația realității naturii umane prin care a întâlnit așteptările lui Dumnezeu și motivele Întrupării Sale.

Binecuvântata Fecioară a recreat prin propria-i persoană (prin efort și voință liberă) omul de dinaintea căderii. În acest sens Hristos îl face pe om capabil să realizeze finalitatea sensului său în această lume – adică îndumnezeirea – îndrumându-l către slava Sfintei Treimi.

Aici trebuie menționat că, referitor la anumiți Sfinți Părinți răsăriteni (Atanasie, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul) Întruparea n-a fost necesară după cădere. Consecința logică a acestei păreri face referință la Cuvântul Întrupat care – precum și Fecioara Maria – sunt mijlocitori universali între Dumnezeu și celelalte creaturi – îngeri și oameni – și izvoare superioare ale micro și macro – Cosmosului desăvârșit... Această desăvârșire a fost adevăratul destin și privilegiu al creării omului. Cu toate acestea, prin cădere, omul și-a redus sensul sub înrobirea demonică, deși puterea originară a rezistenței în fața păcatului și totodată, în fața fericirii dumnezeiești, nu au fost cucerite plenar.

Propriu-zis, Pururea Fecioară Maria n-a adus nimic în plus față de Adam și urmașii săi – prin ceea ce au primit de la Dumnezeu. Născătoarea n-a descins din Cer nici din „trupuri” celeste. Dimpotrivă, ea a venit din pământ, din căderea neamului omenesc căruia i-a oferit propria ei natură întru aceeași cale a fiecărei ființe umane. Și însăși s-a dovedit a fi doar unul dintre oamenii tuturor timpurilor – care a înfrânt tot răul de la început până la sfârșit.

Prin aceasta, Fecioara Maria a înapoiat lui Dumnezeu frumusețea purității pe care El a dăruit-o naturii umane. Sfânta Fecioară a folosit toate virtualitățile pe care Dumnezeu le-a revărsat în ființa omenească. Prin dragostea ei către Dumnezeu, prin puterea simțirii și credinței ei, prin voință și admirabilă prudență, ea birui orice păcat distrugând astfel triumful „celui rău”. Pe această cale interioară ea a descoperit adevărul uman natural precum a fost creat dintru începuturi,

precum și inefabilul înțelepciunii dumnezeiești și nemărginita iubire de oameni. Astfel, Cel pe care l-a adus în această lume, dându-i trup omenesc, a fost văzut între oameni și, mai înainte de orice, a fost actualizat prin propriul ei suflet, prin propriile ei puteri. Prin urmare, Fecioara devine mijlocitor pentru toate creaturile prin care noi suntem împuțniciți să-l cunoaștem pe Creator (Cf. Solomon 13, 1). Sfânta Fecioară a fost și va rămâne ființa umană care a păstrat desăvârșit chipul lui Dumnezeu, neîntinat și, totodată, a întruchipat idealul uman. Aceasta depășește orice miracol, orice uimire. Nu doar creaturile umane, dar și îngerii înșiși sunt depășiți. Neajunsul comun al umanității Fecioara îl salvează ca om, fără a primi nimic altceva decât un alt Om!

Acest fundamental concept în sfințenia Mariei și umanitatea ideală (ca rod al propriilor ei eforturi) este elaborat de Cabasila cu precădere în paragraful 7 al omiliilor sale despre Naștere. Urmărind cu atenție pasajul, putem înlătura orice interpretare eronată. „Cauza slavei Sfintei Fecioare – scrie el – este de a-și asuma o altă natură (cea divină – n.tr.) în fața tuturor răutăților... Desigur, omul nou, (prin Hristos) n-ar avea nici o putere dacă Adam ar fi biruit păcatul, hărăzindu-i-se o viață eliberată de trudă, un trup străin de ispite și un suflet neîntinat!”

Sfânta Fecioară și-a păstrat sufletul neîntinat în fața oricărui rău – și a realizat prin ea însăși idealul uman fără asistența nimănui, chiar dacă toți oamenii erau afectați de morbul căderii în păcat.

Încă înaintea Întrupării Fecioara desființează, într-un fel propriu – prin curăție lăuntrică – păcatul. Păcatul este ucis în propriul ei suflet și Dumnezeu deschide, astfel, porțile Cerului dăruind, prin Sfânta Fecioară, Harul Său. Mai mult chiar: în ciuda vrăjmașiei dintre natura umană și zidul care despărțea omenirea de Dumnezeu, Fecioara Maria s-a unit cu Dumnezeu prin libera ei voință și răvna neînfrântă a sufletului ei. Profunda convingere a lui Cabasila constă în aceea că Dumnezeu nu i-a dat Mariei vreun privilegiu aparte (natură neîntinată, libertate față de păcatul originar). Cabasila spune: „Fiindcă este cert că Dumnezeu a creat-o în așa fel spre a duce o viață neîntinată, nici nu i-a acordat un ajutor în plus față de alți oameni... Dimpotrivă, ea a obținut acea unică și minunată biruință, folosind exclusiv propria-i abilitate spirituală și aceeași privilegii oferite fiecăruia dintre oameni...”.

Cabasila nu ezită să proclame că omul „normal” este cel re-creat de Hristos – cel care se poate salva prin el însuși – întrucât natura umană este bună prin sine (per se) precum întreaga Creație a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, virtutea și adevărata libertate a omului sunt întru Dumnezeu. Or, dragostea lui Dumnezeu biruie în cele din urmă libertatea omului fără a o viola – prin Cruce.

Pentru a clarifica și mai bine relația dintre voința liberă a omului și harul divin, Cabasila consacră integral paragraful 8 omilei Nașterii. Din nefericire, mariologia și hristologia antropologică a lui Cabasila nu sunt înțelese pe deplin de către Jugie și nici de Cordillo. Jugie atribuie lui Cabasila neopelagianismul, ba chiar și pelagianismul, acuzându-l de lipsă de coerență a gândirii și de contradicții. Pe lângă aceasta, Jugie și Cordillo, în încercarea lor de a apăra *imaculata concepere*, nu se dau în lături de a folosi cele mai multe dintre pasagiile lui Cabasila în afara contextului. Cu siguranță, sunt câteva pasagii retorice în omiliile lui Cabasila care, din pricina retoricii și pietății uneori exagerate, pot provoca contradicții, dar pot fi și ușor înțelese păstrându-se regula contextului.

Pare-se că puternica și continua accentuare a lui Cabasila asupra sfințeniei personale a Mariei și Nașterea „primului om” (sau a umanității ideale) a contribuit la o evidentă neînțelegere a mariologiei sale antropocentrice. Pe lângă aceasta sunt 7 pasagii fundamentale în omiliile lui Cabasila care, scoase din context pot fi folosite ca argumente în sprijinul *imaculatei concepții* și a punctului de vedere că Maria era liberă de datoria păcatului (*debitum peccati*), ba chiar de păcatele ei persoanele și, în consecință, nu avea nevoie de mântuirea lui Hristos ci, mai curând, a fost co-măntuitoare prin fire sau prin naștere. Dificultățile majore cauzate de astfel de pasagii constau în câteva expresii de retorică exagerată și pioasă, precum: „Singur Dumnezeu a fost în stare să creeze Pururea Fecioară ignorând legile naturii într-un mod direct sau, după cum a făcut prin crearea primului om – Adam, S-a arătat a fi pe deplin autorul nașterii Mariei”. Acest pasaj a fost utilizat atât de Jugie cât și de Cordillo drept temelie în efortul lor de a-l prezenta pe Cabasila ca pe un pre-romano-catolic, care arată că Maria a fost pe deplin liberă de toate păcatele, fiind însăși co-măntuitoare, neavând, deci, nevoie de mântuirea lui Hristos. Cu toate acestea, pasajul a fost interpretat greșit, mai ales în contextul lui, izolat de ceea ce era înainte și ceea ce era înapoi. Nu e întâmplător că mai mult din prima jumătate a omilei despre Naștere este consacrată părinților Mariei. Despotrivă, Cabasila a încercat să arate, prin lunga dizertație asupra lui Ioachim și a Anei, originile umane ale Mariei indicând că ei n-au fost fără rod în rugăciunile, fidelitatea și virtuțile lor, dar puterea acestor rugăciuni a rezultat din viața lor virtuoasă și din credințioșia lor către Dumnezeu. Într-adevăr, Dumnezeu a intervenit din cauza sterilității lor fizice – totuși Ioachim și Ana au fost în stare să aibă relații sexuale normale. Cu siguranță însă, vârstnicii părinți ai Mariei n-au realizat căsătoria din cauza necesității sexuale, ci doar din cauza ascultării lor fidele față de Dumnezeu. Aceasta însemnează că modul nașterii

Mariei a fost sfânt și imaculat prin propria-i motivație, dar actul însuși al părinților ei a fost natural excluzând nașterea virgină a Mariei.

În consecință Maria s-a născut cu păcatul originar cu toate că ea a fost darul și răsplata vieții virtuoase și a ascultării credințioase a părinților ei. Este ideea proprie a lui Cabasila, că sinergia Mariei, conlucrarea cu harul lui Dumnezeu și iconomia mântuirii au început cu viața virtuoasă a părinților ei încă înaintea concepției ei. Maria însăși a fost culmea sfințeniei Vechiului Testament, desăvârșirea pregătirii omului prin excelență, a fost creatura prin care cerul și pământul s-au unit, veriga lumii create și necreate, cerul nou și pământul nou, recapitularea întregului cosmos. Această funcție și poziție centrală a Mariei în iconomia mântuirii lui Dumnezeu n-a fost totuși un privilegiu special al unei predestinări absolute din moment ce Dumnezeu nu este totuși, și n-a fost un privilegiu special al predestinării absolute, căci Dumnezeu nu este părtinitor. Sinergia Mariei în iconomia mântuirii este accentuată aproape în fiecare pagină a omiliilor lui Cabasila.

Cabasila, urmărind tradiția patristică, vede în Maria scopul istoriei Vechiului Testament care a început cu copiii protopărinților. Așadar, alegerea Fecioarei Maria este punctul culminant al progresului lui Israel către împăcarea cu Dumnezeu. În sfințenia ei personală și în fidelitatea față de Dumnezeu a aflat umanitatea ideală reprezentând și responsabilitatea față de chemarea iubirii Lui. De aceea El i-a dat un loc aparte față de toți oamenii, pentru El însuși, preferând-o pe ea dintre toți oamenii, pentru a fi templul Lui.

Cu toate acestea, o astfel de selectare a fost bazată pe meritul propriu al Mariei, puterea spirituală și conlucrarea necondiționată cu harul divin. Ea însăși a actualizat puterea cu care a înzestrat Dumnezeu natura umană în porunca de a birui păcatul. Din acest motiv ea a fost răsplătită cu abilitatea de a rămâne mereu virtuoasă. Prin urmare Fecioara a făcut sfântă și nepătată întreaga ei viață. Sfântă pentru puterea ei spirituală neîncetată, dăruirea totală lui Dumnezeu și voința constantă. Nepătată, pentru harul Fiului ei. Lipsa de păcat a Mariei nu poate fi, desigur, înțeleasă în același sens cu teandrismul lui Hristos – pentru că Hristos nu este doar om desăvârșit ci, deasemenea, El este și Dumnezeu desăvârșit. Deci Hristos este fără de păcat din natură $\phi\sigma\epsilon\iota$ chiar în raport cu natura Sa umană. În timp ce Maria este fără de păcat doar din har ($\kappa\alpha\tau\alpha\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$).

Principiul sinergiei Mariei și conlucrarea cu rolul reprezentativ din iconomia mântuirii îl ocupă, cu precădere, în gândirea lui Cabasila, omilia sa asupra Nașterii. Un astfel de accent puternic, ușor simțit în aproape fiecare pagină a tuturor omiliilor sale, dincolo de considerații, nu poate suporta

doctrina romano-catolică a imaculatei concepții și *debitum peccati*. Cabasila însuși confirmă concluzia noastră declarând că: „Întruparea n-a fost numai opera Tatălui și a virtuții Sale și a Duhului Său, ea a fost, deasemenea, opera voinței și credinței Fecioarei. În afară de consimțământul unei depline purități și a conlucrării credinței ei, acest plan ar fi fost ca și irealizabil, ar fi fost lipsit de intervenția celor trei Persoane înseși. Numai după instruirea și convingerea ei Dumnezeu a putut-o lua ca Mamă și a putut primi trupul pe care ea a vrut să i-l dea. Bineînțeles că El se încarnează voluntar – deci El a vrut ca Mama Sa să-i poarte libertatea în mod plenar și liber. De altfel, în sensul că ea nu putea fi un instrument pasiv în economia divină, a trebuit să fie ea însăși o contribuție activă și conlucrătoare a lui Dumnezeu în dragostea Sa privind omenirea, așa că ea putea să împartă cu El participarea la slavă rezultată din această iubire de oameni”. De la acest pasaj important și înfățișarea anterioară, este clar că Maria n-a fost scutită de urmările păcatului strămoșesc, nici n-a existat vreo ființă restaurată înaintea operei de răscumpărare prin virtutea meritor viitoare ale fiului său. Nu este în virtutea vreunui privilegiu rezervat în momentul concepției ei, de către părinții ei, ca Părinții greci s-o veneraze mai mult decât pe oricare altă ființă umană. Ea a fost sfântă și pură din pântecul mamei ei. Ea n-a fost într-o poziție asemănătoare Evei înaintea căderii, la momentul Bunei Vestiri. Dimpotrivă, Maria a fost în starea umanității căzute. Ea s-a născut deasupra legii păcatului care, în gândirea patristică răsăriteană, mijlocește existența morții, nu a vinovăției. Dar nicicând păcatul n-a putut deveni actual în persoana sa; păcătosul moștenește căderea ce nu are putere asupra voinței ei adevărate. Sfințenia Maicii Domnului este fructul voinței ei libere și a harului. Deși Fecioara Maria a avut existența naturii lui Adam, a fost deasupra păcatului originar, a fost capabilă să oprească această tendință spre păcat și astfel devine comoară sau izvor de sfințenie a oamenilor, „mai sfântă decât sfinții” – deși niciodată n-a păcătuit fiind, totuși, în stare de a păcăui.

Alte două pasaje importante ale lui Cabasila, ar trebui clarificate aici. Primul se referă la puritatea fecioria Mariei – adică la faptul că ea a fost purificată de Duhul Sfânt înainte de Buna Vestire. Celălalt se referă la sfințenia și desăvârșirea ei la momentul Bunei Vestiri. De fapt, aceste două pasaje luate împreună, au ridicat interpretările greșite ale lui Jugie și Gordillo.

În lumina celor spuse despre sinergie și libera conlucrare a Mariei în economia divină a mântuirii, nu este dificil să înțelegem pasajul lui Cabasila. Cităm acest pasaj după cum urmează:

„În timp ce Gavril pomeneste Duhul și puterea Celui Prea Înalt, cu toate acestea n-a spus eliberarea de iertarea tuturor păcatelor”. În mod real, Maria a necesitat o profundă pregătire, mai mult decât orice altă pregătire (înaintea Bunei Vestiri). Această expunere pe care nu se bazează cu adevărat imaculata concepție nici *debitum peccati*, precum în gândirea lui Jugie și Gordillo, este completată de un alt punct fundamental al lui Cabasila: că Maria, deși nu și-a cunoscut viitorul ei și misiunea specială în istoria mântuirii, s-a pregătit totuși pe ea însăși cu o astfel de progresivă forță spirituală încât sfințenia ei a atins cel mai înalt grad al oricărei perfecțiuni umane sfințite în momentul Bunei Vestiri. Oricum, el dă impresia să se creadă că Maria își cunoștea misiunea specială și funcția în istoria mântuirii chiar înainte de Buna Vestire.

Cert este că acest punct de vedere al lui Cabasil nu este o idee nouă. Grigorie de Nazianz precum și Ioan Damaschinul, cu multe secole înaintea lui Cabasila, învățau că la Buna Vestire Duhul Sfânt a pătruns sufletul și trupul Mariei purificându-le numai după ce ea a acceptat. Astfel, adâncind semnificația lui *gratia plena*, înțelegem că Maria, numai prin Fiul lui Dumnezeu, putea să atingă perfecțiunea și posibila înălțime a sfințeniei pentru aceia care ar purta chipul omului ceresc. Acesta este temeiul de ce sfințenia Mariei a atins culmea în momentul Bunei Vestiri și de ce, după Buna Vestire, sfințenia ei nu putea descrește sau crește – după cum spunea Cabasila. Prin urmare, conform cu punctul de vedere tradițional al doctrinei patristice răsăritene, purificarea Mariei de către Duhul Sfânt înaintea concepției lui Hristos, vrea să adauge ori să argumenteze harul și desăvârșirea sacrificiului mai curând decât Imaculata ei concepere sau libertate față de *debitum peccati*.

Ni se pare că Cabasila nu respinge *debitum peccati* (datoria Mariei față de păcatul originar). Aceia care afirmă că el rezolvă problema, bazează argumentul lor pe două pasaje principale ale lui Cabasila. Conform celui dintâi, Maria a fost singura persoană care l-a împăcat pe Dumnezeu cu ea însăși înaintea împăcării universale a omului sau, mai curând, ea n-a avut niciodată nevoie de această împăcare – fiind cea dintâi, de la începuturi, care face parte din grupul „casnicilor” lui Dumnezeu.

Câteva cuvinte ale acestui text, în special fraza „ea n-a avut nevoie”, pot fi seducătoare și neclare. Cu toate acestea, continuarea acestui pasaj accentuează ideea că împăcarea ei acoperă esențialul din viața ei personală virtuoaasă. Principiul sinergiei, care a însușit în chip plenar gândirea lui Cabasila, ocupă de asemenea locul central în aceste pasaje, în trei omilii ale lui Cabasila, care par la prima vedere (prima facie) să respingă întreg *debitum peccati*, sau implică

imaculata concepție, sunt de la 2 până la 10. În orice caz, Cabasila nu face un favor integral lui *debitum peccati*: Maria nu depinde de psihologia și morala lui Adam nici de Adam pentru harul ei. Actual a fost o altă cale de întoarcere de când Întruparea a avut loc, chiar dacă Adam și Eva nu erau căzuți. Alegerea Mariei n-a fost absolută și eternă, dar nici necondiționată – fiind condiționată și de raportul cu taina Întrupării. Maria și-a luat poziția ei unică și are o categorie a ei proprie, nu numai ca Fecioară dar, mai ales, ca Mamă-Fecioară, ca Mamă predestinată lui Dumnezeu de când Întruparea a fost etern și imuabil decretată de către Acesta.

Toniolo descoperă în gândirea lui Cabasila un soi de contradicție în accentul său pus pe sinergia Mariei sau pe meritele personale, pe de-o parte și pe alegerea ei eternă, pe de altă parte. El simte că în cele 3 omilii ale lui Cabasila, dincolo de contradicții, există „molti punti errati o poci esatti” (multe puncte greșite sau neclare). Cu toate acestea, convingerea profundă a lui Cabasila că privilegiile maternității divine n-au depins de libertatea față de păcatul originar, rămâne. Plinătatea harului a fost exact acordată Binecuvântatei Fecioare și puritatea ei personală s-a păstrat prin continua asistență a Duhului Sfânt. Dar aceasta n-a fost abolire a păcatului. Păcatul n-a fost distrus complet nici prin Întruparea însăși – Întruparea a fost adevărata inaugurare a Noii Creații. Întruparea a fost, așadar, baza și punctul de pornire al operei răscumpărătoare a Dumnezeului nostru. Și însuși „al doilea Adam” intră în plinătatea slavei prin poarta morții și învierii. Maria are harul Întrupării (o Mamă a Întrupării) – dar aceasta n-a fost încă harul desăvârșit precum nici Restaurarea nu fusese încă realizată. Păcatul n-a fost distrus numai pe lemnul Crucii și nici mântuirea nu era posibilă.

Adevărat că fecioria și sfințenia Mariei au reprezentat o incontestabilă orientare a întregii sale vieți personale către Dumnezeu, o totală dăruire de sine, nepătată dar nu încă desăvârșită și nici eliberată de ispite. Maica noastră (în text: Our Lady = Doamna noastră) poate avea și ispite, precum însuși Domnul nostru a fost ispitit de Satana în pustiu – dar ea le-a învins prin credință neclintită în chemarea lui Dumnezeu. Este remarcabil că marea autoritate a patristicii timpului, Sf. Ioan Gură de Aur, a descoperit posibilitatea de a i se atribui Mariei nu numai „păcatul originar” cât și „turburarea”, „necazul” dar mai ales „dragostea de dreptate”.

În concluzie mi-ar place să accentuez ideile și convingerile fundamentale ale lui Cabasila: – în persoana creată a Binecuvântatei Fecioare, Θεωσις sau divinizarea, care este adevăratul destin al omului, a fost realizată în primul rând. Divinizarea

Mariei este rezultatul voinței ei libere și a consimțământului de a fi una cu ipostasul divin și uman al lui Hristos. „Sângele Mariei devine sângele Domnului” spune Cabasila – din inefabila *communicatio idiomatum*, din efortul ei personal de a ridica umanitatea căzută la puritatea și perfecțiunea ei originară și chiar mai mult, de recreare a cerului și a pământului și unitate lor, îngeri și oameni, demonstrându-le mai direct și mai clar decât înainte „înțelepciunea enipostaziată și dragostea lui Dumnezeu” și chiar pe Dumnezeu însuși ca Mântuitor al oamenilor. Ea este, așadar, chiar prima și ultima ființă umană creată care reprezintă perfect micro- și macro-cosmosul, având de îndeplinit scopul îndreptat spre Dumnezeu al creaturii: umanitatea originară și ideală în perfectă simbioză cu dragostea și voința Lui. Aceasta este extrem semnificativă și un izvor de optimism și putere pentru viața sinceră, fidelă. De altfel, este izvorul mării și eternei bucurii a omului luptând pentru mântuirea sa, pentru că Binecuvântata Fecioară este, acceptând venirea lui Dumnezeu, plinătate a dragostei, dăruind viața noastră Lui care este Viața Lumii. Și prin ea răspunde întreaga creatură pentru că se reorganizează prin ea acel sfârșit și împlinire a vieții întregi a deplinei iubiri – care înseamnă a-l accepta pe Hristos – spre a aduce viața Lui în sufletele noastre pentru ca ele să devină „templul” Lui.

Aceasta este o posibilitate pentru orice ființă umană pentru că Maica noastră este prima creatură umană divinizată făcându-i pe toți oamenii capabili să se ridice la îndumnezeire prin harul Duhului Sfânt. Destinul omului și lumea, potențial, sunt pregătite să-și întindă mâna nu numai spre persoana necreată a Fiului lui Dumnezeu ci și spre persoana creată a Maicii Sale. Așa înțelegem de ce Grigore Palama spune că Maica lui Dumnezeu este „hotăr între creat și necreat” iar Nicolae Cabasila o numește „comoară sau izvor al sfințeniei oamenilor”, „sfântă a sfinților”, „cer nou și pământ nou”.

Pr. CEZAR STERPU

Pr. conf. dr. Ioan Tulcan, **Teologia – știința mărturisitoare despre Dumnezeu**, Arad, Editura Universității, 1999.

În actuala deplorabilă atmosferă, în care domină ura, dușmănia și drept consecință conflicte și crime cu pierderi nenumărate de vieți omenești, orice scriere ce încearcă și reușește mai mult sau mai puțin să îndrepte și să calmeze spiritele constituie un aport valoros spre buna înțelegere și pace între oameni. Fiindcă această pace nu este de conceput în afara principiilor creștine de viață, de la sine înțelese că opere ce pot contribui la înțelegerea și promovarea adevărurilor creștine de viață, merită a fi semnalate și prețuite.

O lucrare de acest gen este „Teologia” – știința mărturisitoare despre Dumnezeu, Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică a pr. conf. dr. Ioan Tulcan, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad.

Asupra conținutului acestei lucrări, ne explicăm luând cunoștință de doar câteva din titlurile celor 25 de capitole, după cum urmează: *Noțiunea, definiția și cuprinsul Teologiei Dogmatice și Simbolice, Note caracteristice ale dogmei, Dogmele ca expresie doctrinară a planului de mântuire realizat cu Hristos și extins în Biserică, Atributele lui Dumnezeu, Providența divină și Antropologia creștină.*

Fără îndoială că volumul este în primul rând și de cel mai mare folos studenților, dar de ce n-am recunoaște că el este nu numai de folos, ci chiar și necesar tuturor credincioșilor ortodocși pe care-i poate scuti de rătăcire și păcatul de a părăsi Biserica sfântă strămoșească, trecând la o altă confesiune, păcătuiind în fața lui Dumnezeu.

Fiind vorba de dogmatică, se înțelege că problema dogmelor este de majoră importanță, asupra căreia se fac aprecieri edificatoare de genul: „Dogmele depășesc rațiunea și nu se pot înțelege decât prin credință” (pag. 48). „Dogmele sunt izvoare de trăire religioasă, ce se valorifică numai în și prin trăirea lor de către toți credincioșii. Ele au o însemnătate fundamentală, prin aceea că ne indică drumul de a preface viața noastră după modelul divin” (pag. 50). „Dogmele au la temelie adevărul revelat și dat lumii de Mântuitorul, adevăr ce a fost formulat de Biserică” (pag. 51). „Dogmele ne oferă o cunoaștere divino-umană a realității tainelor dumnezeiești. Ele ne oferă cunoaștere, dar o cunoaștere tainică a unor realități supranaturale” (pag. 53).

Cartea, întregul ei este un tezaur de idei și argumente ce vin în sprijinul clarificării și consolidării mărețelor dogme ale Sfintei noastre Biserici Ortodoxe, printre care, de valoare și importanță deosebită sunt cei ce privesc pe „Dumnezeu Unul în Ființă și întreit în Persoană” (pag. 135). Din categoria aceasta, din ultima parte a volumului, reținem următoarele: „Religia fiind legătura liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu pentru ca omul să poată sta în legătură cu Dumnezeu, se cere ca Dumnezeu să fie înțeles ca o ființă mai presus de lume, spirituală și personală” (pag. 146). „Dumnezeu nu este material sau corporal ci spiritual imaterial, simplu nevăzut, perfect desăvârșit, rațional, liber. Spiritul e o condiție a persoanei ce se caracterizează prin rațiune și libertate. Trei categorii de ființe au aceste însușiri: oamenii, îngerii și Dumnezeu. Dar singur Dumnezeu e spirit absolut nelimitat, nici de puterile cerești nici de cele pământești... Duhul lui Dumnezeu nu este limitat de nimic, umplând universul întreg cu slava sa, fără a se confunda cu lucrul mâinilor Sale” (pag. 147).

Prin cele menționate suntem deplin edificați că părintele conf. dr. Ioan Tulcan și-a adus prin acest volum o contribuție substanțială și valoroasă atât pe plan didactic, contribuind la o pregătire cuvenită a viitorilor propovăduitori ai dogmelor, cât și pe plan general al vieții religioase, pentru clarificarea și soluționarea poticnelilor și îndoielilor de credință. În acest fel, volumul unu reprezintă și întărirea credinței tuturor credincioșilor Bisericii noastre Ortodoxe, ferindu-i și apărându-i de influența curentelor păgubitoare, de origine străină și asigurând tăria și veșnicia Sfintei noastre Biserici Ortodoxe Române.

Pr. dr. I. O. RUDEANU

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului,
Episcopiei Caransebeșului și Episcopiei Gyulei

X (XLIX), 10-12

octombrie-decembrie 1999

C U P R I N S

EDITORIAL

Mass-media: o provocare post-modernă 3

STUDII

- Pr. lect. dr. NICOLAE CHIFĂR: Clement Alexandrinul – fondatorul teologiei științifice creștine 6
- Ieromonah lect. AGAPIE CORBU: Principii de exegeză biblică în tratatul *La titlurile psalmilor* al Sf. Grigorie de Nyssa, 15
- Pr. lect. dr. VASILE GRĂJDIAN: Simbolismul specific al cântării liturgice ortodoxe 23
- DELIA NAN: Convertirea în teologia neopatristică contemporană 31
- ADRIAN GUIU: Semnificația istoriei pentru hristologia lui Wolfhart Pannenberg 41
- Pr. lect. dr. CONSTANTIN RUS: Libertate și constrângere în răspândirea credinței 56
- ADRIAN LEMENI: Cosmosul mitizat 65
- Pr. DUMITRU MOCA: Tradiția colindelor religioase de Nașterea Domnului și cultul creștin 73

TEXTE PATRISTICE

- SF. AUGUSTIN: Despre fericire. Discuția din cea de-a treia zi (traducere din limba latină de Roxana Matei) 88

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

- CONSTANTIN JINGA: Anul 2000: perspective apocaliptice 96
- STAN EUGEN MARIAN: Limitele „umanismului” heideggerian 99

Pr. CEZAR STERPU: Comentariu la tratatul <i>Viața lui Moise</i> al Sf. Grigorie de Nyssa	105
Pr. NICOLAE LAURUC: Ecologicul prin prisma comuniunii sfinților	108

RESTITUIRI

GHEORGHE LUCHESCU: Ioan Popasu – distinsă față bisericească și cărturar	115
CORNEL PETROMAN: Clerul român și cadrele didactice din Banat în lupta pentru unirea Banatului cu România	119
Pr. lect. VICTOR CHERCIU: Sinoadele eparhiei Caransebeșului	124

CRONICĂ BISERICESCĂ

Prima sesiune a comisiei speciale de dialog între Bisericile ortodoxe și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB); Un preot grec din Statele Unite ale Americii afirmă că ortodocșii americani au nevoie de o Biserică unificată și autocefală; Vizită ecumenică la Constantinopol; Mitropolitul Antonie al Surojului, Doctor Honoris Causa	148
--	-----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Revista Vatra (editor), Un destin istoric: Biserica Română Unită , Târgu Mureș, 1999 (Florin Doboș); Timothy George, Teologia reformatoarelor , Editura Institutului Biblic „Emanuel” din Oradea, Oradea, 1998, 360 pp., traducere de Corneliu Simuț (Daniel Fărcaș); Mariologia la Nicolae Cabasila , de Constantin N. Tsirpanlis, în revista „Klironomia”, tomul 11, Tesalonice 1979, pp. 272–288 (pr. Cezar Sterpu); Pr. conf. dr. Ioan Tulcan, Teologia – știința mărturisitoare despre Dumnezeu , Arad, Editura Universității, 1999 (pr. dr. I. O. Rudeanu)	150
--	-----

Noi apariții



