



Seria

Teologie

11/2005

Volumul I

Volumul 11/2005

Seria Teologie

ANALIE UNIVERSITATII DE VEST DIN TIMISOARA

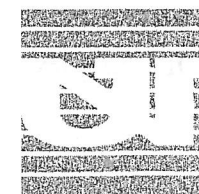


ISSN : 1453-7652

Editura Universității de Vest Timișoara 2005

ANALELE

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA



Seria

Teologie

Volumul

11/2005

ANALE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN
TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGICĂ

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Prof.univ.dr. PETRU BONA

Membri:
Prof.univ.dr. ILEANA OANCEA
Prof.univ.dr. TERESA FERRO – Universitatea din
Udine
Pr.lect.dr. CONSTANTIN EUGEN JURCA
Pr.lect.dr. NICOLAE MORAR

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr.lect.dr. VIOREL DOREL CHERCIU

ADRESA REDACȚIEI:

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE
Bd. Vasile Pârvan nr.4
300223 TIMIȘOARA
ROMÂNIA

CUPRINS

CONSTANTIN JINGA, ALIN SCRIDON,	Rădăcinile exegezei biblice moderne – Renașterea și Reforma	5
	L'amour envers le proche – voie vers Jesus Christ	15
CORNEL TOMA,	Curente și tendințe noi în teologia dogmatică	25
	contemporană	35
CONSTANTIN EUGEN JURCA, NICOLAE MORAR, VASILE ITINEANȚ,	Rituri prebaptismale de pridvor (de „trecere”)	49
	Protoarta – fenomen ontofanic	61
	Biserica Ortodoxă în dinamica unei schimbări globale și continue	73
NICOLAE BELEAN,	Teologia luminii și a bucuriei în cântările Învierii	83
NICOLAE BELEAN,	Pneumatologia ortodoxă în imnologia creștină	93
DRAGOȘ DEBUCEAN, VIOREL DOREL CHERCIU,	120 de ani de autocefalie Episcopia Unită de Lugoj. Fundația Ioan Boroș	101

RECENZII

VIOREL DOREL CHERCIU,	Viorel Marineasa, <i>Tradiție supralicitată, modernitate diortosită. publicistica lui Nichifor Ctăinic și a lui Nae Ionescu, la o nouă citire</i> , Timișoara, Editura Universității de Vest, 2004, 289 p.	107
VIOREL DOREL CHERCIU,	Carmen Albert, <i>Documentele Institutului Social Banat-Crișana</i> , Timișoara, Editura Mirton, 2003, 406 p.	111
TAMARA PETROV,	Constantin Mălinaș, <i>Contribuții la istoria iluminismului românesc din Transilvania. Ioan Corneli (1762-1848)</i> , Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” Bihor, Oradea, 2003, 316 p.	115

RĂDĂCINILE EXEGEZEI BIBLICE MODERNE – RENAȘTEREA ȘI REFORMA

Constantin JINGA

În teoria lecturii este recunoscut ca loc comun faptul că nu există cititor care să perceapă pasiv mesajul unui text. Nu putem să nu trecem rândurile care se derulează ordonat sub ochii noștri prin prisma propriilor rânduiri, adică a propriei mentalități, culturi, la fel după cum imposibil este să nu fim influențați în înțelegerea sensului de mediul ambiant, de preocupările noastre zilnice, de aspirațiile care ne animă sau de o multitudine de alți factori pe care de cele mai multe ori îi ignorăm. Orice act de lectură implică, inevitabil, un demers interpretativ. Demers care, la o adică, poate da seama inclusiv de modul cum ne raportăm noi înșine la textul lecturat și, evident, de resorturile reacțiilor noastre. De fiecare dată când citim, ne "citim", într-un fel, și pe noi înșine¹. Chiar o lectură critică este întotdeauna, după Umberto Eco, "o reprezentare și o interpretare a propriilor proceduri interpretative."²

Aceasta ar fi perspectiva din care am socotit interesant să vedem cum anume au evoluat principiile și metodele moderne de investigare a Sfintei Scripturi până aproape de zilele noastre. Reevaluarea metodelor menționate poate fi mereu un bun început pentru o mai echilibrată și, de ce nu, mai fructuoasă apropiere de Cuvântul a cărui urmă se poate desluși azi din paginile Cărții Sfinte.

Evoluția ideilor din perioada renescentistă stă sub semnul antropocentrismului și al valorificării dintr-o perspectivă nouă a autorilor antici. La acestea, pentru a înțelege mai bine ce se petrece în domeniul exegezei biblice, trebuie să adăugăm apariția tiparului.

¹ Cf. Georges Poulet, *Lecture et interprétation du texte littéraire*, in *Qu'est-ce qu'un texte? - Eléments pour une herméneutique*, ed. Edmond Barbotin, Librairie José Corti, Paris, 1975, pp. 65-67, 72-73, 79; vezi și Anthony C. Thiselton, *The capacity of texts to transform readers și The capacity of readers and texts to transform texts*, in *New horizons in hermeneutics*, Harper Collins Publishers, 1992, pp. 31 sq., 35 sq.; Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, Editura Minerva, București, 1988, pp. 1-2 și distincția dintre "lectură" și "receptare" la p. 4.

² Vezi Umberto Eco, *Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narative*, traducere de Marina Spalas, prefată Cornel Mihai Ionescu, Editura Univers, București, 1991, p. 249 și pp. 210-211, 245.

Faptul că Gutenberg imprimă la 1455 chiar Sfânta Scriptură va pune pe gânduri - și nu fără motiv. Varianta tipărită a textului sacru era resimțită ca fiind mai definitivă, dacă ne putem exprima astfel, decât cea în manuscris. Pe de altă parte, se știa că imprimatul nu avea valoarea unui unicat, dar se bucura, în schimb, de o capacitatea sporită de influență tocmai datorită faptului că putea fi multiplicat și răspândit incomparabil mai ușor. Redescoperirea filologiei clasice și aplicarea ei la textul sacru, în vederea stabilirii unui manuscris ce ar putea fi consacrat prin tipar, a dus la conștientizarea diversității variantelor aflate în circulație pe atunci, a depistării unor erori de copiere, etc. Încetul cu încetul, Cartea iese din sfera sacralității scrisului, nu mai este atât *Sacra Scriptura* ci, trecută în tărâmul mecanicist al tiparului, devine parte din corpusul *sacra litteratura*³.

John Collet (1467-1519) va fi fost probabil cel dintâi care se îndepărtează, prin prelegerile susținute la Oxford după anul 1496, de tradiția catenelor medievale în mare vogă pe atunci. El încearcă să expună sensul epistolelor pauline referindu-se, independent de tradiția menționată, în principal la contextul lor istoric. După ce audiază, în 1498, câteva dintre prelegerile lui Collet, nimeni altul decât Erasmus din Rotterdam va reveni pe continent, unde elaborează mai multe ediții critice ale Noului Testament în limba greacă (în anii 1516, 1519, 1522, 1527 și 1535), iar apoi transpune textul în latină cu numeroase note referitoare la mediul istoric al celor relatate și la semnificațiile termenilor grecești. În anul 1505, ilustrul Lorenzo Valla publică *Note la Noul Testament* - lucrare de analiză critică ce conține adnotări și parafraze explicative la anumite locuri din traducerea latină a Cărții. Pe lângă observațiile critice, el oferă și informații culturale pe care le consideră utile pentru mai buna cunoaștere a sensului. Valla critică, pe bazele filologiei și retoricii clasice, versiunea latină a lui Ieronim susținând, totodată, realizarea unei traduceri noi, care să țină seama de Septuaginta⁴. Într-un fel sau altul, toate aceste demersuri au ceva în comun cu năzuința cărturarilor de a stabili un text absolut fidel, a cărui răspândire prin intermediul tiparului să nu ridice nici o problemă din punctul de vedere al acurateții termenilor. În acest stadiu nu putem vorbi, încă, de o

³ O profundă analiză în acest sens la Adrian Marino, *Literatura sacră și profană și Cartea ca literatură*, în *Hermeneutica ideii de literatură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, pp.61-73 și 125-138. Vezi și Pierre Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Cerf, Paris, 1992, p.175

⁴ Vezi F.F. Bruce, *The History of New Testament study*, in *New Testament interpretation. Essays on principles and methods*, edited by I. Howard Marshall, Exeter, Paternoster press, 1977, pp. 29-30

abordare eminentă științifică. Spiritul științific, așa cum îl percepem noi azi, nu se va putea manifesta aici decât după formularea noilor canoane ale cunoașterii și după scoaterea Scripturii din cadrul eclezial - adică doar o dată cu Reforma și, respectiv, cu definirea cartezianismului.

La 1525 Martin Luther arăta deja, în *De Servo Arbitrio* (lucrare publicată ca replică lui Erasmus, care tocmai scrisese *De Libero Arbitrio*), că dificultățile oamenilor de a înțelege Scriptura nu rezidă în obscuritatea textului, ci se datorează necunoașterii cuvintelor folosite și a regulilor gramaticii. Prin urmare, arată el, trebuie să ne dezbărăm de interpretarea alegorică (care este cu totul lipsită de obiectivitate), să căutăm a ne referi doar la sensul simplu al cuvintelor și să le judecăm pe acestea conform cerințelor gramaticii. Inițiatorul Reformei arată în continuare că interpretul trebuie să fie cât mai obiectiv în demersul său, pentru că altfel va ajunge să găsească în text prea puțin din sensul autentic și prea mult din propriile sale preconcepții⁵. Lesne este de observat, după cum argumentează și un F.F. Bruce de pildă, că nici chiar Luther nu a fost întru totul fidel acestui principiu: el descoperă peste tot elemente care îi susțin doctrina justificării prin credință - idee ce-l domină într-atât, încât ajunge să pună în discuție canonicitatea cărților biblice care nu-i furnizează nici un suport în acest sens (cum ar fi *Epistola lui Iacov*); la fel, mulți comentatori protestanți vor depista în diverse locuri biblice propria lor atitudine față de Roma: de exemplu Calvin și Theodor Bibliander văd în II *Tesaloniceni* 2:1-12, respectiv în *Apocalipsă* 13:1 sq, referințe defel liniștitoare la papalitate⁶. Dar important de reținut este faptul că, în această lucrare, Luther enunță cel puțin trei idei fundamentale pentru evoluția de aci înainte a exegezei biblice: eliminarea sensului alegoric, utilizarea strict a instrumentelor științifice și obiectivitatea.

În următorii ani vor apărea câteva lucrări esențiale cum ar fi *Clavis Scripturae Sacrae* (1567), a lui Matthias Flacius Illyricus sau analizele filologice ale unor pericope noutestamentare efectuate de către clasicistul Ioachim Camerarius. În aceeași direcție, dar mult mai bine pus la punct, lucrează Hugo Grotius, care publică la 1641 lucrarea intitulată *Annotationes in Novum Testamentum*. El este primul care se desprinde de tendința protestantă de a identifica papalitatea cu Antihrist.

⁵ Cf. Martin Luther - *Martin Luther answers Your Questions about Grace & Predestination. The following answers were drawn from Martin Luther's book, De Servo Arbitrio*, [<http://www2.pitnet.net/Gardiner/theology.html>]

⁶ Vezi F.F. Bruce, *Op. cit.*, pp. 31 și 34.

1636 este anul când René Descartes își publică *Discursul asupra metodei*, la îndemnul cardinalului Pierre de Berulle. Acesta, cunoscând solida educație iezuită a lui Descartes - care studiasse temeinic în Anjou operele clasicilor antici, pe Aristotel în special, matematicile și scolastica - îl încurajase încă din 1628 să construiască un sistem filosofic propriu. Răspunzând acestui îndemn, gânditorul francez redefiniște, în tratatul menționat, accesul la deziderate precum ordinea, armonia, coerența - în care vede, de altfel, modalități de cunoaștere a adevărului. Înainte de apariția *Discursului* ..., filosofia era dominată de ceea ce am îndrăzni să numim, parafrazându-l pe Johan Huizinga, amurgul scolasticii: nemaiproducând decât cel mult comentarii la operele autorilor consacrați sau antologii de citate gen "best of...", aceasta își atinsese gradul maxim de autoreferențialitate⁷. Descartes consideră că se poate ieși din acest impas aplicând, în demersul filosofic, instrumentele raționale inductive ale geometriei și algebrei⁸. Căutarea noastră, susținea el, trebuie să pornească de la manifestarea unei atitudini de îndoială rațională față de tot ceea ce nu este evident adevărat și să continue, apoi, prin aplicarea metodică a operațiunilor logice elementare, specifice simțului comun⁹ - singurele care pot descoperi, oricui le aplică fără exces, ordinea și echilibrul lucrurilor. Important este de remarcat criteriul pe care îl stabilește Descartes pentru atestarea veridicității unui obiect: "... a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat, înainte de a-l cunoaște în mod evident ca fiind adevărat [...] și a nu include în judecățile mele decât ceea ce se prezintă spiritului meu atât de clar și de distinct încât să nu lase loc absolut nici unui prilej de îndoială"¹⁰. Evidența verificabilă imediat și pe baza simțului comun devine, o dată cu această afirmație, cheia de boltă a oricărei cercetări științifice. Și a celei biblice, desigur, în măsura în care studiul biblic aspiră să devină un act științific în sine.

Ideile carteziane se regăsesc și în lucrarea lui Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651) - o altă carte care a contribuit la conturarea paradigmei, în ultimă instanță, moderne. Se pare că Hobbes și-a scris lucrarea chiar în Franța, unde se stabilise încă din 1646 și avusese

⁷ Cf. Joahn Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, Trad. H.R. Radian, Editura Univers, București, 1970

⁸ René Descartes, *Discours de la méthode*, Commentaire et notes par Jean-Marie Beyssade, Le Livre de Poche, 1989, pp. 111-113.

⁹ "Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée." - arată Descartes în incipit-ul celebrului său tratat. Vezi Descartes, *Op.cit.*, p. 91 iar pentru precepte, pp. 110-111.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 110.

prilejul să se întâlnească nu doar cu Descartes, ci și cu unii dintre cei care combăteau ideile acestuia, cum ar fi un alt filosof francez, Pierre Gassendi. Dincolo de ideile sale absolutiste și frizând anticlericalismul, Hobbes reiterează în context anglo-saxon efortul lui Descartes: fuziunea dintre scolastică și filosofie. Mai mult, el aplică principiile științelor naturii în domeniul umanioarelor. Astfel este de înțeles modul cum apare tratată problema exegezei biblice, în capitolul al XXXIII-lea din *Leviathan*, intitulat chiar *Despre numărul, vechimea, scopul, autoritatea și interpretării cărților Sfintei Scripturi*. El susține aici, printre altele, că originea cărților biblice trebuie determinată după criterii strict interne, verificabile imediat cu instrumentele rațiunii și accesibile aceluiași simț comun, fără a mai fi necesar apelul la scoliile autorilor consacrați¹¹. Deci Hobbes completează exigențele carteziane prin această ultimă idee: trebuie evitate argumentele din afara textului și, mai ales, referirea în acest scop la autorii din vechime. Putem spune că acesta este momentul când Cartea iese din spațiul tradițional: citarea unei glose, a unei parafraze, invocarea unui nume consacrat sau chiar a vreunui canon nu mai reprezintă un argument viabil, peremptoriu ci, în cel mai fericit caz, unul *ad hominem*, când nu unul specios sau sofistic. De-abia de aci înainte, scoasă fiind din contextul consacrat, tradițional, care o valoriza mistic și simbolic, Biblia va putea fi abordată ca o carte asupra căreia se poate opera cu tot instrumentarul științific disponibil.

Însă cel dintâi care a împlinit pe continentul european dezideratul lutheran al obiectivității și l-a formulat aproape în termenii științelor moderne a fost Spinoza. Chiar dacă primise o educație profundă în cele ale iudaismului clasic, el se va vedea excomunicat de către rabinii scandinavi în anul 1656. Motivul nu era altul decât sistemul filosofic pe care îl gândise, în prelungirea ideilor lui Hobbes și, evident, Descartes, sistem pe care îl va face public în 1674 prin impresionanta lucrare intitulată, în cel mai desăvârșit spirit cartezian, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata (Etica demonstrată după metoda geometrică)*. În mod direct se va referi Spinoza la interpretarea Sfintei Scripturi în *Tratatul teologico-politic* (1670), unde va dedica acestui subiect un capitol întreg. Printre altele, el enunță aici o regulă universală: "să nu atribuim cărții [*i.e.* Bibliei - n.n.] alte învățături în afara acelor pe care cercetarea [*prin metoda*]

¹¹ Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, in *Softbit's World Literary Heritage CD-ROM*, HyperWriter! Runtime Version 3.1, Softbit Inc., 1993

istorică ne-a demonstrat fără echivoc că le conține.”¹². Spinoza arată că orice afirmație formulată *a priori* poate vicia înțelegerea textului și că autoritatea, adevărul și chiar sacralitatea acestuia sunt caracteristici care nu pot apărea decât *a posteriori* analizei științifice efectuată dintr-o perspectivă istorică și liberă de orice fel de idei preconcepute. Spinoza atestă aici, după cum comentează și Pierre Gibert, "percepția unei noi sensibilități, care avea să se manifeste în exigența istorico-critică"¹³.

Acesta ar fi atmosfera în care John Lightfoot redescoperă sensul unor elemente de cultură și civilizație semitică și le publică în lucrarea sa, *Horae Hebraicae et Talmudicae* (1658-1678). Aici el atrage atenția asupra importanței studiilor iudaice spre înțelegerea Noului Testament. Pentru a-și convinge contemporanii, Lightfoot antologhează pasaje ample din texte rabinice, pe care le folosește ulterior la ilustrarea și contextualizarea câtorva pericope din *Evangelii*, *Faptele Apostolilor*, *Episolele către Romani* și *I Corinteni*. Pe continent, mai precis la Amsterdam (orașul din care fusese izgonit Spinoza), apare în 1678 *Istoria critică a Vechiului Testament* scrisă de francezul Richard Simon urmată, în 1684, de *Istoria critică a Noului Testament* - la Rotterdam. Atât Lightfoot, cât și Simon susțin dezvoltarea sensului literal ca obiectiv programatic al lecturii Bibliei. Prefața lui Richard Simon la *Istoria critică a Vechiului Testament* este deosebit de importantă, pentru că schițează genealogia programului său și trasează, totodată, liniile de forță pe care vor evolua ulterior științele biblice: el se recunoaște pe sine ca adept al ideilor lui Erasmus și Spinoza (iar prin acesta din urmă se marchează și filiația cu Descartes și Hobbes), după care stabilește perspectivele *sine qua non* de studiere a textului scripturistic: mai întâi sunt de cercetat elementele care compuneau cadrul cultural al epocii când au fost scrise cărțile biblice; în al doilea rând trebuie văzută evoluția diacronică a textelor și modul cum au ajuns acestea să alcătuiască un singur volum; în al treilea rând trebuie să determinăm precis autorul, fără a ne crampona de prejudecăți în acest sens și fiind încredințați de faptul că oricine ar fi cel ce a scris cartea, a făcut-o sub inspirația divină; în fine, trebuie să ținem seama de modificările prin care au trecut aceste texte din momentul scrierii lor până în zilele noastre; un ultim deziderat apare de-abia la sfârșitul acestei părți introductive, când se precizează că analiza nu trebuie să depășească

¹² Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, 1670, vezi [http://www.dircon.co.uk/meta4/spinoza/5workNotes/7note.html]

¹³ Pierre Gibert, *Op. cit.*, p. 70; vezi comentariile de la pp. 205-206 și 208.

limitele aflării sensului literal și unde, foarte important, toate aceste demersuri sunt situate sub auspiciile a ceea ce Simon numește, pentru prima oară în istorie, *critică*¹⁴.

Lucrările lui Simon stârnesc reacții polemice atât în rândurile teologilor romano-catolici cât și în ale celor protestanți. La 1685 Jean Le Clerc va publica, într-o replică destul de dură, textul intitulat *Sentimentele unor teologi din Olanda cu privire la Istoria critică a Vechiului Testament* - unde sunt inventariate o serie de afirmații amendabile sau pur și simplu șocante pentru acea vreme, din lucrarea incriminată¹⁵. Reacția teologilor protestanți, tributari concepției lutherane despre *sola scriptura*, este ușor explicabilă. F.F. Bruce încearcă chiar să arate că Simon era probabil animat, în strădania lui, și de gândul că astfel va slăbi credința protestanților în autoritatea absolută a Bibliei. Așa s-ar explica unele afirmații mai violente și toată această adevărată vânătoare de greșeli textuale în care se angajase el cu pasiune¹⁶, dar și atitudinea lui Bossuet care, în a sa *Élévation sur les mysteres*, atestă preocuparea de a căuta adevărul cu ajutorul rațiunii și prin categoriile asemănării și coerenței. În fond, ei mărturiseau deopotrivă că rațiunea este un dar pe care omul l-a primit de la Dumnezeu tocmai pentru a putea accede la adevăr. În argumentația sa polemică, episcopul de Meaux nu amendează atât metoda aplicată de Richard Simon, iar față de afirmațiile și concluziile îndrăznețe ale acestuia își manifestă mai degrabă rezerva. El atrage în schimb atenția asupra unei probleme mult mai grave: deja, Simon nu mai recunoștea nici o altă autoritate în afara rațiunii¹⁷. Drumul spre deism era larg deschis.

Bossuet mărturisea cu tărie credința că Dumnezeu se implică activ în desfășurarea istoriei omenești. Pe această temă el va scrie un

¹⁴ Cf. Pierre Gibert, *Op. cit.*, pp. 213-215. Vezi și Andrew Dickson White, *From the Divine Oracles to the Higher Criticism*, [http://www.physics.wisc.edu/~shalizi/White/criticism/beginnings.html], în *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Two Volumes Combined [http://www.physics.wisc.edu/~shalizi/White/#crit-2] New York, D. Appleton and Company, 1898 / Copyright, 1896 By D. Appleton and Company

¹⁵ Richard Simon susținea, de exemplu, că Moise nu este autorul tuturor celor cinci cărți din Pentateuh, că acolo mai sunt și fragmente provenite din alte surse, etc..

¹⁶ Vezi F.F. Bruce, *Op. cit.*, p. 37

¹⁷ Despre polemica dintre Bossuet și Richard Simon vezi Jacques Briand (profesor la Institutul Catolic din Paris), *La Méthode historico-critique. Histoire d'un monopole et d'un éclatement*, conferință susținută în cadrul Congresului "Évangile et Vie / Équipes de recherche biblique", 30 aprilie 1995 - rezumat în "Bulletin d'Information Biblique" publié par Évangile & Vie si Équipes de Recherche Biblique, nr. 44, iunie 1995, p. 15

op grandios, *Discurs despre istoria universală* (1681), dedicat Delfinului, căruia îi fusese tutor între anii 1670-1681. Multe dintre pildele și argumentele folosite în acest tratat provin chiar din cărțile istorice ale Vechiului Testament pe care, pentru a le putea valorifica aici, le tratează alegoric, într-o manieră fidelă tradiției patristice¹⁸. Bossuet încearcă așadar să lupte mai degrabă pe acest teren, susținând valabilitatea principială a interpretării alegorice dar căutând să arate, totodată, că rațiunea își trădează menirea atunci când iese în afara atotputerniciei divine. El se bucură de câștig de cauză în fața lui Simon, însă victoria fu temporară: textul biblic se afla deja sub ochii oricui era interesat să-l citească iar lectura nu mai era intermediată de predicția clericală; în al doilea rând, de-a lungul întregului secol al XVI-lea, se propovăduise fără osteneală valoarea sensului literal; în fine, evoluția ideilor din secolul al XVII-lea privilegia în mod exclusiv un studiu cât mai tehnic al Scripturii.

Astfel, la 1711 apărea lucrarea lui Robert Challe, *Dificultăți cu privire la religie propuse părintelui Malebranche, preot al Oratoriului, de către un fost ofițer*. Challe analizează aici Scriptura, aproape filă cu filă, înțelegând absolut tot ce citește într-un sens exclusiv literal. Evident că se confruntă cu nenumărate contradicții imposibil de soluționat pe această cale, dar nu pare să înțeleagă problema și le exploatează pentru a discredita Biblia. Cartea sa este într-adevăr o monstruozitate, una suficient de arogant scrisă pentru a ne permite să întrevădem încă de pe acum eșecul aplicării unei metode doar de dragul metodei. O lucrare mult mai echilibrată, caracterizată printr-un demers analitic lipsit de stridențele predecesorului său, îi aparține medicului Jean Astruc care, la 1753, publică studiul intitulat *Ipoteze despre Memoriile originale de care s-ar părea că s-a folosit Moise pentru a alcătui Cartea Facerii*. Precursor al teoriei documentare a Pentateuhului, Astruc are meritul de a percepe aici tensiunea care se creează la un moment dat între un demers strict științific și cel al unei cunoașteri care presupune mult mai mult decât poate oferi rațiunea¹⁹.

În vara lui 1789 izbucnește revoluția franceză, al cărei triumf va însemna și triumful raționalismului-pozitivist în apusul Europei. Contextul cultural predominant materialist, reprezentat de gânditori precum Denis Diderot, Paul Henri d'Holbach sau Julien Offroy de La Mettrie era vădit ostil oricărei forme de religiozitate. În plus,

¹⁸ Vezi și Bossuet, *The divine Right of Kings*, [<http://www.clinch.edu/history/wciv2/civ2/ref/boss.htm>]

¹⁹ Cf. Pierre Gibert, *Op.cit.*, pp. 223-225.

jacobinii vor privi mereu Biserica în strânsă legătură cu instituțiile nobiliare ale statului absolutist, astfel că în timpul Terorii (septembrie 1793 - iulie 1794) vor dezlănțui adevărate prigoane împotriva membrilor ei²⁰. Acestea fiind condițiile, înalta școală de teologie franceză, atât romană cât și protestantă, își va pierde pentru multă vreme efervescența. Centrul de greutate al gândirii teologice occidentale se va deplasa de-acum fie înspre lumea anglo-saxonă, protestantă, fie în jurul Vaticanului.

Perioada Renașterii și a Reformei, pe care din rațiuni absolut metodologice am cuprins-o între anul apariției primei Biblii tipărite, "a lui Gutenberg" (1455), și anul Revoluției franceze (1789), marchează așadar o ruptură de interpretarea tradițională, specifică epocii Părinților și Scriitorilor bisericești. Apariția tiparului, discuțiile filologice purtate în jurul variantelor manuscrise, traducerea Cărții în limbile vernaculare contribuie în cele din urmă la procesul de democratizare a textului și, implicit, de scoatere a Bibliei din spațiul eclezial, care o valoriza atât ca mesaj, cât și ca mediu și o predispunea astfel unei interpretări "liturgice". Începând cu secolul al XIX-lea, Sfânta Scriptură va fi interpretată și analizată ca orice altă carte.

Dar nu putem încheia acest eseu fără a nota că nu ne-am referit defel, în cele arătate mai sus, la importanța exegezei iudaice europene în evoluția demersului hermeneutic creștin. Începând încă din secolele XI-XII, școlile biblice evreiești înfloresc prin strădaniile unor rabini de talia lui Ibn Ezra sau Rași. Subiectul este deosebit de important, însă și foarte vast, drept pentru care se cere considerat mai în amănunt. Sperăm să-i putem dedica un studiu separat.

ABSTRACT

A historical retrospective from a critical position of the evolution of the principles and methods of the Western biblical exegesis in the XVth - XVIIIth centuries. The author is considering a gallery of personalities like Gutenberg, John Collet, Lorenzo Valla, Martin Luther, Theodor Bibliander, Descartes, Hobbes, Spinoza,

²⁰ Cf. *L'Église et la Révolution française*, in *Les grandes dates du Christianisme*, sous la direction de François Lebrun, Larousse, 1989, pp. 135-141; cf. René Rémond, *L'Ancien Régime et la Révolution. 1750-1815*, Ed. du Seuil, Paris, 1974, pp. 158-159; cf. Albert Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, coll. Folio/Essais 15, 1988, pp. 169, 173 sq.

John Lightfoot, Richard Simon, Bossuet etc. - underlining their direct contribution to the shaping of an ideological paradigm. The main idea of the essay is that this new paradigm eventually shaped a specifically attitude with respect to the Bible. This general attitude had an strong impact on the biblical exegesis, providing the methods and approaches that followed with an increasingly scientific flavour.

L'AMOUR ENVERS LE PROCHE -

VOIE VERS JESUS CHRIST

Alin SCRIDON

«Celui qui aime Dieu ne peut aimer
tout homme comme soi-même»¹

I. L'amour, la plus grande des toutes

La plus accomplie des vertus théologiques est l'amour, parce qu'elle réalise, de point de vue psychologique et moral, le plus fort et le plus intime lien avec Dieu : « Et puis, par-dessus tout, la charité, en laquelle se noue la perfection »². La foi et la croyance deviennent des vertus accomplis seulement au moment où elles sont pénétrées et insufflées par l'amour.

L'amour est rencontré partout dans la vie de l'homme, quoique, la plupart des fois, il soit détruit, déchiré et limité, en prenant même des facettes méconnaissables.

De point de vue théologique, l'amour est le but et la fin des efforts du chrétien, de même que le dernier but de la vie morale.

La morale chrétienne considère l'amour comme la plus haute des vertus, en concordance avec son essence : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour »³. Même si par la foi on devient chrétiens, c'est seulement par l'amour qu'on manifeste vraiment notre chrétienté ; voilà pourquoi le Saint Apôtre Pavel parle de la croyance qui travaille par l'amour : « En effet, dans le Christ

¹ *La Philocalie*, traduction, introduction et notes par Prof. Dr. Dumitru Staniloaie, membre de l'Académie roumaine, Edition Harisma, Bucarest, 1993, vol. 2, p. 63.

² *Colossiens*, III, 14.

³ I Jean, IV, 8.

Jésus ni circoncision ni incirconcision ne comptent, mais seulement la foi opérant par la charité »⁴.

Le plus merveilleux hymne adressé à l'amour appartient au Saint Apôtre Pavel : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. La charité est longanime; la charité est serviable; elle n'est pas envieuse; la charité ne fanfaronne pas, ne se gonfle pas; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. La charité ne passe jamais. Les prophéties ? elles disparaîtront. Les langues ? elles se tairont. La science ? elle disparaîtra »⁵. En s'inspirant de ce texte, Marin Preda a achevé un de ses textes avec les mots: « S'il n'y a pas d'amour, il n'y a rien »⁶.

L'amour est une caractéristique essentielle, qui unit les gens dans une communion profonde et dans une unité parfaite.

Cette unité, par le don, ne signifie pas la perte des personnes, leur mélange, mais au contraire, leur enrichissement avec des nouveaux dons, elle est union en dualité, selon les dires de Sergiu Bulgakov⁷. Par l'amour, les personnes se développent, reçoivent tout le temps de nouveaux dons, en régaland à leur tour tout ce qu'ils ont de meilleur, sans que ce don signifie une dissolution, mais, au contraire, un développement progressif. Tous les hommes se forment comme personnes par l'intermédiaire de l'amour. Max Scheller montre que la caractéristique essentielle de l'amour est d'ordre axiologique⁸. Ainsi, l'amour part de la tendance vers la communion basé sur la valeur que existe en chaque personne. L'amour exclue l'égoïsme, l'amour excessif envers soi-même, qui est clôture en soi, en menant à la destruction des personnes.

⁴ Galates, V, 6.

⁵ I Corinthiens, XIII, 1-8

⁶ M. Preda, *Le plus aimé des terrestres*, Editions Cartea Romaneasca, III me Edition, Bucarest, 1987, vol. III, p. 317.

⁷ Métropolite Nicolae Mladin et colab. « La Théologie morale Orthodoxe », vol. II, Alba Iulia, 2002.

⁸ S. Cosma, « Les Bonheurs et la Sainte Triade », Édition Banatica, Reșița, p. 297.

Le métropolite Nicolae Mladin nous montre le fait que « l'amour est une réalité profondément humaine et d'une si grande complexité que certains renoncent à cette définition, en considérant les mots comme inutiles et impuissants. L'amour ne peut pas se définir. Il est aussi mystérieux que la vie même. D'où la grande diversité d'aspects presque contradictoires de l'amour. Car le mot « amour » est le plus fluide, le plus complexe, le plus vague et le plus varié comme sens de tous les mots. Il comprend ciel et terre, âme et corps, innocence et passion, nostalgie et instinct. Pour quelques uns, il est seulement instinct, même s'il est habillé dans le voile trompeur d'une identité pure ; pour des autres, il est une force spirituelle qui confond les âmes et les unit à Dieu. Pour quelques uns, il est un pouvoir démoniaque par lequel on exerce une mystérieuse fascination sur l'homme afin de le transformer dans un instrument aveugle de l'espèce, pour des autres il est un rayon de paradis, qui descend du cœur même de Dieu pour élever notre vie à la plénitude. Des concepts opposés, sous le couvercle fragile du même mot. En dépit de tout cela, les sens ne sont que des formes variées des mêmes impulsions originaires, qui est leur source profonde »⁹.

A la base de la matière se trouve l'esprit, et à la base de l'esprit se trouve l'amour, parce que « la substance qui soutient toute la vie est l'amour, la plus haute des vertus qui reste au-delà de cette vie qui passe sous l'ordre de Dieu. L'autre monde, de même que notre monde, se soutient par la grande et l'irrésistible pouvoir de l'amour »¹⁰.

Le christianisme ne poursuit autre chose que la formation réelle de l'homme par l'amour. Dieu est amour et Il appelle l'homme à la communion avec Soi par l'amour et par Soi avec ses semblables et avec l'entière création.

Par l'amour, l'homme s'unit plus profondément avec Dieu, en assumant ses vertus ou en se rendant comte de ses valeurs, en pouvant acquérir, à mesure qu'il renonce à ses passions, la communion complète avec Dieu, durant cette vie même, ou la forme d'amour où l'homme est uni pleinement avec Dieu, selon les mots du saint Apôtre Paul : « à partir de ce moment, ce n'est plus moi qui vit, mais c'est Christ qui vit en moi ».

⁹ *La famille chrétienne*, dans le volume *Etudes de théologie morale*, Sibiu, 1969, p. 352.

¹⁰ N. Crainic, *La Sainteté – accomplissement de l'humain*, Trinitas, Editions de la Métropole de la Moldavie et de la Boukovine, Iassy, 1993, p. 217.

« Si je n'aime pas d'autres personnes et que je ne suis pas aimé par elles, je m'écarte de la vie et je m'ennuie de moi-même jusqu'à ce que je ne puisse plus le supporter. Quelques uns mêmes arrivent au suicide pour cette cause. Mais l'homme une fois qu'il a reçu son existence de Dieu, il ne peut détruire que sa forme terrestre. Mais Dieu ne la lui prend pas, du moment qu'il la lui a donnée. L'homme reste donc pour toujours ennuyé et tourmenté par lui-même, s'il ne s'est pas habitué à aimer et n'a pas été digne d'être aimé tant qu'il a été sur terre »¹¹.

« L'amour chrétien représente la qualité essentielle de la personne humaine comme intentionnalité vers la communion et aspiration vers des valeurs, de partager l'amour de Dieu, comme travail de Saint Esprit, vers un accomplissement incessant dans la communion de l'amour de Dieu »¹².

II. Qui est le proche?

Toutes les religions et les philosophies orientales, de même que celle gréco-romaines ont connu l'amour, tant que disposition émotive, tant que facteur de connaissance ou acte intentionnel. De même, sur l'amour on parle aussi dans le Vieux Testament, trouvant son lieu aussi dans les conceptions philosophiques et sociales de l'époque moderne et contemporaine. Ce fait est explicable, puisque personne ne peut nier l'existence d'une inclination naturelle, qui mène les êtres les uns envers les autres.

L'homme ne peut pas faire abstraction de ce qui se trouve autour de lui. « Son proche est la sphère immanente où l'action humaine s'insère et produit des effets »¹³.

Si l'on commence avec l'Antiquité, on voit que la notion du proche a un sens limité seulement aux concitoyens ou aux amis. Les étrangers étaient considérés comme des barbares, et l'esclave avait un destin même plus humble. L'homme du monde ancien était dominé généralement par un concept étroit et rigide, qui le faisait attribuer aux membres des autres peuples la qualité d'homme complète. Cette

¹¹ D. Staniloae, *Spiritualité et communion dans la Liturgie Orthodoxe*, Editions de la Métropole de la Olténie, Craiova, 1986, p. 10-11.

¹² S. Cosma, *Ascetica*, Editions Marineasa, Timișoara, 2003, p. 300.

¹³ J. Henkel, *La vie en Dieu et éthique de l'amour dans l'oeuvre du père Dumitru Staniloae*, Deisis (traduction en roumain par Ioan I. Ica jr.), Sibiu, 2003, p. 94

limitation s'explique par l'inexistence dans leur conception d'une idée de Dieu.

Si dans la période de L'Ancien Testament apparaît la notion de « frère » pour tous ceux qui adoraient un seul Dieu, mais seulement les gens du même pays étaient considérés frère, dans l'époque du Sauveur l'amour vers le proche acquiert une nouvelle dimension, parce que l'homme est le père non seulement d'un seul peuple, mais de tous.

Le Sauveur rejette le particularisme qui domine la conception sur le proche. Il augmente la sphère de ce concept jusqu'à ce qu'elle y englobe tous les membres de la grande famille du peuple humain.

Le christianisme change cette situation. Il brise le cadre étroit du concept de semblable, en l'élargissant pratiquement pour tous les hommes, sans différence de peuple, langue, croyance ou état social.

Demandé par un enseignant de la loi : qui peut être considéré son proche, le Sauveur lui répond par l'intermédiaire d'une parabole du samaritain charitable¹⁴. Mais non seulement par la parabole du samaritain charitable, mais par son entière vie, le Sauveur nous montre, directement ou indirectement, que tout homme est notre proche. Ainsi, Jésus Christ ne faisait des miracles seulement sur ceux de son peuple, mais aussi, sur les étrangers. Il guérissait non seulement les malades, les lépreux, les aveugles des Hébreux, mais aussi le servant du centurion romain etc.

Jésus Christ proclame une fraternité universelle, ainsi tout homme est notre proche.

Certainement, c'est un devoir d'aimer celui qui nous aime, on doit embrasser avec amour nos frères, nos parents, nos amis et nos connaissances. Mais un bon chrétien ne peut pas se limiter à cela. S'il limitait son amour seulement aux parents et aux amis, il cesserait d'être chrétien.

Aussi, Le Sauveur nous dit que les vrais adeptes de Sa doctrine pourront être reconnus parmi les autres gens, par l'accomplissement de son ordre de l'amour envers le proche. « A ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples: si vous avez de l'amour les uns pour les autres »¹⁵.

¹⁴ Luc, X, 29-37.

¹⁵ Jean, XIII, 35.

III. L'amour envers le proche

« Tous les souhaits et les conseils, tous les ordres évangéliques visent l'amour »¹⁶, une estime du croyant envers l'être humaine, c'est-à-dire une reconnaissance de la dignité que chacun d'entre nous a comme personne venant de Dieu et avant Dieu.

L'estime envers le proche se base sur les mêmes raisons que l'estime envers soi-même. Le fait qu'elle est un devoir se dégage de façon évidente des textes de la Sainte Ecriture : « que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous, chacun regardant les autres comme plus méritants »¹⁷ ou « honorez tout le monde, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi »¹⁸.

Le christianisme reçoit et accomplit ce fondement, en demandant qu'on aime le proche pour le fait aussi qu'on est tous appelé à la même communauté de vie éternelle et heureuse avec Dieu, parce que « celui qui aime Dieu ne peut pas ne pas aimer tout homme comme s'il aimait soi-même ».

L'amour chrétien ne s'épuise pas dans l'amour pour Dieu. Elle comprend aussi, comme par constitutif, l'amour du proche.

L'amour pour Dieu et l'amour du proche sont deux ordres si étroitement liés l'un d'autre, que l'accomplissement de l'un ne peut être satisfait que par l'accomplissement de l'autre.

En plus, celui qui s'efforce d'accomplir l'ordre de l'amour pour Dieu n'est pas sur le bon chemin que si au même temps il ne s'efforce pas d'accomplir l'ordre de l'amour pour le proche.

L'amour chrétien envers le proche est lié en être à l'amour envers Dieu. L'amour envers Dieu signifie recevoir et répondre : c'est recevoir l'amour que Dieu nous montre est c'est répondre par prendre une attitude d'amour envers Lui.

La cible de l'amour envers le semblable est donc de l'arracher de sa solitude, du charme de ses obsessions. Sans notre amour, le semblable reste fermé dans sa solitude égoïste, dans sa tristesse et son inquiétude, en risquant ainsi d'être perdu pour toujours. Chacun

¹⁶ Ch. Yannaras, *La liberté de la morale*, Editions Anastasie, Bucarest, 2004, p. 52.

¹⁷ Romains, XII, 10.

¹⁸ I Pierre, II, 17.

d'entre nous est, dans une certaine manière, le sauveur de son semblable.

Les résultats de l'amour envers le proche sont montrés par le Saint Apôtre Pavel: la patience, la bonté, la tolérance, la douceur, la pitié, la reconnaissance, l'honneur et la justice. Celui qui a dans son âme ces fruits ne peut vivre avec son proche qu'en paix et harmonie, ainsi la haine entre lui et son proche serait tout à fait impossible.

« En pratiquant un tel amour envers ses proches, l'Eglise chrétienne a créé les oeuvres de charité, qu'on n'avait jamais rencontré dans le monde, en montrant que la charité, ayant ses origines dans l'amour envers Jésus Christ, a créé des âmes généreuses qui ont sauvé la vie physique et morale de ceux souffrants et malheureux, condamnés à perdition »¹⁹.

IV. Comment peux-je aimer mon ennemi ?

Autrement dit, comment peut-on éveiller l'amour dans mon ennemi ? Vers cette chose s'ouvre le sens de l'ordre de Jésus Christ « Aimer vos ennemis ! ». L'homme a été créé selon le ressemblance de Dieu et pour une ressemblance infinie avec Lui. Or, Dieu est amour. C'est pour cela que le visage de Dieu vu dans l'homme dépasse ce qui nous enseigne la théologie dogmatique – liberté et conscience. Plus encore, le visage du Dieu dans l'homme est amour.

Dans la mesure où on répond à la méchanceté de notre ennemi avec méchanceté, alors on sort de notre définition, on trahit notre identité et ce qui est plus grave encore, on nous laisse contaminés par la méchanceté de notre ennemi, on devient ses esclaves. Ainsi, on est coupable aussi devant Dieu, parce que, au lieu de contribuer à l'extinction du feu démoniaque de la haine, on prolonge l'agonie spirituelle. Au contraire, si à la méchanceté de l'ennemi on répond avec amour, alors on garde notre identité.

Si l'on refuse d'accorder à notre semblable notre amour, on empêche l'accomplissement de la loi de la communion, non

¹⁹ S. Cosma, *Op. cit.*, p. 306-307.

seulement entre nous et lui, mais aussi entre nous et Dieu. De plus, en évitant la communion avec celui à côté de nous, on nous condamne à une vie qui perd son contenu vivant.

Si « l'homme ne peut se sauver que par l'amour »²⁰, l'accomplissement des mots du Sauveur « aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous chassent, afin d'être les fils de votre Père des Cieux qui fait lever le soleil au dessus des méchants de même qu'au dessus des bons, qui fait pleuvoir au dessus des justes de même qu'au dessus des injustes »²¹, démontre qu'on mérite l'amour de Dieu et qu'on va arriver au paradis.

Il est vrai que dans le Vieux Testament prévoyait la loi du talion qui disait « yeux pour yeux et dent pour dent » ou la loi de la « vengeance » du meurtre qualifié. Mais dans le Vieux Testament on rencontre aussi des exemples d'amour envers l'ennemi personnel:

- Joseph arrivé en Egypte reçoit ses frères qui par haine l'avaient vendu.
- Moïse prie pour le peuple qui murmurait envers lui, en désirant qu'il soit effacé du livre de la vie, à condition que son peuple soit sauvé etcetera.

Si le proche était le co-national, l'ennemi était l'étranger.

D'un autre côté le Sauveur arrête la haine envers l'ennemi et ordre l'obéissance avec patience des souffrances. « Eh bien! Moi je vous dis: Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal; mais s'il dit à son frère: Crétin!, il en répondra au Sanhédrin; et s'il lui dit: Renégat!, il en répondra dans la géhenne de feu »²².

Dieu le père « car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle »²³, offre un sacrifice de rémission de son fils. Pour chaque pécheur du monde – il aimera l'étranger aussi.

²⁰ Métropolitain Nicolae Corneanu, *Sur les barricades de la presse ecclésiastique*, vol. II, Editions Invierea, Timisoara, 2000, p. 136.

²¹ Matthieu, V, 43-45.

²² Matthieu, V, 22.

²³ Jean, III, 16.

La pratique de l'amour chrétien envers l'ennemi est une façon adéquate pour détruire la passion de l'âme, la soif de vengeance...

« Le pouvoir de pardon que l'amour demande représente une des valences humaines. Le fait que tous les hommes ne sont pas des hommes est vrai. Mais la plupart le sont et son nombre s'accroît et, bien sur, il est bon qu'il s'accroisse. Se protéger de l'ennemi et le rendre inoffensif est un devoir. Se venger signifie se baisser au niveau de l'ennemi. Pour que la succession des vengeances cesse, quelqu'un doit avoir la générosité du pardon et de l'oubli »²⁴.

Rezumat

Studiul evidențiază însemnătatea iubirii aproapelui, fiind esențială pentru om atât în viața de zi cu zi, cât și în urcușul duhovnicesc spre asemănarea cu Dumnezeu.

În antichitatea precristiană domina concepția aristotelică, conform căreia, spre deosebire de omul liber, sclavul nu era considerat om, ci simplă unealtă insufletită. Această limitare foarte îngustă față de semen a fost cauzată și de politeism.

Pentru greci, aproapele era prietenul sau concetățianul. Toți ceilalți erau barbari.

Mântuitorul schimbă aceste valori, aducând o învățătură nouă privind iubirea față de aproapele. La baza ei stă concepția potrivit căreia Dumnezeu este Părinte tuturor popoarelor fără nici o deosebire. Mai mult, Iisus Hristos ne îndeamnă să ne iubim vrăjmașii. Virtutea supremă constând în răsplătirea răului cu bine.

Așadar, prin iubire, omul se unește tot mai profund cu Dumnezeu, impropiindu-și virtuțile sau realizând valorile, putând ajunge, pe măsura curățirii de patimi, până la comuniunea deplină cu Dumnezeu încă în această viață, sau la iubirea, în care omul este unit deplin cu Dumnezeu, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel „de acum nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine”.

²⁴ N. Margineanu, *La Condition humaine*, Bucarest, 1973, p. 108.

CURENTE ȘI TENDINȚE NOI ÎN TEOLOGIA DOGMATICĂ CONTEMPORANĂ

Cornel TOMA

De la începutul secolului XX și până în prezent, teologia dogmatică creștină s-a confruntat cu mai multe tendințe și orientări teologice în realizarea unui proces de înnoire eclesială¹. Unele curente teologice au avut o influență benefică și pozitivă asupra procesului teologic. Alte tendințe teologice contemporane însă, au denaturat esența teologiei și, mai ales, discursul teologic.

I. Sinteza neopatristică

Curentul teologic neopatristic are la bază două teorii: teoria dublei pseudomorfoze și renașterea patristică, sau reîntoarcerea la surse și la Părinții Bisericii.

- a) Teoria dublei pseudomorfoze a fost prezentată prima dată de părintele G. Florovsky la primul Congres de Teologie de la Facultatea din Atena în anul 1936². Această teorie a fost acceptată ulterior de toți discipolii părintelui Florovsky: I. Romanidis, I. Zizioulas, P. Nellas, A. Schmemmann și chiar de alți teologi contemporani³.

Părintele G. Florovsky susține că în perioada postbizantină teologia și spiritualitatea ortodoxă au suferit o dublă pseudomorfoză,

¹ A se vedea lucrările: Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. I. Ică, ed. Deisis, Sibiu, 1999; D. Ford, *The Modern theologians An Introduction to Christian Theologie in the Twentieth Century*, Backwell, Cambridge-Messachusetts, 1997; Andrew Louth, *Deslușirea Tainei sau despre natura teologiei*, trad. I. Ică, ed. Deisis, Sibiu, 1999; Ștefan Alexe, *Curente și tendințe noi în teologia contemporană*, rev. Ortodoxia, nr. 1, 1977, p. 86-124; Petru Rezuș, *Teologia ortodoxă contemporană*, ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1989; Nicolae Corneanu, *Quo Vadis?* ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1989; H. Stamoulis, *Fýse kai agápe*, ed. To Palimpsiston, Tesalonic, 1999; N. Dură, *Teologie și teologii. Teologia ortodoxă și noile curente teologice*, rev. Ortodoxia, nr. 4, 1986.

² G. Florovski, *Proces Verbaux du Premier Congres de Theologie a Athenes*, 29 nov-6 dec 1936, p. 238-242

³ Această teză a fost dezvoltată de discipolii săi în domenii diferite ale teologiei: Pr. Alexander Schmemmann, *Theology and Eucharist*, St. Vladimir's Theological Quarterly, nr. 4, 1963, p. 20-23; Ioanis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, trad. Caliope Papacioc, ed. Bizantină, București, 1999, p. 13-25; I. Romanidis, *Orthodoxe Ecclesiologie according to A. Homiakov*, The Greek Orthodox Theological Review, nr. 2, 1956, p. 57-73.

marcată de influențele apusene catolice și protestante⁴. Această perioadă, numită de părintele G. Florovsky „captivitatea apuseană a teologiei ortodoxe”, cuprinsă între secolele XVI-XX, s-a caracterizat prin promovarea teologiei scolastice în școlile de teologie ortodoxă și printr-o discrepanță evidentă între teologia oficială și spiritualitatea ortodoxă⁵. În Bisericiile Ortodoxe slave, română și elină facultățile de teologie au fost create după modelul occidental catolic, manualele și catehismele ortodoxe au avut drept model cărțile teologice apusene, încât chiar și Mărturisirile de credință sau cărțile simbolice, considerate documentele teologice oficiale ale Bisericii, au fost rezultatul tributului influențelor teologiei apusene⁶.

În tratatele și manualele de teologie ortodoxă au existat mai multe influențe scolastice cu privire la dogmele ortodoxe:

- adoptarea „esențialismului catolic” în planul triadologic, pe baza schemei tomiste, prin scindarea ființei de persoană și a învățaturii despre Dumnezeu-Unul și Dumnezeul trinitar⁷;

⁴ G. Florovsky, *Les Voies de la theologie russe*, ed. Desclee de Brouwer, Paris, 1991, p. 54-85.

⁵ Idem, op. cit., p. 123-131.

⁶ G. Florovsky, *Tó sóma tou zóntos Hristou*, trad. I. K. Papadopoulos, ed. Armos, Athena, 1999, p. 11.

⁷ Abordarea schemei scolastice cu privire la Sfânta Treime s-a făcut după modelul augustinian prin scindarea ființei de persoană și a unității treimice de diversitate. În schema teologică scolastică clasică, predominantă în toate dogmaticile catolice și în documentele oficiale ale Vaticanului, Sfânta Treime este prezentată pe baza formulelor tomiste: Dumnezeu Unul și apoi Dumnezeu în Treime. În această formulare teologică, ființa predomină și prevalează asupra persoanelor, reducându-se ontologia trinitară la un esențialism abstract și rațional. În multe cazuri, persoanele rămân un derivat al ființei, care e sursa lor, dar și superioară lor. În același mod, unitatea ființei e separată și, de multe ori, chiar opusă diversității persoanelor. Din nefericire, această schemă tomistă cu privire la Sfânta Treime a fost preluată și de multe dogmatici ortodoxe: H. Androuzos, *Dogmatike tes Orthodoxou Anatolikes Ekklesias*, Athena, 1956 (A se vedea capitolele: „Existența și ființa lui Dumnezeu”, „Înșușirile lui Dumnezeu în general”, „Dumnezeul (treimic)”, p. 32-72); P. Trembelas, *Dogmatike tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, vol. 1, Athena, 1959, Capitolele: „Noțiunea adevărată despre Dumnezeu”, „Înșușirile lui Dumnezeu”, p. 164-205 și „Dogma despre Dumnezeul treimic în general”, p. 226-248); Justin Popovici, *Philosophie orthodoxe de la verite, Dogmatique de l'eglise orthodoxe*, trad. Jean Louis Palierne, ed. La Lumiere du Thabor, L'age d'homme, tome 1, Paris, 1992 (În prima parte „Dieu en son essence”, p. 101-136; în a doua parte „La Sainte Trinite”, p. 157-238); Petru Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, trad. Serghe Bejan, C-tin Tomescu, ed. Tipografia Tiparul moldovenesc, Chișinău, 1935, vol. 1: „Învățătura despre unitatea lui Dumnezeu după ființă”, „Dumnezeu după ființa Sa” p. 315-350, „Despre însușirile lui Dumnezeu” p. 350-368, „Învățătura despre Dumnezeu întret în persoane”, „Expunerea învățaturii despre Sfânta Treime” p. 361-366); Zykou D. Rose, *Systima Dogmatikes tes*

- absența doctrinei despre energiile necreate și a teologiei palamite⁸;
- separarea lui Dumnezeu de om și cosmos⁹;
- supradimensionarea revelației naturale pe baza datelor științifice și a argumentelor raționale¹⁰;
- separarea persoanei lui Iisus Hristos de iconomia Sa¹¹;
- supraevaluarea teoriei anselmiene prin accentuarea unilaterală a jertfei lui Hristos și a satisfacției divine¹²;
- separarea economiei lui Hristos de lucrarea Duhului Sfânt¹³;
- izolarea mariologiei de hristologie¹⁴;

orthodoxou Katholikes Ekklesias, Atena, 1903 („Învățătura generală despre Dumnezeu” p. 125-187, „Învățătura despre distingerea ipostaselor divine într-o singură ființă” p. 188-329).

⁸ Doctrina despre energiile necreate este absentă din aproape toate manualele de dogmatică ortodoxă din prima jumătate a secolului XX: Justin Popovici, *Philosophie orthodoxe de la verite, Dogmatique de l'eglise orthodoxe*, vol. 1, p. 101-238; H. Androuzos, *Dogmatike tes Orthodoxou Anatolikes Ekklesias*, (În capitolul „Existența și ființa lui Dumnezeu”, p. 32-34 se prezintă doar învățătura despre ființă și însușirile ființei fără să se amintească de lucrarea ființei); P. Trembelas, *Dogmatike tes Orthodoxou Katholikes Ekklesias*, tomos A', 1959 (Capitolul „Atributele lui Dumnezeu în relație cu modul lucrării Lui” p. 205-225 este tributului teologiei scolastice).

⁹ H. Androuzos, *Dogmatike ...*, cap. 4: „Lumea. Omul în general. Păcatul strămoșesc în general”, p. 129-165; P. Trembelas, *Dogmatike ...*, vol. 1, p. 456-458.

¹⁰ P. Trembelas, *Dogmatike ...*, vol. 1. A se vedea cap. „Principii fundamentale dogmatice-Religia”, p. 67-77 și, mai ales, tratatele de Apologetică scrise de P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, vol. 1 Chișinău, 1935 și I. G. Savin, *Apologetica*, vol. 1-3, București, 1940.

¹¹ H. Androuzos, *Dogmatike ...*, cap. 1: „Persoana lui Iisus Hristos”, p. 170-193, cap. 2: „Lucrarea Domnului de mântuire a lumii” p. 194-217 și P. Trembelas, *Dogmatike ...*, vol. 2, cap. „Persoana Mântuitorului”, p. 39-142 și „Soteriologia”, p. 143-218.

¹² Această teorie anselmiană a mântuirii prin satisfacția divină devalorizează în mod voalat dimensiunea ontologică și recapitulativă a mântuirii obiective realizate de Hristos. A se vedea în acest sens, H. Androuzos, *Dogmatike ...*, cap. „Despre însușirea mântuirii”, p. 218-406, „Lucrarea harului și îndreptarea. Pregătirea și ființa îndreptării și termenii îndreptării”, p. 228-259; P. Trembelas, *Dogmatike ...*, cap. „Despre slujirea arhierească a lui Hristos”, p. 166-178, „Despre îndreptare”, p. 265-315.

¹³ A se vedea M. Bulgakov, *Teologia dogmatică ortodoxă*, trad. Ghe. Timuș, tom 2, București, 1887, p. 292 - 300 și Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. V. Răducă, ed. Anastasia, București, 1992, cap. „Iconomia Fiului”, p. 165-184, „Iconomia Sfântului Duh”, p. 187-201.

¹⁴ În lucrarea lui H. Androuzos, *Dogmatike ...*, învățătura despre Maica Domnului nu există.

- reducerea Bisericii la o simplă instituție și societate umană¹⁵. În pofda faptului că această teorie susținută de părintele G. Florovsky a fost acceptată de majoritatea teologilor contemporani, există și poziții critice ale acestei teorii, care o consideră nefondată și nejustificată. De pildă, teologi contemporani ca I. Karmiris, Karl Felmy și Ioan Ică consideră că teologia scolastică nu a modificat substanțial teologia și viața ortodoxă¹⁶.

b) Reîntoarcerea la Părinții Bisericii a reprezentat a doua temă abordată în cadrul Congresului de la Atena din 1936. Părintele G. Florovsky a relansat apelul pentru studierea scrierilor patristice prin celebra frază: **Înapoi la Părinți!** Acest program neopatristic era constituit din trei elemente fundamentale: 1. studierea și traducerea operelor patristice; 2. elinismul – etosul bizantin – revenirea la arta, muzica, pictura, cultura și icoana bizantină; 3. congenialitatea patristică¹⁷. Teologii Bisericii trebuie să continue duhul Părinților și să gândească la măsura Părinților Bisericii. Cu alte cuvinte, nu ajunge numai o reiterare sau o simplă lectură a operelor patristice, ci este nevoie de o continuare și aplicare a gândirii patristice într-un spirit creator¹⁸. În Biserica Ortodoxă Română exponentul de marcă al teologiei patristice este părintele D. Stăniloae.

Contribuția lui neopatristică poate fi rezumată în patru puncte teologice:

1. redescoperirea teologiei palamite și a doctrinei despre energiile necreate¹⁹;

¹⁵ În majoritatea manualelor de dogmatică ortodoxă Biserica este definită ca o instituție divino-umană sau ca o societate a credincioșilor: M. Bulgakov, op.cit., vol. 1, p. 299-300. În lucrarea „Învățătura creștină în expunere apologetică” P. Svetlov definește Biserica ecumenică drept o confederație de biserici, p. 191. La P. Trembelas, op.cit., vol. 2, Biserica este „așezământ al mântuirii” și societate a celor chemați, p. 347.

¹⁶ A se vedea I. Karmiris, *Ta dogmatika kai symbolika mnemeia tes orthodoxou katholikes Ekklesias*, vol. 2, Athena, 1992; Ioan I. Ică, „Discuții mai noi asupra unor probleme mai vechi în jurul mărturisirilor de credință”, în Volumul Omagial Logos, consacrat Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de optzeci de ani, ed. Renașterea, Cluj, 2001, p. 3213-320; K. Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 47-71.

¹⁷ G. Florovsky, *Proces Verbaux du Premier Congres de Theologie a Athenes*, 29 nov-6 dec 1936, Athena, p. 238-242.

¹⁸ Idem, op.cit., p. 238-242.

¹⁹ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ed. Scripta, București, 1993, ediția 2, p. 5-7.

2. dezvoltarea hristologiei pentru a reliefa importanța teologiei persoanei și a comuniunii²⁰;
3. realizarea unei viziuni unitare teologice pe baza triptichelui dogmatică-spiritualitate-liturgică²¹;
4. importanța Filocaliei ca model teologic și antropologic pentru purificarea, iluminarea și desăvârșirea ființei umane în Hristos²².

II. Teologia prezentului

Mulți teologi laici, dar și clerici, adepți ai teologiei prezentului, consideră că epoca Părinților s-a încheiat și că teologia monahală este perimată și depășită. De aceea, în locul acestei teologii patristice trebuie să se elaboreze o teologie biblică, sacramentală, orientată spre viața de familie și spre problemele sociale²³. În cadrul acestei teologii, trecutul nu are nici o valoare teologică, deoarece Biserica trebuie să rezolve problemele prezentului și ale viitorului, referitoare la lumea și societatea contemporană²⁴. În teologia prezentului se încadrează problema ecologică, secularizarea, ecumenismul, bioetica, globalizarea, asistența socială, teologia politică, relațiile Bisericii cu statul, politica de integrare europeană. Fără îndoială, aceste probleme

²⁰ Vezi Ioan I. Ică, „De ce persoană și comuniune?”, în Volumul omagial consacrat părintelui Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1993. „Eu am accentuat ideea de persoană, dar legată de comuniune. Persoană și comuniune. Nu numai comuniune, ci și persoană” - mărturisea părintele Stăniloae, p. XXVII.

²¹ Idem, op.cit., p. XXVI: „Locul central în acest proces de recepție îl va deține însă, incontestabil, valorificarea, analiza și explicarea creatoare a temelor și intuițiilor teologico-filozofice concentrate în opus-ul magnum capitol al părintelui Stăniloae, pregătit de studiile teologice din anii 50-70 și reprezentate de trilogia sa teologică: Dogmatică – Spiritualitate – Liturghie (1978, 1981, 1987). Analizată în comparație cu alte tentative similare de sinteză teologică aparținând celor mai remarcabili teologi ortodocși, catolici și protestanți, se va vedea că amplele meditații teologice ce alcătuiesc trilogia părintelui Stăniloae constituie una dintre cele mai importante opere teologice ale secolului, dominată de impresionantul efort de recuperare a unității teologiei prin resolidarizarea, într-o viziune creatoare personală a dogmaticii cu spiritualitatea și a amândorura cu liturgicul”.

²² Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. I. I. Ică, ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 261-316.

²³ P. Vasiliadis, „Greek Theologie in the Making Trends and Facts”, în *The 80's Vision for the 90's*, St. Vladimir's Theological Quarterly, 35:1, 1991, p. 33-51. A se vedea critica acestei teologii secularizate făcută de I. I. Ică în studiul introductiv: „Părintele Alexander, mistagogia mării unificări în teologia ortodoxă”, la lucrarea Alexander Golitzin, *Mistagogia experienței lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 12.

²⁴ Petru Rezuș, *Teologia ortodoxă contemporană*, ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1999, p. 548-553.

vor trebui dezbătute din punct de vedere teologic. În plus, Biserica trebuie să ofere soluții viabile și răspunsuri concrete societății și lumii contemporane. Considerăm, însă, că aceste probleme nu sunt centrale și fundamentale în teologie, mai ales dacă nu sunt abordate dintr-o perspectivă patristică, dogmatică.

„În cadrul acestei tendințe este de la sine înțeleasă mutarea centrului greutate de la teologie la antropologie și societate. Biserica va trebui să uite de trecut și să se identifice în mod hotărâtor cu luptele prezentului, prevăzând în paralel perspectiva viitorului. Libertatea persoanei este cea mai importantă caracteristică prin care aceasta își caută poziția ei în societatea contemporană. Părinții Bisericii nu au loc în teologia contemporană. În consecință, putem să vorbim despre sfârșitul epocii Părinților. Istoria sau referirea la istorie nu are nici o valoare în măsura în care trecutul nu poate să influențeze în mod viu prezentul. Biserica Ortodoxă și teologia sunt nevoite să fie prezente în problematicile contemporane cu soluții potrivite și în mod cert să nu fie bazate pe teologia patristică”.²⁵

Reprezentanții acestui curent filozofic și teologic sunt Sava Agouridis, P. Trembelas și Petru Rezuș²⁶. Ideile fundamentale ale acestui curent sunt:

- reducerea dogmelor Bisericii la epoca Sinoadelor Ecumenice²⁷;
- respingerea și condamnarea teologilor filocalici și a Părinților mistici ca Dionisie Areopagitul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama²⁸;
- dezvoltarea unei teologii unilaterale, bazată pe raționalism și umanism²⁹;
- crearea unei teologii noi, redusă la problemele sociale contemporane³⁰.

Această tendință teologică este unilaterală și se caracterizează prin secularizare și relativism teologic.

²⁵ H.Stamoulis, *Fýse kai agápe*, ed. To Palimpsyston, Thesalonica, 1999, p.19.

²⁶ A se vedea lucrările lui P. Rezuș, *Teologia ortodoxă contemporană*, pp.633-672 și P. Trembelas, *Dogmatike*, vol I., pp. 24-68

²⁷ P.Rezuș, *Teologia ortodoxă contemporană*, pp.638-641.

²⁸ Idem, op.cit., p.640-661.

²⁹ Idem, op.cit., p.638.

³⁰ Ibidem. A se vedea critica teoriei teologice susținută de Petru Rezuș la I. Ică, „Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană, Introducere la Sfântul Simeon Noul Teolog, discursuri teologice și etice, Scrieri I, Ed.Deisis, Sibiu, 1998, p.45-47.

III. Teologia neo-ortodoxă

Apelativul de neo-ortodocși³¹ a fost atribuit teologilor H.Yanaras, P. Vasiliadis, A. Schmemmann, N. Affanasiev și I. Zizioulas. Această pleiadă de teologi adoptă teologia patristică într-un mod liberal și își fondează discursul teologic pe opoziția față de teologia, cultura și spiritualitatea apuseană. Orientarea neo-ortodoxă s-a dezvoltat în două domenii teologice: ontologia creștină și ecleziologia euharistică. În ontologia creștină, ca urmare a opoziției față de esențialismul apusean (prioritatea și superioritatea ființei față de persoană) s-a ajuns la un hiper-personalism creștin. În acest sens, H.Yanaras creează învățătura despre erotologie³² cu privire la persoanele Sfintei Treimi, iar I.Zizioulas lansează teoria despre ipostasul eclezial³³. Ambele teorii sunt unilaterale și eronate, deoarece ipostasul sau persoana nu poate să existe fără ființă, care conține voința și lucrarea³⁴. În același mod, reprezentanții ecleziologiei euharistice dezvoltă o ecleziologie sacramentală dezarticulată de doctrina ortodoxă și de asceza creștină. În planul spiritualității ortodoxe, reprezentanții acestui curent relativizează dogma ortodoxă, asceza, spovedania și virtuțile filocalice³⁵.

³¹ Această tendință a „neo-ortodocșilor” este analizată în lucrările lui Patric Rancon, *La Doctrine des Neo-orthodoxes sur l'amour*, ed.Fraternite orthodoxe Saint Gregoire Palamas, Paris, 1986 și H.Stamoulis, *Fýse kai agape*, p.15-16.

³² A se vedea critica lui P.Rancon în *Doctrine des neo-orthodoxes*, p.20-26 și critica lui Teoclit Dionisiatul în *He heresis ton neoorthodoxon*, Atena, 1998; *Kimata agria thalases epafrozinta tas eavton aishinas*, ed. Orthodoxos Kipsely, Tesalonic, 1990, p.7-46 și *Nikolaitikos erotismos ton neoorthodoxon (me theoretico ton H. Yanara)*, ed.Orthodoxos Tipos, Athena, 1989, p.94-100.

³³ A se vedea critica întreprinsă de H. Stamoulis în lucrarea *Péri fotós*, ed. To Palimpsyston, Tesalonic, 1999, p.79,110 și de I.I.Ică în studiul „Persoană și/sau Ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în Volumul omagial consacrat părintelui Stăniloae „Persoană și comuniune”, Sibiu, 1993, p.359-385.

³⁴ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. D.Fecioru, ed. Scripta, București, 1993, p.110:”Căci nu există fire neipostatică sau ființă nepersonală, căci atât ființa, cât și natura este considerată în ipostase și persoane...căci cele care au aceeași ființă au aceeași voință și activitate; dar cele care au ființa deosebită, acelea au și voința și activitatea deosebită...în acest fel deducem identitatea firii din identitatea activității și a voinței...”, p. 117.

³⁵ A se vedea și pr.Nicolaos Loudovikos, *He apofatike ekklesiologia tou homousiou*, ed.Armos, Athena, 2002, p.17-190 și pr. Cornel Toma, *Lex orandi, lex est credendi sau unitatea dintre dogmă, spiritualitate și cultul Bisericii*, p.32-45, studiu introductiv la Alexander Schmemmann, *Introducere în teologia liturgică*, ed. Sofia, București, 2002.

IV. Teologia genitivului

Acest curent teologic are în centru orice eveniment sau obiect de cercetare care vrea să fie supus discursului teologic. De pildă, numele acestui curent relevă genitivul sau obiectul care se va cerceta. În acest sens, se poate vorbi despre teologia lumii, teologia societății, teologia politică, teologia naturii, teologia crucii, teologia secularizării, teologia viitorului³⁶. Cea mai cunoscută dintre aceste teologii este teologia politică numită și „teologia eliberării” din America Latină. Teologia eliberării nu avea un caracter eclesial sau hristocentric, ci, dimpotrivă, urmărea eliberarea popoarelor latine de exploatare și transformarea tuturor instituțiilor pentru crearea unei societăți drepte, egalitare, similară împărăției lui Dumnezeu³⁷.

V. Teologia radicală sau teologia morții lui Dumnezeu

Teologia morții lui Dumnezeu are la bază două surse: filozofia lui Nietzsche și teologia protestantă reprezentată de Paul Tillich și Dietrich Bonhöffer, care făceau referire în scrierile lor la o societate și o cultură fără Dumnezeu. Reprezentanți remarcabili ai acestui curent sunt Thomas Altizer, Paul M. Van Buren și William Hamilton³⁸. Această tendință teologică s-a dezvoltat pe două planuri: unul teologic și altul cultural. O parte dintre reprezentanții acestui curent accentuau moartea lui Dumnezeu în cultura și societatea contemporană, însă acceptau că există un Dumnezeu transcendent. O altă grupare, mult mai radicală, susținea că Dumnezeu a murit în sens teologic, pentru că nu mai există, iar omul a triumfat, a devenit major sau adult. Potrivit acestor afirmații nu e vorba numai de o absență a lui Dumnezeu din lume, ci de o moarte reală, de o dispariție totală a Acestuia³⁹.

Iisus Hristos este doar un model etic, posibil pentru orice om. În plus, orice om poate deveni Iisus, adică poate lupta cu suferința și poate să îi iubească pe ceilalți. Astfel, „esența creștinismului constă

³⁶ Șt. Alexe, „Curente și tendințe noi în teologia contemporană”, rev. Ortodoxia, nr.1, 1977, p.86-124.

³⁷ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Quo Vadis?*, ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1990. A se vedea cap. „Teologia latino-americanilor”, p.41-46.

³⁸ N. Matzoukas, *Ho Protestantimos*, ed. Pournara, Tesalonic, 2000, p.175-186.

³⁹ Șt. Alexe, op.cit., p. 88-89.

în iubirea față de oameni după exemplul lui Hristos ca om pentru alții”⁴⁰.

Concluzii

- Biserica Ortodoxă a adoptat sinteza neopatristică, considerând-o definitorie și normativă pentru procesul de reînnoire teologică și eclezială.
- Teologia Bisericii se îndreaptă și spre problemele contemporane, însă fără ca să-și piardă caracterul eclesial și hristic. Ea rămâne și este actuală în măsura în care continuă spiritul apostolic și patristic al Bisericii vechi.
- Teologia morții lui Dumnezeu și teologia genitivului sunt forme denaturate ale teologiei contemporane dat fiind faptul că se trece de la teologie la antropologie și sociologie. În acest sens, în centrul discursului teologic nu se mai află relația dintre Dumnezeu și om, ci doar problemele lumii contemporane.

RÉSUMÉ

Dans cette étude on présente les courants principaux de la théologie chrétienne moderne, qui ont influencé la théologie orthodoxe ou qui ont provoqué la théologie pour un renouvellement du discours théologique.

Le premier courant nommé *la synthèse néopatristique* milite pour un retour de la théologie à la théologie patristique et pour une corrélation de la théologie avec la spiritualité, ainsi qu'une libération de la théologie des influences de la théologie scolastique.

Le deuxième courant de la théologie du présent met en avant une théologie sécularisée, adaptée aux problèmes religieux contemporains. La *théologie du génitif* est une théologie politique-sociale sans une base christologique et ecclésiale.

La *théologie néoorthodoxe*, axée sur l'ontologie chrétienne et l'ecclésiologie eucharistique, essaie une adaptation de la théologie patristique à un aggiornamento orthodoxe.

⁴⁰ W. Hamilton, *The new essence of christianity*, după Șt. Alexe, *Curente și tendințe noi în teologia contemporană*, rev. Ortodoxia, nr.1, 1977, p. 91-92.

IV. P. La *théologie de la mort de Dieu* est une théologie sécularisée de la culture et de la civilisation moderne ou un christianisme sans Christ.

L'Église Orthodoxe plaide pour la mise en avant de la théologie patristique, qui devient normative et représentative pour la spiritualité orthodoxe.

RITURI PREBAPTISMALE DE PRIDVOR (DE „TRECERE”)

Constantin Eugen JURCA

a. „Rânduiala facerii catehumenului”

Toate riturile ce preced botezul se oficiază în pridvorul bisericii. Acest fapt pune în atenție caracterul de *ritual de trecere* (pascal) al botezului. Se știe că termenul ebraic *pesah* – derivat de la cuvântul egiptean *posekh* = seceriș¹ –, de unde provine în românește *Paști*, înseamnă *trecere*², făcând trimitere la originea Sărbătorii: evenimentul, deopotrivă *acvatic*, *baptismal* și *pascal*, al trecerii poporului evreu prin Marea Roșie, respectiv dintr-o stare într-alta, de la robie la libertate, „de la moarte la viață”.

În „Rânduiala înaintea sfântului botez. Rugăciuni la facerea catehumenului sau a celui chemat la botez”³ găsim următoarea îndrumare tipiconală:

- „Cel ce urmează a se face catehumen, de va fi bărbat în vârstă, să vină la biserică; iar de va fi prunc, să-l aducă cei care vor să fie

¹ La origine era o sărbătoare a *păstorilor nomazi* prin care ofereau pârga turmei. Înainte de declanșarea exodului e posibil ca Moise să fi solicitat lui faraon permisiunea de a-i lăsa să celebreze această sărbătoare în pustiu. Se jertfea un miel sau un ied în vederea obținerii prosperității. Începând cu intrarea în Canaan, pe aceasta s-a greșit o sărbătoare a *agriculturilor sedentari*, pentru a oferi pârga secerișului de cereale. André-Marie Gerard, *Dictionnaire de la Bible*, Robert Laffont, Paris, 1989, p. 1042.

² „Numim sărbătoarea de azi *Paști*, după cuvântul care în vechiul grai evreiesc înseamnă *trecere*; fiindcă aceasta este ziua în care Dumnezeu a adus, la început, lumea dintru *neființă* întru *ființă* (prima zi a creației, pe care, convențional, am putea-o numi «*duminica Tatălui*»); în „prima zi a săptămânii” a înviat Domnul Hristos, pe care tot convențional am putea-o numi «*duminica Fiului*», iar Pogorârea Duhului Sfânt, ar fi «*duminica Duhului*», n.n.). În această zi, smulgând Dumnezeu pe poporul israelitean din mâna faraonului, l-a trecut prin Marea Roșie și, tot în această zi, S-a pogorât din ceruri și s-a sălășluit în pânțele Fecioarei (probabil potrivit unei vechi tradiții a Bisericii, n.n.). Iar acum, smulgând tot neamul omenesc din fundul iadului, l-a suit la cer și la adus iarăși la vechea vrednicie a nemuririi”. *Sinaxar în Sfânta și Marea Duminică a Paștilor*, în *Penticostar*, Editura IB.M.O., București, 1973, p. 50.

³ Toate citările ritualului de botez se vor face după *Molitfelnic*, ed. a 5-a, Ed. I.B.M.O., București, 1992.

nași și să stea cu dânsul *înaintea ușilor bisericii*, iar preotul, *stând în ușa bisericii*, să-l descingă de brâu sau de fașă (după caz) pe cel ce vine să se lumineze. Apoi, după ce îl va dezbrăca de haine, să-l întoarcă cu *fața spre răsărit, descins, cu capul descoperit, desculț, numai în cămașă*, ținând *mâinile în jos*, slobode; iar de va fi prunc cel ce e adus să fie botezat, să-l țină nașa sau nașul... După aceea, preotul îndată să *sufle de trei ori în chipul crucii, pe fața lui, însemnându-l de trei ori la frunte, la gură și la piept*, zicând la fiecare închinare: «*Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit*». Apoi, *punând mâna pe capul lui*, zice rugăciunea...».

În continuare vom căuta să deslușim semnificațiile câtorva gesturi rituale și al unor formule liturgice prebaptismale.

b. pridvor, ușă, prag, poartă

Simbolismul liturgic al acestor noțiuni trebuie văzut în legătură cu pregătirile exodului ebraic, când „toată obștea fiilor lui Israel”, spre a se deosebi de egipteni, trebuia să „ia din sângele (mielului pascal) și să *ungă amândoi ușorii și pragul cel de sus al ușii casei unde au să-l mănânce*” (Ieșirea 12, 7), ce va fi *semn de recunoaștere* a caselor pe care pedeapsa morții întâiului născut le va ocoli⁴. Noul Testament consemnează încă două semnificații interesante pentru noi: a) identificarea *căii de acces* a creștinului spre împărăția cerului: „*Eu sunt ușa* (oilor), de va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășune va afla” (Ioan 10, 7, 9); b) libertatea și subiectivitatea răspunsului vocațional, euharistic și soteriologic: „*Iată Eu stau la ușă și bat*; de va deschide cineva ușa, voi intra la el și voi *cina* cu el și el cu Mine” (Apocalipsa 3, 20).

⁴ „Apoi a chemat Moise pe toți bătrânii fiilor lui Israel și le-a zis: «Mergeți și vă luați un miel, după familiile voastre și *junghiați Paștile*; după aceea să luați un mănunchi de isop și, muindu-l în sângele strâns de la miel într-un vas, să *ungeți pragul de sus și amândoi ușorii ușii* cu sângele cel din vas, iar apoi să nu ieșiți nici unul din casă până dimineață; căci are să treacă Domnul să lovească Egiptul; și, văzând sângele pe pragul de sus și de pe cei doi ușori, Domnul va trece pe lângă ușă și nu va îngădui pierzătorului să intre în casele voastre, ca să vă lovească»... Iar la miezul nopții a lovit Domnul pe toți întâii născuți în pământul Egiptului, de la întâiul născut al lui Faraon, care ședea pe tron, până la întâiul născut al robului, care sta în închisoare... Și s-a sculat noaptea Faraon însuși, toate slugile lui și toți egiptenii și s-a făcut bocet mare..., pentru că nu era casă unde să nu fie mort. În aceeași noapte a chemat Faraon pe Moise și pe Aaron și le-a zis: «Sculați-vă și ieșiți din pământul poporului meu!»... Aceasta a fost noaptea de priveghere a Domnului pentru scoaterea lor din țara Egiptului și pe această *noapte de priveghere pentru Domnul* (Sf. Paști, n.n.) o vor păzi toți fiii lui Israel din neam în neam” (Ieșirea 12, 22–23; 29–31; 42).

Semnificația pridvorului bisericii, a fost excelent surprinsă într-un eseu publicat nu de mult: „Vom observa, în arhitectura ortodoxă de la noi, un detaliu suplimentar, un *loc de trecere*, și anume, *prispa bisericii*. Ea este amplasată *înaintea ușilor* sfântului locaș și este lipsită de valoare sacramentală, fiind mai degrabă un element venit din tradiția arhitecturii noastre populare, fiindcă – știm cu toții – românul și-a făcut din vechime *casă cu prispă*. Dar oare *pridvorul bisericii* are doar un rol decorativ?... Prispă nu intră sub incidența teologiei, fiind considerată un element exterior spațiului ecleziastic propriu-zis. Discuția însă trebuie nuanțată, pentru a desluși *componenta mistică a pridvorului*... Plasată la intrare, prispa este «*uvertura*» *marelui scenariu creștin* care se desfășoară în Casa Domnului, unde are loc celebrarea liturgică... Prispă îl pune pe om în fața unei *răscruci fundamentale*. Cel care a ajuns în pridvor trebuie să *aleagă* între calea mântuirii și cea a păcatului. Prispă este, deci, un *loc de decizie*, un *prag al opțiunii*: drumul spre Dumnezeu („*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*”, Sensul unic drept înainte, n.n.) sau drumul spre infern („*cale-ntoarsă*”, n.n.)... În fața unei astfel de «situații limită», sufletul comun se ferește să opteze. El rămâne suspendat în *nehotărâre*. Făptură banală, lipsită de vocația riscului, nu va alege nici drumul ascezei, nici curajul unei autentice vieți păcătoase. El va apela la un *compromis*, sau, cu alte cuvinte, va rămâne definitiv *pe prispa bisericii*, într-un loc nici rece, nici fierbinte, ci «căldicel». *Omul de prispă este omul jumătăților de măsură*, incapabil de a urca scara mântuirii și totodată incapabil de a-și asuma răul fără să regrete în adâncul sufletului. Omul rămas pe prispă e un *hibrid*, el este aceea făptură pe care o întâlnim la tot pasul... Creștinul de prispă evită modelul eroic, el se mulțumește cu umila sa *condiție mediocră*... Suntem din ce în ce mai atrași de formele comode (superficiale, n.n.) ale trăirii religioase... Prispă, în tradiția ortodoxă, e *locul pomenilor*, unde se adună îndeobște cerșetorii, infirmii, năpăstuiții soartei. Pridvorul bisericii e ungherul milogilor, al sufletelor neputincioase, care așteaptă să le vină «de-a gata» pomana din cer (fără efort, n.n.)... Pridvorul definește «creștinismul confortabil», dezlegat de sacrificiul ascezei și proba ostenitoare a ispășirii. Omul de prispă trăiește «*în interval*», el își asumă, conștient sau nu, riscurile acestui interval. El rămâne suspendat între existența profană și Dumnezeu... Prispă bisericii devine astfel locul în care «ne pitim» și așteptăm milostenia Celui de Sus. În vremurile de demult, penitenții erau obligați să stea în tinda bisericii, nu erau admiși la altar, la Sfânta Împărtășanie. Astăzi această interdicție a dispărut și avem impresia că tuturor li se permite să ajungă în preajma Sfintei Mese... E doar o

aparență, pentru că, de fapt, *cei nespovediți rămân oameni «de prag»*, sufletul lor nu accede în spațiul de taină”⁵.

Iată câteva din înțelesurile principale ale pridvorului: *loc de trecere (de tranziție, de provizorat, interval), loc de în/decizie, loc de răs-cruce, loc de reflecție, loc penitențial, loc de milostenie* (chiar dacă a fost abordat din perspectiva unei mediocrități sacrificiale!), *loc de refugiu, loc de pregătire, loc de exorcizare, loc de mărturisire a credinței* etc. Tinda bisericii este văzută nu doar ca un *loc de separare*, dar și ca un *spațiu intermediar, verigă de legătură*, între cele două lumi: cea *profană* și cea *religioasă*, totodată și ca *loc de exorcizare* sau scenă de luptă între lumea intermediară a „duhurilor nevăzute” ostile, interpușe între om și Dumnezeu.

Bazinul baptisteriilor era socotit tot ca un loc de trecere sau de tranziție. „În primele secole *baptisteriul* era situat în afara bisericii și numai celor care primiseră botezul li se îngăduia să pătrundă în interiorul acesteia – în vechime *pronaosul bisericii* era destinat catehumenilor și penitenților⁶; faptul că baptisteriile au fost apoi transferate în biserică, dar întotdeauna în apropierea intrării⁷, nu schimbă cu nimic semnificația lor. Într-un anumit sens..., biserica se află în raport cu exteriorul, într-o corespondență care este o imagine a corespondenței dintre lumea cerească și lumea pământească...”⁸.

În lista *riturilor de trecere* (de separare, de prag și de integrare) se numără: *sarcina și nașterea*⁹, *tăierea cordonului ombilical, circumciziunea, pragul dintre prima și a doua dentiție* etc. Copilul este *despărțit* de mediul anterior (intrauterin), e *separat* de mamă. În unele tradiții, *cordorul ombilical, placenta și prepuțul după circumciziune* erau *îngropate sub prag* sau în *camera* în care s-a născut copilul¹⁰, la adăpost de orice indiscreție sau posibilitate de

⁵ Alexandru Horis, *Vorbirea în șoaptă*, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 12–17.

⁶ Ene și Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 392.

⁷ Și astăzi *colimvitra* sau *cristelnița* (= vasul de botez) se păstrează, de regulă, în pronaos sau într-o încăpere învecinată intrării în biserică.

⁸ René Guenon, *Simboluri ale științei sacre*, Ed. Humanitas, trad. Marcel Tolcea și Sorina Șerbănescu, București, 1997, p. 266–267.

⁹ „La oraibii din Arizona, nașterea constituie un moment sacru pentru femeie. De regulă mama ei asistă la travaliu, femeia rămânând acasă; dar nici mama și nici soțul, nici copiii și nici alte persoane nu trebuie să asiste la nașterea propriu-zisă. Odată copilul sosit pe lume, mama vine să ia placenta și se duce să o îngroape împreună cu covorul, nisipul etc. însângerate, într-un spațiu consacrat, denumit «colina placentelor». Pentru alte detalii vezi Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 49.

¹⁰ *Ibidem*, p. 55–56.

„profanare”. *Riturile de separare* se referă la acele practici în care se *taie ceva în mod ritual*: cordonul ombilical, prepuțul, părul, perforarea urechilor etc.

Există și *rituri de integrare*, printre care „lansarea copilului în lume” ca un vapor la apă¹¹. În unele tradiții mai vechi, se întâlnește, de asemenea, un *ritual al trecerii pe sub poartă*, aceasta reprezentând „limita dintre două perioade ale existenței, în așa fel încât trecerea prin ea înseamnă ieșirea din *lumea copilăriei* și intrarea în cea a *adolescenței*”¹². Tot *ritual de trece* poate fi considerat și cel de *înmormântare* (moartea asociată cu botezul, în care se „îngroapă omul cel vechi deodată cu Hristos”, pentru a se naște cel nou), când se pășește pe *pragul morții* la trecerea dinspre existența terestră spre cea eternă.

Pragul este și el înțeles, după cum s-a văzut, în relație cu riturile de trecere. El reprezintă un *spațiu de trecere* între *exterior* (profan) și *interior* (sacru). În același timp, simbolizează fie *despărțirea* (dacă cel venit rămâne în prag și nimeni nu-l poartă înăuntru), fie posibilitatea unei *alianțe, uniuni sau reconcilierii* (dacă cel sosit este întâmpinat în prag și introdus în interior, ca în cazul fiului risipitor). A sta pe prag înseamnă a-ți manifesta dorința de a îmbrățișa legile și regulile după care se călăuzește o locuință. A alunga pe cineva de pe pragul casei înseamnă a-l renega, a-i respinge adeziunea. A te așeza pe prag înseamnă a te pune sub protecția stăpânului casei: zeu, demnitar, simplu țăran. A trece peste un prag necesită o anumită puritate a corpului, a intenției, a sufletului, simbolizată de pildă prin obligația de a se descălța la intrarea într-o moschee sau într-o casă japoneză¹³.

Noțiunea de prag a intrat în *expresii uzuale*, ca: „a fi în prag de...”, „a pune piciorul în prag...”, „a se afla pe prag de...”, în *proverbe*: „cine nu dă cu capul de pragul cel de sus, nu-l vede pe cel de jos” sau chiar în *expresii tehnice*, ca: „*prag senzorial*”. El exprimă *limita* la care *sfârșește* un lucru, o stare etc. și de la care *începe* altceva.

În același orizont semantic – ca *loc de trecere* – se înscrie noțiunea de *poartă* sau de *ușă*. Ea simbolizează trecerea dintre *două stări* (de la sclavie la libertate, de la rău la bine sau invers, de la bucurie la tristețe sau invers...), dintre *două lumi* (pământească și

¹¹ *Ibidem*, p. 58.

¹² *Ibidem*, p. 63.

¹³ Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. 3 (P–Z), Ed. Artemis, București, 1995, p. 125.

cerească; „cortina de fier” și „lumea liberă”), dintre *cunoscut* și *necunoscut*, dintre *lumină* și *întuneric*, dintre *bogăție* și *sărăcie*¹⁴ ș.a.m.d.

„Poarta se deschide spre mister. Dar ea are și o valoare dinamică, psihologică: ea nu marchează doar un prag, ci îl și invită pe om să îl treacă. Poarta este o invitație la călătorie spre un alt tărâm... Trecerea prin poartă este, cel mai adesea în sens simbolic, o trecere de la profan la sacru... Porțile bisericilor, porticurile templelor sunt deschideri ale pelerinajului sacru ce duce spre cella, spre Sfânta Sfintelor, spre locul Prezenței adevărate a Dumnezeuirii... Ușa are și o semnificație eshatologică: ușa, ca loc de trecere și îndeosebi ca loc de sosire, devine simbolul pătrunderii iminente și al posibilității de a pătrunde într-o realitate superioară sau invers, al revărsării harurilor cerești asupra Lumii”¹⁵, prin Poarta Cerului deschisă.

În ritualul din noaptea pascală, după ocolul și slujba de dinaintea ușilor bisericii se face deschiderea rituală a ușilor prin întreita rostire – în dialogul preotului cu cel aflat dincolo de uși – din Psalmul 23, 7–10: „– Ridicați, căpetenii, porțile voastre și vă ridicați porțile cele veșnice și va intra Împăratul slavei/ – Cine este Acesta Împăratul slavei?/ – Domnul cel tare și puternic, Domnul cel tare în război”. Pe tot parcursul Săptămânii Luminată, ușile sfântului altar – atât cele împărătești, cât și cele laterale (diaconești) – rămân deschise¹⁶, probabil în replică la închiderea accesului la „pomul vieții” odată cu izgonirea omului din paradis (Geneza 3, 24), de-acum „porțile nemuririi” fiind din nou deschise, prin moartea și învierea Domnului.

c. exorcizarea prebaptismală și gândirea magică¹⁷

În „vestibulul” operei mesianice, Domnul Hristos începe prin confruntarea cu satana, după un post de patruzeci de zile în pustia

¹⁴ Ibidem, p. 113.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Penticostar, p. 50.

¹⁷ Termenul *exorcism* provine de la grecescul ἐξορκισμός; verbul corespondent este ἐξορκίζω, care are trei semnificații: a face să jure, a jura (Geneza 24, 3); a conjura, a cere cu insistență (III Regi 22, 16; Matei 26, 63); eliberare de duhul cel rău (Fapte 19, 13). Exorcismele sunt jurăminte (conjurări), porunci adresate în numele lui Dumnezeu demonului, pentru a renunța să exercite o influență malefică asupra unor locuri, case sau asupra unei persoane anume. C. Balducci, *Esorcismo/esorcista*, în Ermanno Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del teresianum (a cura), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. 1, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, p. 930.

Quarantaniei. Dacă omul în general (la cădere în păcat) și poporul ales în special (în „quarantina” celor 40 de ani ai rătăcirii sinaitice) au căzut „testele” ispitirii, Mântuitorul iese învingător în triada provocărilor diabolice (Matei 4; Marcu 1; Luca 4): ispita naturii (fiziologicului), ispita orgoliului (intelectual și sectar) și ispita puterii¹⁸ (politice, bisericești, de orice natură), dar și atunci „diavolul sfârșind toată ispitirea, s-a îndepărtat de El, până la o vreme” (Luca 4, 13), când va fi să afle o nouă ocazie de a proba lipsa de vigilență, trezvie și discernământ ale omului.

Confruntarea dintre Hristos și satana – bine surprinsă în sintagma „războiul nevăzut” (Nicodim Aghioritul) –, respectiv dintre forțele binelui și cele ale răului, pe „câmpul de bătălie” al persoanei umane, la nivel: biologic, psihologic și spiritual, nu e o simplă metaforă sau o ficțiune puerilă. Întruparea și moartea Fiului lui Dumnezeu pentru noi, în confruntarea cu exponenții răului, nu fac parte dintr-un simplu scenariu mitic-sacrificial sau dintr-o oarecare simbolică rituală inițiativă.

„Dumnezeu n-a înșelat pe nimeni: nici pe diavol, nici pe noi; nici pe sine nu S-a înșelat. N-a plătit cu aparența de suferință, cu o cruce mitică sau cu bani calpi. Prețul nu l-a plătit o fantasmă, ci carne din carnea noastră și sânge din sângele nostru... O țin morțiș – susține cu obstinație Monahul Nicolae Delarohia –: ce-ar fi vrut dochetiștii¹⁹, fantasiștii și monofiziții²⁰ – sau atei? Să le fi făcut Hristos de pe cruce semn cu ochiul alor Săi spre a le da de înțeles: las'că asta e de gura lumii, fiți fără grijă, știm noi ce știm, ne vedem Duminică dimineața? Ce oribil «spectacol» presupune, fără de voie, monofizitismul! Argumentul de text: la Romani 8, 32 Pavel scrie: «El (Dumnezeu) care pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat». Acest nu L-a cruțat ne demonstrează că pe cruce nu s-au desfășurat simboluri, ci s-a petrecut o suferință reală”²¹. Întruparea și pătimirea Domnului în trup de om sunt probleme de ontologie, probleme grave, existențiale: de viață și moarte, nu simple speculații metafizice și dogmatice de manual.

¹⁸ M. Gerard, *op. cit.*, p. 1324.

¹⁹ Erezia dochetistă (de la gr. *dokeo* = a părea) susținea aparența suferințelor și morții Mântuitorului.

²⁰ Monofizitismul (gr. *monos* = unul, *singur* + *fysis* = fire, natură) erezie, combătută de Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon, 451, ce susținea existența unei singure firi (cea dumnezeiască) a Mântuitorului, care a absorbit firea omenească întru totul, așa cum o picătură de apă se pierde în imensitatea mării. Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, Ed. I.B.M.O., București, 1992, p. 142.

²¹ Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 55.

Un alt text paulin confirmă realitatea că „prin ceea ce a pătit, fiind El Însuși ispitit, (Hristos) poate și celor ce sunt ispitiți să le ajute” (Evrei 2, 18). Ispitirile sunt realități subtile ce se insinuează în cotidian, în existența noastră, pe nesimțite. Numai un ochi vigilent și cu discernământ spiritual le poate percepe. Nu puțini însă sunt cei care își trăiesc viața la nivel „epidermic” (în mod superficial), în *cecitate*, confuzie, obscurantism (chiar dacă pretind taman pe dos, ca fani ai „obnubilării” de tip iluminist și pozitivist!) și *afonie existențială*, altfel spus: *au ochi și nu văd nimic; au urechi și nu aud nimic!* (Isaia 6, 9–10).

Dacă credem în existența lui Dumnezeu, nu putem nega nici realitatea diavolului și a insinuării lui în viața noastră. După cum observa Baudelaire, „*cea mai frumoasă (spectaculoasă, n.n.) șiretenie a diavolului constă în a ne convinge că el nu există*”²². Dacă știm să citim cu atenție cuvântul revelației, observăm că Hristos l-a demască ca fiind „mincinos și tatăl minciunii” (Ioan, 8, 44). „*Primul truc al diavolului este incognito-ul în care se menține*”; unii „*nu văd din diavol decât coada*”; în abilitatea lui „*satana se ascunde în spatele propriei imagini*” – observă cu mult rafinament Denis de Rougemont – el alege calea de a-și îmbrăca o aparență grotescă, ceea ce are ca efect sigur va fi făcut (aparent, n.n.) *inofensiv* în ochii celor cultivați; căci dacă diavolul ar fi pur și simplu demonul roșu înarmat cu un trident mare cât toate zilele sau faunul cu bărbie de țap și cu coadă lungă din legende populare, cine și-ar mai da osteneala să mai creadă în el... Astfel, printr-un fel de scamatorie îndemnatică, trezește automat în noi numele o imaginea medievală²³ caraghioasă, în care nu mai crede nimeni.

Tocmai aici ne înșelăm. Diavolul nu e (doar) negru, cum ni-l imaginăm din basmele copilăriei. E „multicolor”, ademenitor, ne fascinează, ne „farmecă”, ne ia ochii. Dar ar fi negru și ne-ar inspira groază, ne-am speria și am fugi automat de el. Dimpotrivă, e seducător, ia chiar și „chip de înger de lumină” pentru a ne putea înșela, altfel ne-am „prinde de figură” și n-am cădea în „mrejele lui”.

Prin aceste afirmații, ca ființe cerebrale și în plină ascensiune a mileniului al III-lea, n-am vrea să cădem în acuze de misticism, naivitate, credulitate ș.a.m.d. Dorim doar să avertizăm asupra unui gen de atitudine: un raționalist și realism extremist, ce neagă orice

²² Apud Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, trad. Mircea Ivănescu, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 11.

²³ *Ibidem*, 13–14.

existență spirituală sau misterioasă, reducând totul la empiric, palpabil, explicabil, cuantificabil etc.

Dacă nu suntem adepții unei asemenea viziuni, nu suntem nici adepții celeilalte atitudini extremiste, de la polul opus: oameni care cad într-un soi de „*demonomanie*”, trăind sub imperiul unei *obsedante prezențe a diavolului*, creându-și un sistem perfect de *autoterorizare psihică* prin faptul de a vedea diavoli peste tot. O întâlnim îndeosebi la firile labile psihic, anxioase, scrupuloase, obsesiv-compulsive, care văd demoni „ziua-n amiaza mare”, fără a fi de fapt „demonul cel de amiază” (Psalmul 90, 5–6), ci produse ale imaginației lor morbide.

Teama de diavol e similară cu teama de moarte. Dacă ar fi să ne temem permanent de moarte, ar fi ca și când am încerca să circulăm printre picăturile de ploaie, trudindu-ne să rămânem uscați. Sunt prezențe care fac parte din „decorul” existenței noastre. Nu le putem evita, nu putem face abstracție de ele, dar nici să trăim cu obsesia acestor realități.

În mod paradoxal, deși ne aflăm în plină civilizație tehnică și expansiune a raționalismului, (post)modernismului, lumea persistă totuși într-o *mentalitate magică*, în obscurantism religios, superstiție, fantasmă etc., e adevărat nu de puține ori cultivate de „exorciști de ocazie”, din motive mercantile (sau din proprie ignoranță!), care profită de naivitatea și imaturitatea psihologică și spirituală a omului, de anxietățile și obsesiile lui, ce scapă unui control cerebral. Din acest motiv asistăm la o adevărată „industrializare a exorcismului” (ex. Molitfele Sf. Vasile cel Mare, ale Sf. Ioan Gură de Aur etc.), practicat fără discernământ și, nu de puține ori, doar din interese pecuniare.

Adeseori asistăm la o confuzie grosolană, voluntară sau nu, între *posedarea demonică* și *boala psihică*, cu „exorcizări la minut”, puternic mediatizate, de parcă ne-am afla în evul mediu, când „mulți bolnavi psihic au pierit în flăcări, în lanțuri și butuci care-i fixau de zidurile umede și reci ale celulelor mănăstirești”²⁴, datorită obtuzității unor clerici, și nu numai. E drept că nu putem ignora totalmente „coada” celui rău în apariția unor tulburări de un fel sau altul²⁵, dar de aici până a cădea într-o adevărată „demonomanie”, e o cale lungă. Știm foarte bine că e „difícil a discerne ceea ce vine de la *diavolul* și ceea ce poate avea o *cauză naturală*, ca de exemplu o boală

²⁴ V. Predescu (sub redacția), *Psihiatrie*, vol. I, Ed. Medicală, București, 1989, p. 22.

²⁵ După Sf. Părinți, diavolul și demonii sunt la originea unor boli. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, trad. Vasile Mihoc, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 1997, p. 97.

psihică”²⁶. Așa cum e dificil a delimita granița între boală și sănătate, între nebunie și extaz, la fel de dificilă e demarcația între *boala psihică* și *demonizare*.

De aceea, Biserica Apuseană – și nu numai! – „se arată foarte prudentă în a recurge la exorcisme solemne, pentru că ușor se poate cădea în erori și abuzuri. Ea recomandă episcopilor să aleagă preoți stimați pentru «pietatea, știința, prudența și integritatea lor»²⁷. Prin urmare, exorcismul nu e la îndemâna oricărui „dezlegător de pripas” aciuat la poala unor așezăminte monastice sau cules de prin mica publicitate.

La fel de adevărat e faptul că omul se complăce într-un soi de „psihologie a minciunii”²⁸, umblând pe la tot soiul de vraci, ghicitori, descântători și „popi cu leac”, în loc să-și schimbe atitudinea, comportamentul și viața cu adevărat. Îi place să „se mintă frumos”, căutând tot felul de explicații magice ale unor fenomene și întâmplări absolut naturale, cu încărcătură psiho(pato)logică (nevrotică, isterică etc.), pe care fie că nu le recunosc, fie că le neagă cu vehemență. E mai simplu să „dai vina pe necuratul” – mult mai comod – decât să faci un efort de a-ți recunoaște propriile limite și de a schimba ceva în viața ta.

În sensul celor de mai sus, un călugăr trapist, Părintele Amédée Hallier, în dialog cu un psihiatru, Dr. Dominique Megglé, face niște observații foarte interesante. Fără a le confunda, el include sub sigla „EGMOSSS”, următoarele domenii: ezoterism, gnosticism, magie, ocultism, vrăjitorie (fr. *sorcellerie*), spiritism, satanism²⁹. „Omul – precizează interlocutorul monahului francez – este o *ființă rațională*, dar și o *ființă afectivă*. El caută un *sens*, nu-l găsește în societatea actuală și nu e satisfăcut de viața pe care o are. Atunci se refugiază în imaginarul în care găsește niște «*paradisuri artificiale*». În fond, drogul și alcoolul vin să astupe aceleași lipsuri ca și magia, spiritismul și tot restul nebuloasei EGMOSSS”³⁰.

Părintele Amédée completează: „Dacă omul modern este un *căutător de sens*, cum să ne mai mire succesul «*dătătorilor de sens*»,

²⁶ G. Huber, *Exorcismo*, în L. Borriello, E. Caruana, M.R. del Genio, N. Suffi (a cura), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, p. 462.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ În acest sens vezi pe larg lucrarea onomimă, M. Scott Peck, *Psihologia minciunii*, Ed. Curtea Veche, trad. Lucian Popescu, București, 2003.

²⁹ Părintele Amédée și Dominique Megglé, *Monahul și psihiatru. Convorbiri despre fericire*, trad. Eugenia Vlad, Vasile Mihoc, Christiana, București, 1997, p. 60–61.

³⁰ *Ibidem*, p. 68.

care mișună în zilele noastre? Aceștia oferă fărâmituri de sens risipite, de sensuri diferite sau sensuri extravagante pe care oamenii le «înghit foarte repede și pe nemestecate» ici și acolo. Așa e omul făcut: întreabă mereu, caută, se încurcă, se împrăstie și se enervează; dar în această cursă agitată își pierde *seninătatea dinamică* ce caracterizează *căutarea sănătoasă și adevărată a sensului* pentru om. Această îmbulzeală febrilă spre straniu, ocult, misterios și tenebros «muncește» mintea și inima oamenilor moderni ahtiați de știință și putere. Și sunt repede *posedați de propriile posesiuni*. Societatea modernă fabrică nevoi mereu noi, dar aceste nevoi sunt induse, produse și provocate. Niciodată, de-a lungul întregii sale istorii, n-a mai avut omul atâta putere de a-și crea nevoi artificiale. Ele îl lasă însă nesatisfăcut, îi împiedică personalitatea să ajungă la maturitate”³¹.

Între aceste „nevoi artificiale” se numără *triada* celor evocate mai sus: 1. la nivelul bazal (*fiziologic, biologic*) al „piramidei trebuințelor”: lux, sex, distracții duse la orgii, abundență alimentară etc.; 2. la nivelul *orgoliului*: carierism, modă, competiție neloială, intelectualism steril, sectarism spiritual etc. și 3. la nivelul *puterii*: dominație, bani, crimă, corupție etc., cărora se adaugă mulțimea „legiunii de demoni” ai trebuințelor mai mici, în continuă populare a vieții omului care nu se știe autogestiona și cumpăni spiritual. „Demoni” de tot soiul se cuibăresc în inima omului ce duce o viață lipsită de discernământ, sens și finalitate spirituală. Exorcizarea omului de azi, la fel ca în vechime, cu nuanțările de rigoare presupune eliberarea de „satana”: „de toate lucrurile lui, de toți slujitorii lui, de toată slujirea lui și de toată *trufia* lui”, care bântuie societatea actuală.

Dacă e să ne referim la fenomenul de *posedare diabolică* propriu-zis, Biserica indică anumite *semne de recunoaște*: vorbire într-o limbă necunoscută, sau a înțelege pe cel care o vorbește; a vedea lucruri sau fapte foarte depărtate sau ascunse; a demonstra forțe superioare vârstei sau condiției persoanei și alte fenomene similare³²; persoana devine un instrument orb, docil, fatalmente obedient puterii perverse și despotice a diavolului, instrument și victimă pasivă, dar și *energumen* (gr. ενεργουμενος = este un participiu trecut de la ενεργεω = a acționa, a opera), pentru că demonstrează o agitație insolită și violentă; persoana posedată, nefiind conștientă, nu e nici moralmente responsabilă de acțiunile pe

³¹ *Ibidem*, p. 69.

³² G. Huber, *Exorcismo*, în *op. cit.*, p. 462.

care le săvârșește; are perioade de *calm* și perioade de *criză*; în comportamentul demonizat, se observă o violentă aversiune la sacru, dincolo de simpla necredință sau lipsă de practică religioasă; unele manifestări sunt *asemănătoare* celor proprii unor *tulburări* și *boli mintale* („fenomenologia psihiatrică a posedării”), altele sunt asemănătoare unor *fenomene parapsihologice* („fenomenologia parapsihologică a posedării”) ³³.

Să ne reamintim *simptomatologia* descrisă de Sf. Scriptură referitor la demonizatul(ții) din ținutul Gherghesenilor: „L-a întâmpinat (pe Iisus) un om din cetate care avea demon și care de multă vreme *nu mai puneă haină* pe el și *în casă nu mai locuia*, ci *prin morminte...*; de mulți ani (duhurile) îl stăpâneau și era *legat în lanțuri* și *în obezi*, păzindu-l, dar el *sfărâmând legăturile*, era *mănat de demon în pustie*. L-a întrebat Iisus zicând: Care-ți este *numele*? Iar el a zis: *Legiune*. Căci demoni mulți intraseră în el...”. După vindecare „au găsit pe omul din care ieșiseră demonii *îmbrăcat și întreg la minte*, șezând jos *la picioarele lui Iisus*” (Luca 8, 27–35). „Și trecând în ținutul Gadarenilor, L-au întâmpinat doi demonizați care ieșeau din morminte, foarte cumpliti, încât nimeni nu putea să treacă pe calea aceea” (Matei 8, 28). „L-a întâmpinat, din morminte, un om cu duh necurat, care își avea locuința în morminte și nimeni nu putea să-l lege, nici măcar în lanțuri, pentru că de multe ori fiind legat în obezi și în lanțuri, el rupea lanțurile și obezile le sfărâma și nimeni nu putea să-l potolească; și neîncetat noaptea și ziua era prin morminte și prin munți, strigând și tăindu-se cu pietre” (Marcu 5, 2–5).

Printre *remediile generale* indicate de teologi împotriva fenomenului se numără: Tainele Spovedaniei și Împărtășaniei, Taina Sf. Maslu, semnul sfintei cruci, invocarea numelui lui Iisus, a puterilor îngerești și a sfinților (îndeosebi a arhanghelului Mihail și a Sfântului Gheorghe), purtarea unor obiecte binecuvântate, relicve și imagini sfinte (iconițe, cruciulițe), apă sfințită, tămâie, dar mai presus de orice: a duce o viață creștină în întregul ei. Acest fapt e solidar cu adeziunea la Hristos, cu faptul de a te declara deschis de partea cui vrei să te poziționezi. Nu trebuie să le înțelegem ca apeluri la credințe idolatre în „protectisme” naive de gen amulet, fetiș, cristal norocos etc. Dar trebuie să înțelegem că un om aflat sub protecția harului divin prin *spovedanie* (Taina Adevărului, prin excelență), *împărtășanie curentă* (Taina unirii, con-corporalității noastre

³³ C Balducci, *Possessione*, în E. Ancili e del Pontificio Istituto de Spiritualità del teresianum (a cura), *op. cit.*, vol. 3, 1990, p. 1973–1976.

sacramentale cu Hristos), Liturghie, rugăciune personală, concepție de viață și comportament creștine etc. nu are de ce se teme de existența și influența diavolului.

Cât despre *exorcizarea propriu-zisă*, întrucât în Biserica Ortodoxă nu există niște prevederi recente exprese și ea rămâne încă un subiect de reflecție și dialog teologic, ca să ne formăm o idee mai clară, vom arăta cum se practică actualmente în Biserica Apuseană: „*Exorcismul* este un *sacramentaliu* (sinonimul *ierurgiei* la noi), un gest săvârșit *în numele Bisericii*. În forma lui *deprecativă* (de implorare, cerere, invocare) se adresează lui Dumnezeu, pentru a alunga pe demon; în forma sa *imperativă*, încrezându-ne în victorioasă putere a lui Hristos, se poruncește demonului de a ieși (din cel posedat). Ambele forme implică o atitudine de smerită credință. Eficacitatea nu este automată; depinde de voința lui Dumnezeu. Poate face exorcism doar un săvârșitor *autorizat de episcop*. Autorizația se dă unor persoane înzestrate cu *evlavie, știință, prudență și integritate morală*. Celebrarea trebuie să se petreacă într-un mediu aparte, într-un climat de rugăciune, cu *implicarea tuturor celor prezenți* (a comunității ecleziale). Trebuie evitate comportamente care ar avea mai mult de a face cu psihoterapia (sau în cazul nostru cu *magia*!) decât cu rugăciunea” ³⁴. Potrivit canonului 1172 din *Codul de drept canonic* se dispune că: § 1. Nimeni nu poate săvârși, în mod legitim, exorcisme asupra celor posedați, dacă nu a obținut *permisiunea specială și expresă de la Ordinariul* (episcopul) locului. § 2. Ordinariul locului să acorde această permisiune numai preotului înzestrat cu *evlavie, știință, prudență și integritate morală* ³⁵.

Se impune să reținem o ultimă semnificație interesantă: *confruntarea cu satana* în *pridvorul bisericii*, în *pragul* noii vieți creștine, al unirii cu Hristos. Toate mitologiile vechi, referitoare la noțiunile sinonime: monstru, diavol, dragon, balaur, șarpe ³⁶... păstrează ideea de *paznic al pragului, străjer al comorilor ascunse*, adversarul care trebuie înfrânt pentru a putea obține „salata din grădina ursului”.

„Simbolul monstrului este acela de paznic al unei comori cum ar fi comoara nemuririi, adică de *totalitate a dificultăților (inițiatice)*

³⁴ Conferenza Episcopale Italiana, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Città del Vaticano, Roma, 1995, p.194.

³⁵ Promulgat în 1959; tradus în limba română și publicat de Institutul Teologic Romano-Catolic de la Iași, în 1995.

³⁶ Vezi noțiunile în J. Chevalier și A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 443–444, 460; vol. 2 (E–O), p. 318–320 și vol. 3 (P–Z), p. 298–312.

ce trebuie învinse și a obstacolelor ce trebuie depășite pentru a ajunge, în cele din urmă, la comoara cu pricina – fie ea materială, biologică sau spirituală. Rostul monstrului este de a *provoca la efort*, la *stăpânirea fricii*, la *eroism*. Acesta este sensul în care intervine el în numeroase rituri inițiatice. Subiectul este *pus la încercare*, el trebuie să dea măsura capacităților și meritelor sale. Trebuie să învingă balaurul, șarpele, plantele cu spini, orice fel de monstru – *inclusiv pe sine însuși* – ca să poată ajunge la bunurile de ordin superior... monstrul este imaginea unui anume eu, a acelui eu ce trebuie învins pentru ca un eu superior să se poată dezvolta³⁷. E proba decisivă (și fatală) dinaintea mării bătălii (victorii). E proba marii opțiuni: *de partea cui vrei să fii!*?

„Lepădările de satana” se fac *cu fața către apus* ca semn al obscurității în care ar vrea să ne țină „stăpânul” lumii întinericului, pe când declararea *aderării la (unirii cu) Hristos* și a *mărturisirii de credință*, precedente ritualului baptismal propriu-zis, se vor face *cu fața către răsărit*, de unde izvorăște lumina adevărului.

Résumé

La présente étude est centrée autour de l'interprétation (catéchétique) de principaux rites pre-baptismaux de porche (les exorcismes, l'ex-sufflation, l'imposition des mains...). Même si cette problématique est débattue à travers assez de références de nature liturgique, on ne retrouve, jusqu'à nos jours, aucune étude qui présente d'une manière *interculturelle* et *herméneutique* les significations de tous les rites pre-baptismaux proprement dits. Ces interprétations constituent, en effet, une première partie d'une étude encore plus ample – „trilogistique” – consacrée à l'interprétation du Mystère du Saint Baptême, conformément au déroulement du rituel: 1. *des rites pre-baptismaux*, 2. *le rituel baptismal proprement dit*, 3. *des rites post-baptismaux*.

³⁷ *Ibidem*, vol. 2, p. 318.

PROTOARTA – FENOMEN ONTOFANIC

Nicolae MORAR

O importanță deosebită în procesul de aprofundare a atitudinii religioase a omului arhaic o oferă simbolurile protoartistice. Apelul la relicvarul artistic îl considerăm necesar, deoarece arta e acel ritm în care omul, determinat de evenimente, reacționează pentru a le consemna și organiza într-un mod inedit. Compozițiile ancestrale relevă viața cea mai înaltă a sufletului, trăire care, o dată descoperită, constatăm că secondează întreaga istorie a spiritului. Acest gen de simboluri se încrucișează mereu, chiar dacă, privite în zorii istoriei, dau impresia de provizorat, de căutări de echilibru neîmplinite, de schițări avortate de discurs sapiențial. El sunt tot atâtea mărturii despre felul în care omul a comentat mereu rațiunea de a se naște, de a iubi, de a suferi și de a muri.

Primele expresii artistice consemnate de istoria artei cuprind imagini variate, realizate fie prin pictare, fie prin gravare, fie prin modelare. Figurile în discuție (umane, animaliere, semne geometrice) se întâlnesc pe reliefurile suprafețelor de stâncă sau ca mobilier al spațiilor locuite de omul arhaic. Multe dintre imaginile în discuție au fost executate, la început, în cărbune și culori minerale (argile colorate, frecate cu grăsime animală), iar mai târziu prin imprimare pe suprafața metalelor.

„Arta parietală” este un indiciu despre activitatea sapiențială a omului arhaic. Interesante sunt în acest sens desenele rupestre, aflate pe pereții grotelor de la Trois Frères, Cabreret, Niaux, Lascaux, Altamira. Imaginile artistice de pe pereții peșterilor, deși rudimentare sub aspect tehnic, conțin multă expresivitate, așa cum e cazul celebrelor „picturi” de la Altamira și Lascaux¹. Ele rețin atenția prin modul de distribuire și de compoziție: pe de o parte, imaginile în discuție apar la intrare și în fundul grotelor, iar pe de altă parte, registrele pictate dețin o imagine centrală – de pildă, calul –, căruia i se alătură figuri asociate: bizonul, boul, țapul, peștele, omul. Interesant este și felul în care imaginile sunt repartizate, la baza stând criteriul general sexual: animale ce aparțin genului feminin, respectiv animale care aparțin genului masculin.

¹ R. Florescu, *Istoria artei*, București, 1994, p. 11.

Asocierea siluetelor animale în două serii distincte, una feminină – caracterizată prin indicarea, naturalistă sau schematică, dar clară, a organului genital feminin – și alta masculină – redată prin schematizări ale organului sexual masculin – e lipsită de echivoc: ea relevă atât repartiția animalelor după un criteriu general sexual, cât și încercări de semnalare a zonelor corpului socotite generatoare de mister.

Din perspectiva abordării pe care o întreprindem, este interesant de remarcat faptul că, deși diferite de realitatea fotografică sau de canoanele artistice, utilizate de omul modern, imaginile surprinse de protoartiști au un conținut criptic. Dincolo de marea varietate a detaliilor, figurile se remarcă prin supradimensionarea părții dorsale. Putem lua ca ipoteză de lucru opinia conform căreia atenția artistului este reținută de organele genitale, dat fiind rolul acestora în procesul perpetuării vieții. Sexul indică nu numai dualitatea ființei, ci și bipolaritatea și tensiunea ei lăuntrică. Iar unirea sexuală este expresia căutării purității, realizarea plenară a ființei. Așa se explică de ce mistica de mai târziu va împrumuta limbajul erotic pentru a încerca să exprime inefabila unire a sufletului cu Divinitatea².

Oprindu-ne asupra stilului în care sunt realizate imaginile parietale, putem vorbi despre un simbolism elaborat. Dacă în unele imagini domină staticul, în altele se remarcă animația (caii la trap de pe pereții grotei de la Lascaux). Imaginile care surprind mișcare sunt un mod de a reda fenomenului vital, iar imaginile statice reprezintă o încercare de a surprinde preocupări spirituale de o maximă profunzime, cum ar fi exercițiul meditativ ori exercițiul magic, destinat stocării, comprimării și utilizării energiei din univers. De asemenea, rețin atenția, în mod special, figurile umane (bărbați și femei), care ating un nivel maxim de abstractizare³. Această tendință de schematizare a realității (Cogul, Spania) este mai mult decât o simplă încercare de semnalare, cu ajutorul simbolurilor. Procesul în discuție poate reprezenta o modalitate de a indica profilului spiritual uman, marcat de simplitate, unitate și straniețe. Preferința pentru reprezentările de factură simbolică e posibil să comunice saltul calitativ înregistrat de conștiința umană de la simpla oglindire a lumii în imagini, la relevarea subtilității acesteia prin construcții simbolice.

² R. Geza, *Héros phallique et symbolisme maternels*, Paris, 1970, pp. 34-36.

³ Acest fapt i-a determinat pe specialiști să numească aceste creații „fantome”. R. Florescu, *op. cit.*, p. 10.

Un caz special este cel al *dansatorului* mascat în bizon din peștera de la Trois Frères. Decodajul făcut de specialiști conduce la concluzia că gravura reprezintă un ritual, menit să faciliteze munca vânătorilor. Scena poate fi privit însă și din altă perspectivă. Ea poate fi o reprezentare alegorică a unui act de cult, sugerând atât ieșirea omului din sine și datul existențial spre lumea nevăzută, cât și conținutul invocării adresate Divinității. În acest context, masca de animal are rolul de a decipta conținutul cererii magicianului: intervenția Marelui stăpân în cadrul activităților cu specific vânătoresc, ca finalitatea acestora să fie pozitivă⁴.

Sugestivă este și compoziția din peștera de la Lascaux. Imaginea înfățișează un bizon rănit, îndreptându-și coarnele către un om în aparență mort, care zace la pământ: Arma sa, un fel de țepușă prevăzută cu un cârlig, se sprijină de burta animalului; lângă om se află o pasăre pe o creangă. Desenul relevă faptul că omul e în stare de transă în fața bizonului sacrificat, sufletul său călătorind spre cer⁵.

În opinia noastră, procesul de stilizare nu este întâmplător. „Artiștii” au urmărit să redea esențialul din punct de vedere al caracteristicilor specifice ale figurilor, dar și să treacă dincolo de acestea. Simbolurile, deși se încadrează într-un anumit canon, într-un cod ideatic, nu sunt nedevelopabile; ele nu numai că sunt deschise interpretării, ci invită la un astfel de exercițiu.

Figurile surprinse de arta parietală ies din adâncul peșterii ca dintr-un pântec matern, cu atitudini și mișcări ce încearcă să reproducă viața însăși. Totuși, prin iluzia pe care o produc, dar și prin depărtarea de realitate, sugerează un conținut transcendent, o semnificație ce poate fi doar intuită, nu și lămurită pentru că ideile și limbajul nostru sunt diferite de cele ale străvechiului om. În plus, grotă substituia, pentru omul arhaic, spațiul domestic, mediul în care putea fi recreată lumea.

Chiar dacă figurile realizate de protoartist erau inferioare în raport cu imaginea reală, „homo symbolicus” nu a avut sentimentul că ar imita ceva ce natura a făcut deja în chip desăvârșit⁶. El nu a fost tulburat de faptul că aparența lucrurilor l-ar putea înșelă de „lucrul în sine”. Prin intermediul simbolului, spiritul arhaic semnalează faptul că a „văzut” lucrurile și că, în mod conștient, le-a raportat la o grilă de valori imuabile. Prin experimentul artistic, omul arhaic a devenit conștient că îi sunt accesibile toate evenimentele, stările de

⁴ C. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935, pp. 146-153.

⁵ *Idem.*

⁶ H. Lützel, *Drumuri spre artă*, traducere de Dorin Oancea, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 126.

spirit, elementele naturale, interioritățile inimaginabile, că între natura lui și natura forței misterioase care se ascunde în dosul realității se realizează o comuniune totală. Pentru el, actul artistic este o formă de ieșire din sine, o acțiune excelsică, prin care depășește timpul și mortalitatea. Tot datul anterior este transformat prin transluciditate într-o alternativă la lumea reală, iar imaginile fixate pe pereții peșterilor sunt mai mult decât o lume a fanteziei: ele reprezentau universul bucuriilor simple, bucurii care nu au nimic cu foamea, setea și frigul. Protoartistul comunica prin simbolurile parietale faptul că este stăpânul libertății sale, că deține capacitatea de a se orienta liber spre *altceva*.

Și monumentele megalitice despre care deja am vorbit – în special menhirii – constituie o formă specifică de manifestare artistică. Dincolo de informațiile pe care aceste construcții monumentale le oferă cu privire la efortul colectiv și la capacitatea de organizare și de ordonare a acestui efort, monumentele au legături cu credințele religioase, prin expresia de forță pe care o dau.

Constituită din două serii – *dalele gravate* și *statuile menhir* – arta megalitică înfățișează imagini feminine (frecvente în Peninsula Iberică și în Franța), cu sublinierea atributelor sexuale și statui de menhir, ca reprezentări masculine, cum a fi forme de topoare sau târnăcoape. Acestea din urmă au o funcție simbolică deosebită. Toporul este mai mult decât o unealtă uzuală; el este un simbol al forței. Capacitatea securii de a despica pământul sau lemnul, stârnind uneori scânteii, a dus la asocierea ei cu fulgerul, la investirea ei cu puteri miraculoase. Astfel, pe lângă capacitatea de a despica elementele fizice, prezența toporului pe suprafața menhirilor sugerează rolul misterios al securii în procesul de modelare a lucrurilor de către om și așezarea acestora în armonie cu marele cosmos – nu întâmplător, la scandinavi și germani Thort (zeul ordinii universale) este simbolizat prin intermediul unui ciocan sau al unei securi⁷. În sfârșit, securea poate sugera capacitatea spiritului uman de a pătrunde în inima misterului, fapt ce ne îngăduie să spunem că sculptura megalitică este o expresie cu un înalt de abstractizare artistică. De asemenea, nu putem să nu amintim monumentele litice egiptene: obeliscurile ca simboluri ale razelor solare, sfincșii ca reprezentare ale „semnificației implicite”⁸, ca modele paideice în cadrul exercițiilor sapiențiale (sfincșii de la Giseh privesc spre

⁷ J. Vertemont, *Dicționar al mitologiilor indo-europene*, traducere de Doina Lică și Lucian Pricop, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, art. „Thor”, pp. 310-311.

⁸ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, traducere de D. D. Roșca, vol. I, Editura Academiei, București, 1966, p. 364-365.

punctul de unde răsare soarele, spre locul de unde iradiază adevărul)⁹ și templele ca mase de piatră destinate să reveleze grandimea Divinității.

Alături de picturi și monumentele megalitice amintim obiectele utilitare și decorative cu valoare artistică. În această categorie se înscriu reprezentările de pe obiectele de ceramică, de pe lespezi de piatră, de pe uneltele de vânătoare și statuetele din lut. Amintim în acest sens figurile de reni, bizoni, căprioare, păsări și de pești, dispuse pe șiruri, de pe harpoane, dar și statuetele feminine de tipul Venus de la Willendorf, figurile cunoscute sub numele de „gânditorul” și vasele plastice antropomorfe, răspândite pe o arie geografică ce se întinde de la Atlantic până la Munții Urali, cu o frecvență sporită în zona franco-catabrică. Nu putem neglija nici miniaturile ornamentale sau elemente de cadru arhitectural, care exprimă acte ritualice, cum sunt grupurile de ospețe sacre de la Podeni, din cultura Cucuteni-Tripolie și de la Ovciarovo, din cultura Karanovo-Gumelnița.

Figurile feminine din aiurignacian descoperite atât în Europa Occidentală (Willendorf – Austria, Grimaldi – Italia, Brassempouy – Franța), cât și în Rusia (Gagarino, Kostenki) de stiluri diferite – uneori foarte realiste, reprezintă nuduri de femei cu caracteristici sexuale voit exagerate – sâni mari și pântec proeminent. Analizându-le atent, distingem în primul rând două ipostaze semnificative: una la care membrele și detaliile anatomice sunt modelate clar și diferențiat și pe care nu apare decor. Alta, la care deși membrele și detaliile anatomice sunt sugerate, contururile lor se topesc unele într-altele și pe suprafața statuetelor apar forme de decor, în așa fel dispuse, încât permit identificarea unor elemente de vestimentație și podoabe. Cele două aspecte ar putea corespunde purului și impurului, ipostazei nude și ipostazei caste, îmbrăcate.

Interesul acordat tematicii feminine relevă apariția unui câmp ideatic speculativ. Statuetele feminine, cu accentuarea volumului pântecului și al sânilor – de tipul Venus de la Willendorf –, exprimă ideea de graviditate, funcția reproductivă a femeii. Mai mult, absența capului la unele dintre statuetele de acest tip, arată interesul artistului pentru o parte a trupului, considerată zona misterioasă și, de ce nu, nucleul sacru al organismului feminin. Criteriul de valorizare utilizat de protoartist este evident influențat de reflecțiile lui asupra unor teme cum ar fi nașterea, fecunditatea și regenerarea.

⁹ G. Buraud, *Le masque sacré*, in *Etudes traditionnelles*, nr. 380, Paris, 1963. Ap. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. III, traducere de Micaela Slăvescu, Ed. Artemis, București, 1995, art. „Sfinx”, p. 224.

Este adevărat faptul că, ulterior, chipul omului avea să fie considerat singura parte a corpului demnă de a sluji ca formă de exprimare a Divinității, o mai mare cheazășie a prezenței divine. Statuetele vor sta astfel mărturie în favoarea capacității spiritului de a transforma într-o lume întreagă caracteristicile limitate ale unei figuri. Este suficient să ne gândim la statuia lui Buda pentru a înțelege acest tip de discurs artistic. Statuia în discuție (a lui Buda) va sugera o ipostază umană în care omul nu mai absoarbe, ci reflectă imaginile caleidoscopice ale lumii. Ea va reprezenta starea de detașare a contemplativului față de agresiunea oricărui factor extern. Ochii închiși și gura profund amuțită vor releva faptul că pentru iluminat totul se trage înapoi și așează între interior și exterior un perete despărțitor de netrecut. Această modelare avea să provină din convingerea că lumea aruncă în flăcări simțurile omului, că elementele lumii incendiază și dezintegrează spiritul. Figura lui Buda va fi simbolul desprinderii conștiinței de iluzie (maya), va fi semnul golirii spiritului de tot ce nu aparține propriei entități. Pe chipul înțeleptului nu mai există trecut, prezent sau viitor, ci o amprentă a atemporalității. Strălucirea feței lui Buda nu e dată de satisfacția respingerii lumii, ci de acea revelație interioară care dezvăluie sensul ultim al existenței. Altfel spus, experiența enstatică se proiectează pe chipul gânditorului ca unul ce a descoperit metoda prin care se poate întoarce la sine.

Chiar dacă acest tip de teoretizare se va impune prin subtilitatea ideilor, el se înscrie în ecuația încercărilor omului de a surprinde, la nivelul propriei sale naturi, zonele capabile să exprime manifestările minunate ale Sacralului. Faptul că omul arhaic elimină capul și acordă un interes special organelor sexuale este mai puțin important. Cu adevărat semnificativ rămâne faptul că protoartistul a fost conștient de calitatea trans-semnificativă a naturii umane și de vocația omului de a immortaliza, la nivel figurativ, tensiunile metafizice ale conștiinței sale.

Se înțelege din cele arătate mai înainte faptul că, pentru perioada istorică la care ne referim, arhetipul cel mai important este figura feminină, nu pentru faptul că societatea vremii ar fi fost structurată pe matriarhat, ci pentru că femeii i s-a alocat, la nivel speculativ, un rol esențial în economia existenței. Ca zămislitoare a vieții, se aprecia că natura feminină e posesoarea cifrului ontologic, cod care, prin dezvoltare, poate să întoarcă gândul în atmosfera fecundă a originilor și spre rațiunea de a fi a lumii¹⁰. În acest context

¹⁰ H. Lubac, *L'éternel féminin*, Ed. Aubier, Paris, 1968, pp. 24-29.

amintim vasele plastice antropomorfe – recipiente cu figură feminină. Recipientele la care ne referim au o semnificație simbolică specială, deoarece sunt păstrătoarele lichidului ce întreține și regenerează viața. Asocierea: apă-femeie vine să arate faptul că așa cum apa este o substanță miraculoasă, având capacitatea de a străpunge hotarele ce stau deasupra pântecului pământului și de a atrage energiile cosmice într-o minunată sinteză sacră – unirea celor apropiate și îndepărtate –¹¹, femeia, în calitatea ei de izvor al vieții omenești, este locul de întâlnire al văzutului cu Nevăzutul.

Într-o etapă ulterioară aiurignacianului, constatăm faptul că figurinele feminine nu mai au aceleași trăsături: graviditate, atrofierea membrelor superioare și o reprezentare sumară a trăsăturilor figurii. Stilizarea accentuată se înscrie în niște forme pe care le-am putea taxa drept foarte moderne: expresivitatea crește dar, în același timp, figura capătă o valoare simbolică, mergând nu către portret, cât mai degrabă către abstractizarea semnificației și formei figurii umane. În sfârșit, există și cazuri în care detalii numeroase cu aparență de decor, completează trăsăturile fizionomice, sugerând mai probabil pieptănătura și podoabele care trebuie să aibă și ele o anumită semnificație simbolică, așa încât reprezentarea lor devine obligatorie pentru semantica generală a figurii. Semnele sexuale și feminitatea sunt sugerate prin procedee diverse, cum ar fi modelajul sânilor și marcarea triunghiului sexual. Se indică uneori o fie o atitudine de prezentare a sânilor, fie o atitudine de ocrotire a pântecului, sau o indicare, cu mâinile paralele și simetrice, a sexului¹².

La rândul ei, figura „gânditorul” reprezintă o ipostază umană distinctă. Ea relevă o alternativă la situațiile obișnuite în care e reprezentat omul arhaic. „Gânditorul” semnifică o stare de spirit specială, în care omul meditează asupra condiției sale ontologice și absoarbe, în adâncul ființei sale, mediul înconjurător, pentru a-i descifra codul misterios. Figura gânditorului este simbolul omului care se dedică meditației, pentru a scutura de pe chipul lucrurilor aluviunile ce le ascund semnificația ultimă.

În epoca metalelor apar noi teme la nivelul expresiei artistice. Un element important îl constituie îmbogățirea motivelor și chiar a schemelor compoziționale ornamentale cu motivul radial, legat de cultul solar. Una dintre cele mai complete ilustrări ale acestuia îl constituie *carul solar* de la Trundholm, din Danemarca, cu registrele concentrice ale discului, umplute de volute solare cu ritmul radial,

¹¹ P. Hidiroglou, *Apa divină și simbolistica ei*, traducere de C. Litman, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 20.

¹² R. Florescu, *op. cit.*, p. 23.

care domină întreaga compoziție. Acest trăsături ilustrează importanța vitală a astrului ceresc¹³. Artă metală moștenește din etapa precedentă multe reprezentări simbolice, cărora le asigură fie o expresie prețioasă și incoruptibilă, fie podoabele necesare pentru ilustrarea și accentuarea caracterului divin al unora dintre reprezentări.

Începând cu mijlocul epocii bronzului apare simbolul acvatic, reprezentat sub forma undelor, motiv ce prelungește vechiul mit naturist al fecundității. Carele purtând recipiente cu lichidul vital (vase cu apă vieții). Pe carul de la Strettweg (Austria) apare și o importantă figură feminină însoțită de călăreți înarmați, iar vehiculul este decorat cu protome de păsări de apă - ca și cele de la Bujoru și de la Orăștie. Asocierea recipientului cu lichid vital cu pasărea de apă (atribuit solar) și cu personajul feminin marchează perenitatea vechilor credințe și asimilarea unor elemente noi - pasărea ca simbol pentru credințele solare.

Imaginea păsării este un evident simbol ascensional. Ea relevă relația dintre cer și pământ; ea indică dorința omului de a se elibera de greutatea humusului, pentru a putea survola universul spiritual. Noul simbol sugerează o anumită dinamică a spiritului, acele mișcări superioare ale conștiinței umane generate de noi intuiții metafizice. Zborul păsării arată că distanța dintre cer și pământ este relativă; prin intermediul gândului, omul nu numai că poate anula acest interval, ci poate depăși orice formă de polarizări care împiedică unificarea contrariilor.

În sfârșit, figurile de războinici de pe lamele de pumnal, precum și inventarul mormintelor indică atât activitatea desfășurată de anumite persoane, cât și poziția socială a deținută în timpul vieții de defuncții. Obiectele depuse în morminte - rozete și figuri de idoli - relevă faptul că unii dintre aceștia au îndeplinit funcții sacerdotale, continuând să vegheze, din cealaltă dimensiune a vieții, asupra celor vii.

Așadar obiectele artistice la care ne-am referit până aici, deși au destinații diverse sunt, în egală măsură, implicate în activități ritual-ceremoniale. Acest fapt relevă o filosofie de viață a omului protoistoric, pentru care timpul, spațiul și muncile îndeplinite gravitau în jurul unui centru fixat în sfera tensionată a sacrului.

¹³ La Duphaja, în Iugoslavia, există o replică în ceramică a acestui car, înfățișând de data aceasta nu un disc cu un personaj masculin, călătorind într-o barcă montată pe roate, trasă de două păsări de apă și care poartă un veșmânt bogat, cu simboluri solare evidente.

Transferul miracolului în imagini este un proces pe cât de fascinant, pe atât de dramatic. Chiar dacă protoartistul se străduiește să dezvolteze, cât mai fidel, trăirile sale ultime, el nu face altceva decât să priveze taina tocmai de ceea ce îi conferă sublimitate și seducție. Prin încorsetarea Misterului în mediul legilor statice, deși se părea că I se atribuie durabilitate și stabilitate în fața devenirii, Transcendentul avea să fie depozat de unele dintre atributele Sale esențiale: imuabilitatea și ubicuitatea. Cuprins în imagini, Misterul va fi târât în albia devenirii, unde începe procesul de relativizare al absolutității Sale.

Chiar dacă intenția este pozitivă, protoartistul vrând să încremenească minunea numită viață și pe care a intuit-o ca pe o iradiere a cărei sursă se află într-un alt tărâm, dorința lui de definire a miracolului nu va fi revelatoare. Încercarea de a încarcera Nevăzutul nu face decât să sporească tensiunea miracolului. Cu toate acestea, bucuria creată de imagine are meritul de a arăta atât protoartistului, cât și privitorului faptul că nu trăiesc într-un univers încremenit și că există, în profunzimea omenescului, o putere care transcende imanentul. Reproducând vizibilul, protoartistul a descoperit secretele universului spiritual, respectiv capacitatea sufletului de a intui existența acelui Centru din care și în jurul căruia gravitează întreaga creație. Prin gestul său, artistul nu face altceva decât să se așeze într-un minim echilibru cu lumea, evitând cele două prăbușiri posibile: în haosul interior sau în cel exterior.

În lipsa oricărui text care să descrie entități divine, este cert faptul că multiplicarea și diversificarea decorului prin actul artistic, ne permite să presupunem că avem de-a face cu credințe raportabile la o idee fundamentală - minunea vieții. Mai mult, elemente de formă și decor ne ajută să reconstituim teoretic aspecte ale universului spiritual ancestral. Astfel, diversitatea stilistică relevă existența unor entități culturale; iar cea ornamental-simbolică prezența unor credințe specifice, cu un substrat simbolic foarte important. Dincolo de diversitatea care se manifestă în exercițiul artistic al omului arhaic, nu putem evita să subliniem faptul că există și un important factor de unitate în mesajul imagistic. Elementul moderator al relației diversitate-unitate este tocmai calitatea excepțională a lui Unu de a se manifesta multiplu, chiar dacă astăzi această filosofie nu mai este posibil să fie reconstituită în toată amploarea și cu toate detaliile semnificative.

Dacă idolii fuziformi sunt specifici pentru cultura Cucuteni, cei cu o redare anatomică mai realistă pentru cultura Vinca, iar idolii plăți, de tip scândură, sunt proprii culturii iberice Los Millares, toate

aceste caracteristici de ordin stilistic sunt argumente în favoarea identității spirituale a diferitelor grupuri etnice. Nu mai puțin important e faptul că, la nivelul semnificației, reprezentările idolatre indică o idee unică: universalitate credinței într-o Existență transcendentă. Chiar dacă idolul primitiv cioplit din lemn sau din piatră, ori modelat din lut nu este decât un embrion infim, o păpușă grosolană sculptată sau modelată, ale cărei forme sunt indicate prin procedeul simbolic, el relevă o stare de spirit neobișnuită, care nu are nimic în comun cu celelalte îndeletniciri ale omului străvechi. El se naște din dorința spiritului „de a se juca”, de a face altceva decât ceea ce săvârșea în mod obișnuit în ritmul diurn și nocturn. Idolul dezvăluie faptul că există ceva în interioritatea naturii umane care tinde către circularitate din dorința acesteia de continuitate și unitate. Creatorul de idoli atestă faptul că omul tinde să exploreze noi regiuni morale pe care curiozitatea, interesul și o dorință tainică i le aprinde și le dezvoltă în suflet, în ființa sa personală, ale cărei exigențe sunt mereu sporitoare¹⁴.

Dacă un zeu devine zeu în clipa când devine formă și atunci când devine formă el începe să moară, nu este mai puțin important faptul că fără a deveni formă, nu am putea ști nimic despre atitudinea religioasă a omului de odinioară. Prin trecerea în formă a semnificației, semnificația se separă de existența ei concretă și o revelează¹⁵. Deși Dumnezeu nu este unul singur pentru lumea arhaică, un fapt este cert: credința este una singură. Pe unitatea ei s-a întemeiat metafizica începuturilor, care, în ciuda diverselor reprezentări simbolice, ca continua să pulseze duhul vieții, păzind omul de disoluție, de tentaculele nemiloase ale haosului aneantizant.

Facultatea de a proiecta viața într-o formă imaginară este abilitatea omului înălțată, printr-o operație sublimă, la conștiința de sine. Opera de artă, ca orișice expresie înțeleaptă, nu este altceva decât o încercare de așezare a lumii într-un sistem axiologic. Prin urmare, măreția artistului ancestral nu este legată de facultățile sale discursive, ci de ceea ce el concepe. În imaginile imortalizate el transpune stări de spirit, între care esențială este dorința de transcendere a condiției date, limbajul său fiind la fel de profund ca și verbul filosofic sau teologic, întrucât așează realitatea sub semnul misterului divin.

¹⁴ É. Faure, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 325-326.

Résumé

Une importance particulière dans le processus d'approfondissement de l'attitude religieuse de l'homme arhaïque ont eu les symboles protoartistiques. L'appel au reliquarium artistique est nécessaire parce que l'art est ce rhyme-là où l'homme, déterminé par les événements, réagit pour les consigner et les organiser d'une manière inédite. L'œuvre d'art n'est autre chose qu'une tentative de situer le monde dans un système axiologique.

BISERICA ORTODOXĂ ÎN DINAMICA UNEI SCHIMBĂRI GLOBALE ȘI CONTINUE

Vasile ITINEANȚ

Globalizarea reprezintă una din provocările majore cu care se confruntă lumea contemporană și ea constă într-un vast și complex proces de unificare a umanității pornind de la premise economice dar manifestându-se și în plan social, politic, cultural și religios. Această tendință de informatizare și internaționalizare a economiei la nivel planetar apare în deceniul șapte al secolului trecut în occident, extinzându-se în prezent și în Europa de Est.

Globalizarea este percepută ca un fenomen „pluridimensional”¹, s-au ca o manifestare „unidimensională”², implicând în ambele abordări dificultăți de analiză. Structurile politice, economice și financiare ale statelor devin tot mai interdependente iar diferitele culturi naționale pot înregistra un proces de osmoză reciprocă. Vorbind în prezent de globalizare ne referim în special la aspectul economic al acesteia. Față de trecut, epoca actuală oferă o tot mai mare libertate de mișcare a capitalului și a mărfurilor fără să se țină cont de interesele sociale și umanitare ale indivizilor și ale națiunilor. Investitorii își plasează capitalurile proprii în țara care le asigură garanții de stabilitate și profit.

Fenomenul globalizării este un fapt cu care generațiile prezente și viitoare vor trebui să conviețuiască. El se prezintă ca un proces permanent și dinamic care se auto susține, fiind în același timp imprevizibil. Un proces evolutiv spre o unică mare familie umană. Este de dorit ca de la aceasta să nu existe excluși în sensul să nu se întâmple ca de efectele pozitive ale globalizării să beneficieze doar unii, iar nu întreaga familie umană. Realitatea globală ar trebui să fie extensivă și să includă fiecare persoană umană în parte și pe toate ființele umane, în general. Trebuie, de asemenea, să se supună exigențelor și nevoilor omului, nu doar materiale, desigur, aceasta se va realiza așezând în centrul atenției primatul persoanei umane, al spiritualității ei, al deschiderii ei religioase. „În oikumêne a lui

¹ John Tomlinson, *Globalizare și cultură*, trad. în rom., Editura Amarcord, Timișoara, 2002, p. 25

² Paul Hirst, Grahame Thompson, *Globalizarea sub semnul întrebării*, trad. în rom., Editura Trei, București, 2002, p. 11

Dumnezeu nu poate să existe excludere, nici violare a drepturilor umane sau a demnității persoanei”³, remarcă cineva pe bună dreptate. Doar așa va fi realmente un proces umanizant, o oportunitate pozitivă, nu o liberalizare a răului.

Prin rapiditatea cu care se propagă, fenomenul globalizării ne poate surprinde lipsiți de instrumentele culturale și religioase adecvate și capabile de a-l înțelege și a-l interpreta. De aceea unora fenomenul în cauză le provoacă teamă. Trebuie însă să recunoaștem că în prezent multe realități se globalizează, însă din nefericire nu valorile fundamentale, precum solidaritatea, drepturile omului, dimensiunile etice ale existenței și tot ceea ce așează în centru ființa umană. În reflecțiile noastre suntem deficitari, de pildă, cu privire la dimensiunea politică, etică și religioasă a globalizării. Globalizarea este percepută uneori ca o nouă pretenție de occidentalizare a popoarelor, fără a ține seama de diversitățile lor culturale și religioase, adică o nouă colonizare a modelului occidental, golit de valori, marcat de scepticism și poate chiar de nihilism, într-un mare proces de omogenizare, fără valori etice, într-o mare imitație estetizantă. Umanitatea se descoperă în prezent ca o comunitate cu frontiere planetare, care simte nevoia să-și identifice propriile limite.

Pentru unii „globalizarea” este o condiție a prosperității și a stabilității, pentru alții o sursă a pierderii identității. Pentru primii „globalizarea se referă la o condiție empirică...prezentă pretutindeni în lumea de azi ce este o modernitate globală”⁴. În societățile industriale, timpul a devenit măsura muncii față de vremea anterioară când munca era măsura timpului. Pentru alții, globalizarea nu este decât un mit, deoarece economia actuală atât de internaționalizată este de conjunctură. Cea mai mare parte a comerțului, a investițiilor și fluxurilor financiare se concentrează în triada Europa-Japonia-America de Nord, în timp ce Lumea a Treia rămâne marginalizată atât în privința investițiilor, cât și a comerțului.

Fenomenele negative globale-terorismul și atentatele-ne determină să căutăm noi modele și reguli de acțiune.

Globalizarea bazată pe multiculturalismul ideologic și ultraliberalismul economic produce o adevărată mutație în planul umanului, producând tipul omului de consum. Este vorba de un mod de a fi, ce substituie adevărata identitate umană prin refuzul profunzimii existențiale cu o amăgitoare existență axată pe comoditatea și mediocritatea unei vieți de consum. Hiperspațiul

³ I. Aram, *La necessita di un'etica globale*, Concilium, XXXVII 4, 2001, p. 23

⁴ John Tomlinson, *op. cit.*, p. 51

mediatic dincolo de himera comunicării ce pretinde că o realizează, blochează asumarea sensurilor adânci ale vieții, reducând aspirațiile omului la surrogate ideologice, confiscând universul interior al persoanei în detrimentul unei vieți condamnate să devină pură exterioritate.

Valorile educației și culturii sunt înlocuite de pseudo-idealuri generate de o societate marcată de idolatrizarea prosperității materiale care refuză orice apel la transcendență. Lumea globalizării cucerită de piață, dopată de televiziune, sport sau internet trăiește pe fondul unei crize generale a sensurilor vieții.

Pentru creștini „globalizarea” este o sfidare fiind produsul timpului tehnologic, fără nici o legătură cu întrebările cele mai neliniștitoare: transcendența, mântuirea, viața viitoare⁵. Putem să o socotim un ateism civil, pentru că nu declanșează războaie, nu provoacă victime, se instalează confortabil în mediul nostru familial, ne asigură prosperitate, ne seduce, însă tot mai mult ne distrage atenția de la reflecția metafizică, adică de la Dumnezeu. Cum reacționează Biserica în noua situație și care sunt posibilitățile ei de acțiune asupra sistemului? Credincioșii lumii noastre trebuie să conștientizeze că „piața mondială” este o realitate prezentă în propria casă. Toate obiectele și lucrurile din jurul nostru pe care le folosim s-au le consumăm provin din diferite țări. Mișcarea care împinge lumea spre globalizare este ireversibilă, întrucât dezvoltarea economică antrenează toate capacitățile din diferite țări pe care le constrânge la uniformizare, altfel există riscul pauperizării.

Europa datorează creștinismului idealitatea ce o caracterizează. Numai creștinismul a fost capabil de a promova o comuniune ideală. Faptul că Occidentul și Europa au devenit o comunitate spirituală, o idee, a fost posibil abia atunci când *homo europaeus* a recunoscut idealul lui *homo christianus*. Nici o altă luare de conștiință a condiției umane nu are astăzi potențialul de conciliere de care dispune creștinismul. Acest potențial motival și conciliator poate fi valorificat de către creștinism cu condiția să promoveze o morală ce cultivă valoarea persoanei umane și răspunderea acesteia și aproapele să fie identificat cu ființa umană pur și simplu.

Biserica Ortodoxă a promovat o viziune sobornicească care ține seama de culturile naționale, dar și de legătura comuniunii dintre ele, pentru ca fiecare dintre ele să poată contribui la îmbogățirea reciprocă a tuturor. Ea preferă construcția interioară, grija față de suflet, dar nu în sens individualist. Globalizarea este lipsită de

⁵ Pr. prof. dr D. Popescu, *Omul fără rădăcini*, București, 2001, p. 86

dimensiunea spirituală și verticală, rămânând un fenomen orizontal, cu conținut doar economic⁶. Unirea misterioasă dintre om și Dumnezeu semnifică unitatea existenței care nu este stratificată, ci o armonioasă întrepătrundere pe un fond de supremă colaborare. Lumea nu este Dumnezeu și Dumnezeu nu este lumea, dar lumea este îndumnezeită și Dumnezeu este mereu prezent în ea prin raționalitatea pe care a așezat-o în ea.

Ortodoxia are în vedere unitatea în spirit, pornind de la varietatea naturală a lumii. La judecata finală, neamurile se vor prezenta în fața lui Dumnezeu cu comorile lor spirituale. „*Structura Bisericii Ortodoxe, care își are temeiul ei ultim în structura trinitară a iubirii supreme, unde diversitatea și unitatea se împletesc armonios, se înfățișează ca o constelație de Biserici autocefale, care i-a permis Bisericii universale a lui Hristos să se integreze, prin lucrarea Duhului Sfânt, în viața fiecărui popor și să promoveze valori culturale menite să contribuie la îmbogățirea reciprocă a tuturor*”⁷.

Constatăm în prezent o prețuire exagerată față de trup pe fondul unei indiferențe și a unui dezinteres față de suflet. Locul maniheismului și al dochismului de altădată a fost luat de hedonism, utilitarism și consumism, care orientează omul cu prioritate spre valorile materiale, decât către cele spirituale și promovează exploatarea nelimitată a creației pentru profit și dominație. Globalizarea apare ca o „supercultură” ce abandonează valorile spirituale și restructurează realitatea în mod cantitativ pe principii utilitare, propulsând în prim-plan valorile civilizatorii, angajând astfel individul într-o existență superficială. Dezechilibrul existent în sistemul de valori, responsabil de actuala criză a culturii, se intensifică tot mai mult în favoarea civilizației, care este purtătoarea factorilor globalizării⁸.

Universalitatea creștină reprezintă adevărul în fața himerei globalizării ideologice. Biserica Ortodoxă afirmă vocația întregii creații de a se uni eshatologic cu Hristos. În condițiile în care există riscul ca Biserica să fie angajată într-un demers exagerat socializat pentru a fi aliniată la exigențele activismului contemporan favorizat de globalizare este obligatoriu să mărturisim că instituțiile eclesiale nu servesc exclusiv unor oportunități istorice seducătoare, ci slujesc dincolo de istorie, prin împlinirea eshatologică a lumii în Hristos.

⁶ Dan Ciachir, *Ofensivă Ortodoxă*, Editura Anastasia, București, 2002, p. 31

⁷ D. Popescu, *op. cit.*, p. 94

⁸ Marin Aiftincă, *Cultură globală și identitate națională*, București, 2001, p. 9

Cultura globală are și aspecte pozitive, întrucât globalizarea se bazează pe „drepturile omului”, promovează democrația și respinge orice fel de dictatură. Cultura globală chiar ar putea constitui o șansă pentru reabilitarea religiei într-o lume secularizată, deoarece tinde spre adâncirea noilor dimensiuni metafizice și religioase, semnificative și valoroase, cu care coexistăm în spirit. Dar pe lângă faptul că această dimensiune metafizică și religioasă a globalizării este percepută ca un sistem de credințe care se oferă publicului spre consum, cultura globală manifestă prea puțin interes față de identitatea culturală a popoarelor, nu intră în dialog cu celelalte culturi, ci le impune valori, mentalități, stiluri de viață ce le sunt străine, agresând tradiții, credințe religioase, norme morale și juridice, prin care și-au edificat propria lor identitate culturală⁹.

Globalizarea și cultura ei globală se conexează cu influența deconstructivă a postmodernismului, care este reticent față de tradițiile și valorile specifice comunității etnice, naționale și devine un component ușor depersonalizat, individualist, al unei globalizări uniformizatoare, dominată de consumism. Globalizarea nu trebuie să devină un nou tip de colonialism care să facă abstracție de drepturile omului și varietatea culturilor.

Nu ar fi oportun ca Biserica să intre în conflict cu instituțiile actuale, să se opună procesului de globalizare dacă acesta evoluează în direcția unificării umanității deși această unificare se fundamentează pe o bază fragilă, întrucât filozofia care o inspiră nu corespunde deplin adevărului despre om. Acestui fapt i se datorează o mare parte din nedreptățile care o însoțesc. Responsabilitatea creștinilor este de a-i combate efectele negative identificând „structurile de păcat” și acționând în direcția transformării lor în „structuri de solidaritate”.

Biserica Ortodoxă mărturisește că o societate realmente universală trebuie să aibă în vedere pe fiecare ființă umană și să nu excludă pe nimeni. Suntem martorii unui timp al osmozei de culturi și de civilizații. Într-o epocă a societăților pluraliste, inclusiv din punct de vedere religios, misiunea legislației civile ar fi aceea de a garanta binele omului în general. Biserica este datoră să se implice activ în viața lumii contemporane, nu numai denunțând derapajele ei, ci, mai ales, enunțând posibilitățile concrete de realizare personală și socială a comuniunii cu Dumnezeu.

Mărturia ortodoxiei în contemporaneitate trebuie să pornească de la experiența duhovnicească a propriei Tradiții și ea nu trebuie să aibă în atenție unificarea exterioară și artificială a umanității, riscând

⁹ *Idem.*, p. 6

să devină tributară schemelor ideologice ale globalizării. O concentrare pe un activism exterior riscă să subsumeze efortul Bisericii la crearea unei seducătoare unități a lumii construită prin orgoliul sistemului impersonal promovat de globalizare. Adevărata demnitate a persoanei se împlinește prin metanoia și isihie lăuntrică, autentice criterii de validare a iubirii față de lume.

Deposedată de puteri publice, Biserica este obligată să-și valorifice potențialul spiritual în particular prin mijloace ce țin exclusiv de morală. Aceste restricții au avut totuși meritul de a elibera creștinismul de tentația puterii și de inflația instituționalului. Într-un context radical secularizat, precum cel postmodern actual, Biserica are șansa și obligația de a-și reasuma condiția de minoritate și de diasporă activă spiritual, moral, social și cultural, într-un mediu religios și ideologic pluralist, în spiritul creștinismului preconstantinian. Fără a se izola de lume, creștinii sunt chemați să însuflească trupul umanității cu viața lui Dumnezeu¹⁰. „*Toate instituțiile eclesiale trebuie să aibă o justificare prin raportarea la ceva ultim, nu numai la o oportunitate istorică. Nu în istorie își găsesc instituțiile eclesiale certitudinea lor, ci în continua dependență de Sfântul Duh. Numai Acesta le face sacramentale, adică iconice în limbajul teologiei ortodoxe*”¹¹.

Aspectele negative ale globalizării sunt acelea care nu corespund antropologiei creștine, potrivit căreia fiecare om, în parte, și toți oamenii, în general, sunt chemați să-și realizeze progresul spiritual și existența materială. Globalizarea însă amplifică diferențele dintre cei avuți și cei lipsiți; favorizează șomajul provocând migrații interne și internaționale; sporește numărul celor marginalizați prin diminuarea asistenței sociale; slăbește rolul sindicatelor în definirea politicilor sociale; privează statele de rolul de garanți ai intereselor popoarelor care trăiesc pe teritoriul lor.

Globalizarea nu trebuie totuși demonizată subliniind numai aspectele ei negative fără a remarca și latura pozitivă a acestui fenomen: educație generalizată; dinamizarea competiției; progres tehnologic; acces la cultură; amplificarea posibilităților de cunoaștere și dezvoltare; eradicarea bolilor, sărăciei și a ignoranței. Biserica este datoare să acționeze în direcția extinderii acestor oportunități de la care să nu fie nimeni exclus, putând astfel „umaniza” globalizarea. Biserica are vocația de a determina aplicarea principiului: „socialul” trebuie să domine „economicul”. Scopul nu sunt nici banii, nici puterea, ci binele

¹⁰ Ioan I. Ică, *Gândirea socială a Bisericii*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 491

¹¹ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, trad. de A. Nae, Editura Bizantină, București, 1994, p. 154

omului adică decizia morală, umană. Trăim într-o lume în care există o „bogăție fără națiuni” și „națiuni fără bogăție”. Biserica trebuie să se acomodeze la realitățile timpului prezent. Economia este actualmente globală într-un sens în care nu este politica și nici Biserica.

Biserica trebuie să promoveze principiile existențiale care asigură accesul credinciosului la „sensul vieții”, anume: demnitatea persoanei umane, adică „drepturile omului”; participarea tuturor la luarea de decizii, egalitatea și binele tuturor (solidaritatea); dreptate comunitară și justiție socială.

Globalizarea nu este nici bună, nici rea, ci este un mijloc și un univers nou, care nu poate să fie un scop în sine însuși. Ca orice alt sistem, trebuie să fie în slujba persoanei umane, al solidarității și al binelui comun, al culturii umane și religioase. Ea trebuie condusă sub egida binelui universal, de aceea trebuie însoțită de diferite forme de control. Globalizarea nu trebuie să fie cea care îl conduce pe om, ci omul cel care o controlează.

O nouă viziune antropologică echilibrată, nici optimistă, nici apocaliptică, ci realistă, se raportează la om ca la o ființă capabilă să-și domine propriul destin, să-și hotărască obiectivele, în perspectiva binelui comun. Procesele istorice, deci și globalizarea, nu constituie o fatalitate, deoarece umanitatea beneficiază de o marjă de manevră pentru a le umaniza. Există valori care se înrădăcinează în natura umană, care nu fac diferență de etnie, de bogăție, de arie geografică, chiar de religie. Sunt valori ale omului ca atare, valori care trebuie să învețe să dialogheze, trăind acum una lângă alta în aula globală, fără să se aplatizeze într-o omogenizare care elimină diferențele, tradițiile, limbile și religiile. Constituie o valoare reală întruparea valorilor universale în situații specifice, originale, adică în culturi și în religii.

Religiile folosite uneori pentru a alimenta conflictele, pot contribui în mod pozitiv la coalizarea oamenilor între ei și cu absolutul, stabilind o referință ultimă care transcende diversitățile și le asociază într-un destin comun. Fără să ne lăsăm provocați de tentații apocaliptice, trebuie să dorim, după această fază de tranziție, care poate fi comparată cu biblicul turn Babel când oamenii au ajuns la o confuzie totală, reîntoarcerea la o altă imagine biblică, piața din Ierusalim, unde oamenii, sub suflarea Duhului Sfânt, au putut să se înțeleagă în ciuda diversității proveniențelor, a raselor, a limbilor și a culturilor. Cincizecimea creștină nu s-a realizat prin faptul că Sfântul Apostol Petru a vorbit o singură limbă, ci fiecare ascultător și-a recunoscut propria limbă, și în propria diversitate, unicul mesaj al mântuirii.

Creștinismul înțelege să cheme la o comunicare între diversități, care trebuie să fie recunoscute și respectate. Dacă prin intermediul culturilor oamenii își oferă mijloacele de a locui lumea, cu modalități bogate de extraordinară inventivitate și varietate, prin religie, ei răspund și la întrebările pe care umanitatea le-a întâlnit dintotdeauna, privitoare la propriul destin, la sensul vieții, la suferință și la moarte.

Ortodoxia nu poate fi de acord nici cu o cultură globală uniformizatoare, care nu vrea să știe de identitate națională, dar nici cu identități naționale închise, care promovează șovinismul față de alte neamuri sau față de minoritățile naționale. Identitatea fiecărui neam trebuie să rămână identitate deschisă capabilă să păstreze modul specific al fiecărui neam, dar să promoveze și cooperarea cu alte neamuri, pentru progresul comun.

Credința creștină după anul 313 a fost un factor de coeziune al Imperiului roman: armonie între popoare foarte deosebite, viață comunitară animată de spiritualitatea creștină. Acești oameni nu erau mai puțin ancorați de pământul natal, de mica lor patrie: însă, patriotismul lor firesc și natural era atunci perfect conciliabil cu apartenența la o comunitate politică și la un univers cultural mai vast, înglobând toate particularismele.

De o mie de ani, unitatea spirituală a Europei este divizată între ortodoxism, catolicism și protestantism. La ceasul în care Europa se angajează într-un proces de unificare economică și politică, ne întrebăm care va fi viitorul ei spiritual. Sfârșirea unității spirituale, de care am amintit, a constituit drama Europei. Actualul proces de unificare, de globalizare, ar putea fi o nimerită ocazie de a o lecui. Nu întâmplător, proiectul Comunității Europene, care-și propune să identifice un posibil liant spiritual al Europei unificate, se numește „Un suflet pentru Europa”. Acest suflet nu poate fi decât unul creștin. „Dacă Europa nu-și va regăsi rădăcinile creștine, dacă nu va reuși, măcar în parte, să-și refacă unitatea spirituală și dacă multitudinea de curente rezultate din sfârșirile veacurilor trecute vor continua să se înfrunte în zadar sau să se ignore unele pe altele, atunci unificarea economică și politică nu va putea rezolva criza spirituală pe care o traversează și care îi epuizează resursele spirituale și biologice. Dimpotrivă, ea riscă să intre într-un declin fără leac”¹².

Dintre toate provocările acestui început de mileniu, poate cea mai acută este chemarea la unitatea dorită de Hristos. Într-o lume ce-și

¹² Pr. Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 229

caută destinul comun, Biserica este datoră să dovedească lumii că aplică dorința Domnului Hristos. Din nefericire, dincolo de declarații de bune intenții și de imagine, nu s-a făcut mai nimic. Nu putem rămâne la nesfârșit închiși în tradițiile proprii. Biserica Ortodoxă trebuie să se aplece mai întâi spre sine însuși și să-și regleze probleme interne. Timpul prezent animat de o profundă schimbare reclamă o mărturie și o prezență vie a Ortodoxiei ca Biserică. Ortodoxia trebuie să fie un exemplu și un model de corp eclesial egal cu propria sa eclesiologie, cu canoanele și tradiția seculară. Biserica Ortodoxă nu poate să se prezinte decât aplicând ceea ce învață, să fie consecventă între teorie și practică, între teologie și viață. Sunt câteva probleme la care Biserica Ortodoxă trebuie să găsească urgent răspunsuri corecte, cum sunt : concurența jurisdicțională și liturgică, problema calendarului, căsătoriile mixte. Dacă vrem cu adevărat ca Ortodoxia să aibă un cuvânt de spus în noua arhitectură europeană și mondială „*este obligatoriu ca ortodoxii să aibă înțelepciunea și curajul abandonării provincialismului, a comodității și prejudecăților care îi împiedică să fie prezenți în inima evenimentelor care decid soarta Europei viitorului*”¹³. Totul este să cumpănim bine oportunitățile și să evităm iluziile precum și soluțiile necugetate.

Lumea nouă care se va crea, structurile economice, culturale, politice ce vor rezulta nu vor putea să alcătuiască un fel de reconstituire a Imperiului roman. Ele vor fi obligate să respecte identitățile naționale, care sunt rezultate ale unor evoluții istorice ale popoarelor, altfel riscă să ajungă fie la izolare, fie la xenofobie¹⁴.

Confruntată cu noul fenomen al globalizării, care pentru unii este iluzie, iar pentru alții necesitate, Biserica va trebui să-și stabilească pozițiile doctrinare într-un mod clar și concis în raport cu ceea ce este, sau vrea să pară globalizarea prin condițiile impuse și prin efectele ei. Biserica nu poate fi indiferență față de modul gândirii anticulturale și antireligioase a individului rămas izolat la începutul noului mileniu. Grijile ei vor crește pe măsura sesizării și interferării vieții duhovnicești a fiilor ei, cu consecințele provocate de globalizare, care tind spre mutația ontologiei umane spre o altă finalitate decât cea eshatologică creștină. Poziția autorității civile față de Biserică și invers, va trebui să se reflecte în imaginea simfoniei de altă dată din istoria spiritualității răsăritene, desigur cu flexibilitate față de nevoile și progresul tot mai informatizat și cibernetizat al omenirii pregătite, sau nu, să adere la fenomenul globalizării atât de controversat.

¹³ *Idem*, p. 242

¹⁴ Placide Deseille, *Nostalgia Ortodoxiei*, Editura Anastasia, București, 1995, p. 229

Este adevărat că avem multe de primit din punct de vedere cultural în cadrul procesului de globalizare sau integrare europeană din partea lumii occidentale, fie că este vorba de etică și disciplină, fie de responsabilitate; dar cu toată modestia, suntem conștienți și de valorile spirituale pe care pe putem și noi aduce la promovarea și edificarea conceptului de „globalizare”. În aceste condiții, Biserica Ortodoxă are misiunea să se angajeze pentru o globalizare capabilă să respecte identitatea națiunilor, ca realitate înscrisă în constituția creației și să promoveze un dialog autentic cu alte credințe și culturi, capabil să promoveze valori spirituale, culturale și ecologice pentru pacea lumii, atât de greu încercată de violență și terorism.

Noua Europă care se conturează are nevoie de creștinism, întrucât Biserica poate aduce contribuții spirituale prețioase la lupta împotriva violenței în lumina legăturii interioare dintre trup și suflet întemeiată pe ordinea unitară a credinței în Dumnezeu. Europa dispune în prezent de mijloace științifice și tehnice care permit omului să lupte exterior împotriva violenței și terorismului internațional, dar nu are la dispoziție mijloacele spirituale necesare ca să lupte contra forțelor iraționale care confruntă omul din interiorul său, adică din adâncul subconștientului uman al trupului. *„Știința a dobândit victorii dincolo de așteptările secolului luminilor, spune un gânditor englez, dar lumea care a rezultat de aici nu pare să fie mai rațională decât cea pe care am cunoscut-o în veacurile precedente”.*

Creștinismul biblic și patristic dispune de puterea spirituală în Hristos care permite omului să transforme aceste forțe iraționale din întreaga ființă a omului în forțe raționale puse în slujba binelui comun. Uniunea Europeană poate lupta cu mijloacele materiale de care dispune împotriva efectelor violenței și terorismului, dar are nevoie de creștinism și valorile lui spirituale, ca să sublimeze forțele iraționale care se află la originea violenței la care asistăm în prezent. Dacă se combate terorismul numai la nivelul efectelor lui exterioare, fără să se lupte împotriva cauzei interioare care generează acest flagel, lupta împotriva terorismului va rămâne mereu problematică.

Ordinea universală și unitară a creației permite ortodoxiei să depășească fie opoziția față de religiile lumii, fie confuzia dintre ele, în lumina lui Dumnezeu Creatorul și să promoveze un dialog al păcii cu islamismul și cu iudaismul, atât de necesar în contextul actual. Și tot aceeași ordine universală și unitară a creației are apoi meritul de a pune în evidență legătura indisolubilă dintre om și creație și să dea preocupărilor ecologice fundamentul spiritual pentru ocrotirea naturii.

Sfânta Scriptură și știința contemporană ne dovedesc că perioada concepțiilor reductive despre lume aparține trecutului și este

timpul să ne orientăm către o nouă viziune a universului care îmbrățișează deopotrivă realitatea naturală și cea spirituală. Dacă gândim la lumea de mâine, atunci putem spune că creștinismul a fost și rămâne o componentă necesară pentru noua construcție europeană și mondială, deoarece îi va permite să se împărtășească de valorile perene ale Evangheliei lui Hristos, dar și de cele ale științei contemporane, ca să rămână mereu sursă de inspirație și progres umanitar social, cultural sau ecologic pentru întreaga umanitate.

Globalizarea poate să devină o extraordinară oportunitate pentru om, dacă este iluminată de acele dimensiuni umane prezente în culturi și în credințe, care permit reîntoarcerea la esențial, reîntoarcerea la întrebările la care dintotdeauna umanitatea a căutat să dea un răspuns, astfel încât să-și realizeze în lume, într-un mod mai autentic propriul pelerinaj, propria ființă „călătoare” în timp și în spațiu, chiar dacă într-o lume cu un timp și un spațiu accelerat. Ideal este nu doar globalizarea comerțului, ci și a „Duhului”, a „spiritelor”, pentru o mare piață a înțelegerii, a solidarității.

Résumé

La globalisation représente l'une des provocations majeures avec laquelle se confronte le monde contemporain, en représentant un processus complexe d'unification de l'humanité en partant des prémisses économiques, mais en se manifestant aussi sur le plan social, politique, culturel et religieux.

Pour les chrétiens, la « globalisation » est un défi, étant le produit du temps technologique. Quelle est la réaction de l'Église en cette nouvelle situation et quelles sont ses possibilités d'action sur le système ? L'Église Orthodoxe a promu une vision religieuse qui tient compte des cultures nationales, mais aussi de la liaison de la communion entre elles, pour que chacune puisse contribuer à l'enrichissement mutuelle de tous. Elle préfère la construction intérieure, le soin envers l'âme. L'Église Orthodoxe affirme la vocation de l'entière création afin de s'unir de manière eschatologique à Jésus Christ. La culture globale a aussi des aspects positifs, parce que la globalisation se base sur « les droits de l'homme », promeut la démocratie et rejette toute sorte de dictature. La culture globale même pourrait constituer une chance pour la réhabilitation de la religion dans un monde sécularisé, parce qu'elle tend vers le fondement des nouvelles dimensions métaphysiques et religieuses, significatives et valables, avec lesquelles on coexiste en esprit. La responsabilité

des chrétiens est de combattre les effets négatifs en promouvant les valeurs authentiques.

L'Église Orthodoxe avoue le fait qu'une société réellement universelle doit avoir en vue chaque être humain et n'exclure personne. Les aspects négatifs de la globalisation sont ceux qui ne correspondent à l'anthropologie chrétienne conformément à laquelle chaque homme, en particulier, et tous les hommes en général, sont appelés à réaliser le progrès spirituel et l'existence matérielle. La globalisation n'est ni bonne, ni mauvaise, mais elle est un moyen et un univers nouveau, qui ne peut pas être un moyen en soi-même. Le temps animé par un profond changement réclame un témoin et une présence vivante de l'Orthodoxie comme Église. L'Église Orthodoxe a la mission de s'engager pour une globalisation capable de respecter l'identité des nations, comme réalité inscrite dans la constitution de la création et de promouvoir un dialogue authentique avec les autres croyances et cultures, capable de souligner les valeurs spirituelles, culturelles et écologiques pour la paix du monde, si fortement tourmenté par la violence et le terrorisme. La globalisation peut devenir une extraordinaire opportunité pour l'homme, si elle est illuminée par ces dimensions humaines présentes dans les cultures et les croyances, qui permettent le retour à l'essentiel, la valeur spirituelle de l'homme depuis toujours.

TEOLOGIA LUMINII ȘI A BUCURIEI ÎN CÂNTĂRILE ÎNVIERII

Nicolae BELEAN

Praznicul luminii și al bucuriei, Învierea Domnului, este temeiul pascal, înainte de toate al învierii noastre. Hristos Dumnezeu - Omul a înviat nu numai pentru El, ci și pentru noi. Toate imnurile Învierii cuprind în ele trecerea de la robie la libertate, luminarea firii umane în viața Dumnezeiască. O asemenea viziune o proclamă Biserica prin graiul inspirat al Sfântului Ioan Damaschin: „Ziua învierii popoare să ne luminăm! Paștile Domnului, Paștile! Că din moarte la viață și de pe pământ la cer Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce-ți cântăm cântare de biruință”¹. Bucuria aceasta este mare pentru noi oamenii deoarece Hristos, Cel care a luat firea umană din Fecioară pentru întreaga făptură, lasă mormântul gol, vestindu-ne că și mormintele noastre vor rămâne goale. Aceste morminte păstrează în ele trupuri chemate la înviere și viață veșnică. Mormântul Mântuitorului este „purtător de viață, mai luminat decât orice cămară împărătească” și astfel devine „izvor al Învierii”. De aceea suntem îndemnați printr-o altă cântare de la Înviere: „Să ne curățim simțirile și să vedem, pe Hristos strălucind, cu neapropiată lumină a învierii. Și, cântându-i cântare de biruință, luminat să-L auzim zicând: Bucurați-vă!”². O asemenea bucurie este cuprinsă în întreaga creație, în care ni se descoperă că întreaga făptură săvârșește o jertfă și un Paște nesfârșit. Revelația ne arată că totul, privind zidirea oricărei existențe, începe prin jertfă divină și se finalizează în lumina învierii. Astfel citim în Cartea Facerii: „Și a zis Dumnezeu: să fie lumină”, (Facere 1,2) iar Cuvântul divin poartă în el lumină și viață. „Cuvântul era lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume” (Ioan 1,9). Mergând mai departe pe această idee constatăm că: „Dumnezeu a despărțit lumina de întuneric. Lumina a numit-o zi, iar întunericul noapte” (Facere 1,3). A separa,

¹ *Penticostar*, EIBMBOR, București, 1988, p. 25.

² *Antologhion*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara 1984, Cântarea I a, din Canonul Sfințelor Paști, glas 1.

observă exegeții, înseamnă a situa în locuri distincte și a da un sens³. Aceasta este „ziua întâi”, cea de o vârstă cu lumina, „Sfânta Duminică cea cinstită cu învierea Domnului”⁴. „Această aleasă și sfântă zi, cea dintâi a săptămânii...”, ne spune cântarea a 7 a, a Canonului. La Sfânta Liturghie cântăm: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc...”⁵. Credincioșii aduc astfel mulțumire lui Dumnezeu pentru toate binefacerile revărsate asupra lor. O altă cântare din Canonul Sfințelor Paști face referire la dorința „celor ținuți în legăturile iadului, (care) spre lumină se grăbeau, Hristoase, cu picioare vesele, lăudând Paștile cele veșnice”⁶. Cântarea a 7 a, a aceluiași canon face referire la „ziua dintâi”: „Cât de sfântă, cu adevărat, și întru totul prăznuită această noapte de mântuire și strălucită, mai înainte vestitoare fiind a zilei celei purtătoare de lumină, a Învierii, întru care Lumina cea fără de ani din mormânt cu trupul tuturor a strălucit”⁷. Cântarea a 9 a de asemenea glăsuiește: „Luminează-te, luminează-te noule Ierusalime că mărirea Domnului peste tine a răsărit...”⁸. Prin iluminarea Ierusalimului, poporul își exprima nădejdea în venirea lui Mesia, care avea să-și reverse lumina asupra lui Israel. Pentru Iisus scena avea un înțeles mai profund, deoarece El s-a numit „lumina lumii (Ioan, 8,12). El era izvorul luminii spirituale, care luminează în întunericul lumii, „Acum toate s-au umplut de lumină, și cerul și pământul și cele de deșert”, cum precizează stihirea a 3 a, a Canonului Sfințelor Paști. Despre lumină vorbește în mod strălucit frumoasa stihire a Sfințelor Paști: „Ziua Învierii ! și să ne luminăm cu prăznuirea și unul pe altul să ne îmbrățișăm...”. A ne lumina cu prăznuirea înseamnă a face curat în sufletul nostru în special la această sărbătoare, iar după curățire urmează împăcarea cu fratele nostru, „să zicem fraților celor ce ne urăsc pe noi...”. Așa cum avem nevoie de lumina fizică pentru a exista, tot așa avem nevoie și de lumina spirituală, iar Hristos este „lumina cea pururea fiitoare”, cum ne arată Ipacoiul glas 4, din Duminica Învierii. Cu ajutorul luminii lui Hristos omul poate să vadă dincolo de cele văzute, așa cum lumina credinței sfinților au văzut și au înfăptuit cu jertfe cununa faptelor lor bine plăcute lui Dumnezeu.

³ Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. De Pr. Dumitru Fecioru, în Colecția Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 17, EIBMOBOR, București, 1986, p. 96.

⁴ *Idem*, p. 96.

⁵ Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București 1972, p. 320.

⁶ *Antologhion*, op. cit., p. 734, cântarea a 5-a a Canonului, glas I.

⁷ *Ibidem*, p. 736.

⁸ *Ibidem*, p. 738.

Sfinții au strălucit precum luna și stelele, dar cu ajutorul luminii reflectată de la soare. Ei și-au luat lumina de la „Soarele Dreptății” care este Iisus Hristos. Adevărata cunoaștere este dată de acela „în care sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale științei”, „În El era viața și viața era lumina oamenilor” (Col. 2,3). „Cine mă iubește pe Mine”, a zis Iisus, „nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții”. Prin învierea Domnului „toate s-au luminat” cum spune stihirea învierii de la Vecernia glas. 3 sau cum ne învață stihioavna glasului 3 : „Hristoase cel ce cu patima Ta, ai întunecat soarele și cu lumina învierii Tale ai luminat toate...”⁹. Una din cântările Bisericii exprimă acest adevăr prin cuvintele: „Lumina Ta strălucește peste fețele sfinților tăi”. Ei au luptat cu păcatul, au suferit, având în suflet lumina și au biruit. Lumina lui Hristos a fost în stare a face ca pașii lor să se îndrepte spre slujirea credinței, a Sfintei Evanghelii.

Lumina a fost totdeauna un simbol al prezenței lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor. Lumina a strălucit cu măreție în jurul Domnului pe Muntele Sinai, lumina se odihnea deasupra chivotului din sanctuar, lumina a umplut templul lui Solomon, lumina a strălucit la Betleem când îngerii au adus păstorilor solia mântuirii. „Lumina strălucea în întuneric, dar întunericul n-a biruit-o (Ioan 1,5)¹⁰, auzim în pericopa evanghelică a Paștilor.

Cât de frumos ne prezintă ziua Învierii unul din stihurile Paștilor: „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim întru ea”¹¹. În această zi prăznuim biruința asupra morții, începutul unui nou veac, cum ne arată cântarea a 7 a: „Prăznuim omorârea morții, sfărâmarea iadului și începătura altei vieți, veșnice...”¹². Astfel, dacă Adam prin păcătuire a transformat jertfa în moarte, Iisus Hristos transformă moartea în jertfă care duce la Înviere. Așadar, putem rosti și noi împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur: „Unde-ți este moarte boldul ? unde-ți este iadule biruința ? Înviat-a Hristos și tu ai fost nimicit...”¹³. Nevoia de unire a pătimirii noastre cu jertfa lui Iisus care a biruit moartea prin cruce : „cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi” (Ioan 1, 25), trebuie să se transforme în încredere, în credință puternică spre înviere. Moartea este închidere în deznădejde, jertfa este deschidere în lumina învierii inaugurată de Hristos Domnul. Moartea constituie „un accident în

⁹ *Antologhion*, op. cit., p. 64.

¹⁰ Din Evanghelia care se citește la Liturghia Sfințelor Paști.

¹¹ *Ibidem*, p. 730.

¹² *Ibidem*, p. 736.

¹³ Cuvânt de învățătură la Sfintele Paști, în *Antologhion*, op. cit., p. 741.

creație, un produs al rupturii și înstrăinării de Dumnezeu”¹⁴. Sfântul Apostol Pavel arată că: „făptura a fost supusă deșertăciunii nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o cu nădejdea ... că se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu” (Rom. 8, 20-21). Moartea trece în înviere, este depășită în veci pentru Hristos și pentru noi, întrucât unindu-ne cu El, murim omului vechi al păcatului, unindu-ne cu Cel ce a murit pentru noi, rămânem în veci cu El. Cu moartea Sa, Hristos trece biruitor prin moarte, o „calcă”, o depășește, nu rămâne în ea, căci iubirea Lui este mai mare decât moartea, care pentru om este o consecință a despărțirii omului de Dumnezeu prin păcatul neascultării. Acesta este sensul cântării Sfintelor Paști: „Hristos a înviat din morți cu moartea pe moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le”¹⁵.

În viața liturgică a Bisericii noastre nu se desparte taina crucii lui Hristos de taina Învierii, ci vedem Crucea în lumina Învierii, iar Învierea ca o biruință a Crucii. De aceea numim crucea „făcătoare de viață”, iar învierea izvor de bucurie pentru întreaga făptură. Hristos care este „Lumina lumii”, este în același timp și bucuria vieții noastre creștine. Primele cuvinte adresate de către Mântuitorul femeilor mironosițe venite la mormânt au fost: „Bucurați-vă” (Matei 28,9), și „pace vouă” (Luca 24, 36), cum arată condacul din duminica mironosițelor: „Zicând purtătoarelor de miruri: Bucurați-vă...”¹⁶. Prin cuvintele bucurie și pace, Hristos ne descoperă fața veacurilor viitoare, adică viața cea veșnică numită de sfântul Apostol Pavel: „pace și bucurie în Duhul Sfânt” (Rom. 14, 17). Învierea este pace pentru că s-a încheiat lupta cu păcatul, este bucurie, pentru că a fost biruită moartea. Bucuria învierii fiind o „bucurie în Domnul” (Filip. 4,4), și în Duhul (Gal. 5, 22), o bucurie în nădejdea slavei (Rom. 5, 2), nu o mai răpește nimeni (Ioan 16, 22). De aceea în viața creștină, sărbătoarea învierii lui Hristos nu este numai o comemorare a unui fapt istoric trecut, ea nu produce numai o bucurie de o zi, ci bucuria învierii lui Hristos penetrează toate zilele vieții, atunci când viața se înnoiește eliberându-se de păcat, care este despărțirea omului de Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel exprimă această idee zicând: „Precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Rom. 6, 4). Numai viața înnoită prin har poate cunoaște cu adevărat bucuria învierii, care anticipează într-o formă smerită bucuria veșnică a Împărăției Cerurilor. „de s-a ostenit

¹⁴ D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987, p. 143.

¹⁵ *Antologhion*, op. cit., p. 730.

¹⁶ Condacul din dum. A doua după Paști, *Antologhion*, op. cit., p. 761.

cineva cu postul, să-și ia acum răsplata. De a lucrat cineva din ceasul cel dintâi, să-și primească astăzi plata cea dreaptă...”¹⁷.

Faptul că viața trăită în adevărul credinței în Hristos este străbătută de bucurie îl subliniază Sfântul Evanghelist Ioan în cuvintele: „Eu n-am mai mare bucurie decât să aud copiii mei că umblă în adevăr (II Ioan 4). Cuvintele „Bucurați-vă” adresate femeilor mironosițe în dimineața învierii Sale, sunt adresate tainic tuturor celor ce Îl caută cu drag și îndrăzneală ca și femeile mironosițe. Această căutare și întâlnire a credincioșilor cu Dumnezeu prin Sfintele Taine, în zilele de sărbătoare, în toate faptele cele bune ale vieții creștine, face ca viața să fie străbătută de bucurie, cum ne arată o cântare din canonul învierii: „Veniți să bem băutură nouă, nu din piatră stearpă făcută cu minuni, ci din izvorul nestricăciunii, cel izvorât din mormântul lui Hristos, întru care ne întărim”¹⁸. Băutura „cea nouă” nu este altceva decât Sfânta Împărtășanie care ne unește cu Hristos Domnul, spre iertarea păcatelor. Sugestivă în acest sens este și stihirea a treia din același canon: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Rătignitu-m-am ieri împreună cu Tine, Însuți împreună mă preamărește, Mântuitorule, întru Împărăția Ta”¹⁹. Îngroparea împreună cu Hristos, se referă la omorârea omului cel vechi al păcatului, nimicirea păcatelor în sufletul nostru și învierea la o viață nouă întru Domnul care ne aduce marea bucurie duhovnicească a împreunării cu Hristos.

Bucuria învierii străbate ca un fir roșu toate cântările din Ziua Sfintelor Paști: „Saltă acum și te bucură Sioane, că mărirea Domnului peste tine a strălucit, iar tu curată Născătoare de Dumnezeu, veselește-te întru învierea celui născut al tău”²⁰. Îndemnurile Bisericii sunt în această zi pline de bucurie: „Ziua învierii, cu bucurie unul pe altul să ne îmbrățișăm, căci prin cruce a venit bucurie la toată lumea”²¹. „Noi toți suntem făcuți pentru bucurie, noi toți năzuim spre bucurii, zice Sfântul Ioan Gură de Aur, dar nu toți găsim calea spre ele”. Este drept că există în lumea aceasta și bucurii care amăgesc, care nu sunt curate și sunt aducătoare de moarte sufletească. De astfel de bucurii ne îndeamnă Biserica să fugim, să le înlăturăm, fiindcă sunt nevrednice de om, izvorăsc din

¹⁷ Din rugăciunea Sf. Ioan Gură de Aur din dum. Sf. Paști, *Antologhion*, op. cit. p., 741.

¹⁸ Cântarea a 3 a din Canonul Sf. Paști, *Antologhion*, op. cit., p. 732.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Axionul Sf. Paști, *Antologhion*, op. cit., p. 738.

²¹ *Ibidem*, p. 741.

păcate și duc la moarte veșnică. Prin venirea Mântuitorului în lume, prin Jertfa Lui de pe cruce și prin Învierea Sa, ne-a dat posibilitatea de a fi iarăși fii ai lui Dumnezeu și moștenitori ai împărăției cerurilor. Praznicul Învierii Domnului ne-a redat bucuria și optimismul pe care se întemeiază credința și nădejdea în Dumnezeu. Cu fețele luminate și pline de bucurie ne adresăm toți credincioșii salutul : „Hristos a Înviat”.

Pe de altă parte, parcă însăși firea înconjurătoare ne cheamă la bucurie. Primăvara este simbolul învierii, este biruința luminii asupra întunericului, a vieții asupra morții. Toate se trezesc la viață, se îmbracă în veșmânt nou, cerul și pământul se desfată de atâta frumusețe. De aceea Biserica noastră pe toate le îmbie să ia parte la luminatul praznic al Sfințelor Paști, zicând. „ Cerurile după cuviință să se veselească și pământul să se bucure și să prăznuiască toată făptura cea văzută și cea nevăzută, că Hristos a înviat, bucuria cea veșnică”²². Orice rod din natură oferit de Dumnezeu în folosul nostru, naște în sufletul creștinului bucuria darului și îl determină să mulțumească Creatorului, cerându-i binecuvântarea Sa. De asemenea natura așteaptă de la noi să fie sfințită prin muncă și rugăciune, deoarece păcatul a fost cauza deșertăciunii sub care a fost supusă făptura (Rom. 8, 12). Creștinul voiește ca tot ce are el să fie binecuvântat de Dumnezeu. În Molitfelnic se află rugăciuni care se citesc pentru binecuvântarea naturii, a roadelor pământului. Biserica binecuvintează și sfințește toată creația: ramurile verzi și florile, apa, pârga de struguri, alimentele de Sf. Paști. Bucuria care vine din darurile lui Dumnezeu către noi se exprimă prin rugăciuni și cântări de binecuvântare și mulțumire.

Toate acestea reprezintă pricini de bucurie, deoarece noi creștinii nu trebuie să fim oameni posomorâți, nemulțumitori, ci oameni cu inimă, senini, cu fața veselă, săritori la tot ce este bun și folositor. „Bucurați-vă și iarăși zic bucurați-vă”, ne grăiește Sfântul Apostol Pavel. La fel ne grăiesc și cărțile de slujbă. Penticostarul, de la Paști și până la Rusalii este plin de cântări în care găsim îndemnul: „ Bucurați-vă că Hristos a înviat”

În Sfânta Taină a Pocăinței, creștinul exprimă durerea și întristarea pentru păcat și cere bucuria iertării: „ auzului meu vei da bucurie și veselie, bucura-se-vor oasele mele cele smerite...”(Psalmul 50). În rugăciunea de după împărtășanie ne rugăm: „Și să-mi fie mie împărtășirea aceasta spre bucurie, spre sănătate și spre veselie...”.

²² Peasna a II a, de la Cântarea a I a, din Canonul Sf. Paști, *Antologhion*, op. cit., p. 731.

Bucuria în nevoințele vieții duhovnicești prin care păstrăm curăția inimii și sporim în dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele, o sugerează troparul: „ Mărire Ție Hristoase Dumnezeule, lauda Apostolilor și bucuria mucenicilor, a căror propovăduire este Treimea cea de o ființă și nedespărțită”²³.

Cea mai mare bucurie însă o trăim la Sărbătoarea Sfințelor Paști, care constituie centrul cultului ortodox. Ea exprimă conștiința profetică și misionară a Bisericii care anunță bucuria cosmică ce rezultă din biruința definitivă a vieții asupra morții. „Să ne apropiem, purtătorilor de lumină, de Hristos, ne spune o cântare de la Paști, Cel ce a ieșit din mormânt ca un mire, și să prăznuim, împreună cu cele iubitoare de praznice, Paștile lui Dumnezeu cele mântuitoare”²⁴. Această bucurie este vestită de credincioși în fiecare duminică, deoarece duminica este închinată învierii. Astfel o cântare de la vecernia glasului III, zice: „ Lumintu-s-au toate cu învierea Ta Doamne, și raiul iarăși s - a deschis și toată zidirea laudându-te...”²⁵.

La Acatistele adresate sfinților se întâlnesc în fiecare icos cuvintele : „Bucură-te”, salutul îngerului Gavriil adresat Fecioarei Maria (Luca 1, 28). Biserica i se adresează și ei în acatiste și în rugăciuni prin cuvintele : „ Bucură-te cea prin care răsare bucuria”²⁶.

Așadar, lumina Învierii lui Hristos strălucește cu putere în sfintele slujbe ale Bisericii din acest mare Praznic al Sfințelor Paști. Ea ne cheamă la bucurie și pace, la înfrățire, la urmarea lui Hristos în slujire jefelnică a Bisericii, a semenilor. Pe de altă parte bucuria învierii lui Hristos ne umple sufletele de pace și liniște, de mângâiere și bunătate pentru că Mântuitorul a biruit moartea , cel mai mare dușman al omului și cea mai grea durere pentru om. Viața și-a schimbat sensul. În loc ca viața să fie sub semnul durerii, ea a fost pusă sub semnul bucuriei, sub semnul biruinței. Este adevărat că și după venirea lui Iisus Hristos în lume, asuprirea, nedreptatea, bolile, suferințele sufletești și alte asemenea răutăți, au apăsător asupra vieții celor mulți, chiar și astăzi există efecte ale acestor rele. Pentru noi creștinii însă există o nădejde, o lumină, care cheamă la încrederea în biruința binelui asupra răului și a dreptății asupra nedreptăților pământești. De aceea cântările din duminica Învierii ne învață că viața este fericire, bucurie, lumină, viața trebuie trăită cum vrea Hristos.

²³ Tropar care se cântă la Taina Sfintei Cununii, dar și la Taina Preoției

²⁴ Peasna a 3 a, de la Cântarea a 5 a, din Canonul Sf. Paști, *Antologhion*, op. cit., p. 734.

²⁵ Stihirea a 2 a, de la vecernia glasului III, *Antologhion*, op. cit., p. 63.

²⁶ Din Acatistul Bunei Vestiri.

Cântările învierii ne mai învață că Iisus Hristos este Acela care se apleacă asupra noastră când suntem striviți de greutatea acestei vieți și ne face să ne fie crucea mai ușoară sau dacă nu ne-o putem duce ne-o duce El, determinându-ne să privim spre lumina Învierii. Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă mereu: „Bucurați-vă pururi întru Domnul (Filip. 4,4; Rom. 2,12).

În scrierile Noului Testament cuvântul „bucurie”, este cel mai des folosit, la fel și în acatiste și multe cântări duhovnicești. Aceasta dovedește că viața creștină este o viață de bucurie, nu de teamă de frică și răutate. Bucuria noastră se statornicește pe bucuria divină, de la care vine toată lumina, încrederea și bunătatea.

La Praznicul Învierii, „lumina lui Hristos care luminează tuturor”, face să vedem în semenul nostru chipul lui Dumnezeu, să-l respectăm, să-l slujim, așa cum ne-au învățat sfinții care au urmat pilda Mântuitorului. Biserica noastră ne învață să fim purtătorii de lumină, mesajul credinței trebuie să-l folosim pentru urcușul nostru sufletesc, să ne îmbogățim simțirile și inima de căldura luminii lui Hristos. Să folosim izvoarele veșnice ale Sfintelor Evanghelii și ale Sfinților Părinți care ne călăuzesc pe drumul ascendent către Cer. Lumea este dornică de lumina lui Hristos și până când această lumină nu va străluci în sufletele oamenilor, omenirea încă se va zbate în fel de fel de căutări amăgitoare.

Conștient de însemnătatea Sfintei Biserici, ca tezaur de învățătură și de viață, adevăratul creștin poate mărturisi cu cugetul plin de bucurie, la sfârșitul Liturghiei, cântând : „ Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi”²⁷.

²⁷ Cântare din Sfânta Liturghie, după împărtășirea credincioșilor, *Antologhion*, op. cit., p. 159.

Abstract

The holy celebration of Easter brings us the biggest joy in our hearts and at the same time it is the centre of the orthodox cult. It springs out of the decisive victory of life over death. This joy is announced by believers every Sunday, because Sunday is the day of the Resurrection; a song from the evening service says: 'everything has been enlightened with your Resurrection, Lord, and heaven has open again, all creation praising you.'

The Holy Resurrection, 'the light of Christ that enlightens everyone' makes us see the face of God in the people next to us, makes us respect and serve them as we have been taught by the saints who have followed the personal example of Jesus Christ our Saviour.

The singings of the Resurrection teach us that He is the One that bends upon us when we are overwhelmed by the difficulties of life and He makes our burdens easier to carry, guiding our eyes toward the light of the Resurrection.

The light has always been a symbol of the presence of God among people. It has shone brightly in all the moments: in Solomon's temple, at His Birth, etc.

In the Gospel at Easter we hear: 'The light was shining in the dark but the darkness didn't overcome it.' (John 1,5)

All the hymns of the Resurrection contain and spread the feeling of passing from slavery to freedom and the enlightenment of the human nature through a life in and with God. The Church expresses this in one of its songs in such a wonderful way: 'The day of the Resurrection, let us be enlightened (...) for from death to life and from earth to heaven Christ the Lord has taken us, those singing Your victory.'

PNEVMATOLOGIA ORTODOXĂ ÎN IMNOLOGIA CREȘTINĂ

Nicolae BELEAN

Atât în Sfânta Scriptură cât și în teologia patristică se evidențiază în chip cu totul deosebit adevărul despre Duhul Sfânt, fiind a treia persoană a Sfintei Treimi, precum și despre lucrarea tainică a Duhului în lume. Analizând conținutul textelor imnurilor cultice, constatăm că toate învățăturile Bisericii noastre legate de Duhul Sfânt sunt în conformitate cu aceste texte, de unde concluzia că toți imnografuli în alcătuirile lor, au cunoscut și au ținut seamă de preceptele dreptei credințe, pe care le-au îmbrăcat în cuvinte și expresii alese.

Astfel în Vechiul Testament citim că : „ Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apei” (Geneză, 1,2), fiind împreună creator cu Tatăl și cu Fiul, pregătind „ firea apei spre rodire”¹. O stihire de la sfințirea apei, pe glas VIII, ne arată: „ Glasul Domnului peste ape strigă, grăind: veniți toți de luați Duhul înțelepciunii, Duhul înțelegerii, Duhul temerii de Dumnezeu...”².

Aflăm din imnurile cultice că Duhul este „ plinătate de viață”, este „ Duhul adevărului”, este „ Vistierul bunătăților”, „ dătător de viață”³. Duhul este plinătate de viață, El este Adevărul și plinătatea vieții de sfințenie. Viața în Duhul este plinătate și plinătatea nu poate fi altceva decât viață în Duhul.

Sălășluirea Duhului lui Dumnezeu în noi ne face să trăim în Duhul, să avem garanția nemuririi: „ Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi - spune Sfântul Apostol Pavel -, Cel care a înviat pe Hristos Iisus din morți, va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi” (Romani, 8, 11). O altă cântare astfel glăsuiește. „ Duhul Sfânt era din veac, este și va fi, nici început având și nici sfârșit; ci pururi cu Tatăl și cu Fiul este unit și împreună socotit. Viață și de viață făcător,

¹ Sfântul Vasile cel Mare, apud, Ilie Cleopa, *Predici la Praznicele Împărătești și la Sfinții de peste an*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1986, p. 28.

² Stihirea de la sfințirea apei, glas VIII, din cadrul Vecerniei din 6 ianuarie, (Botezul Domnului), *Antologhion*, Timișoara, 1984, p. 315.

³ Mărire ... Și acum... de la Laudele de la Utrenia Cincizecimii, glas VI, *Antologhion*, op. cit., p. 808.

lumină și de lumină făcător; Binele însuși și izvor de bunătate...”⁴. Dar sălășluirea Duhului în noi se face îndată ce ne deschidem spre Duhul ca să-L primim, ne deschidem și spre cunoașterea duhovnicească și începem să știm și să distingem clar bogăția harului și darurilor lui Dumnezeu (1 Cor. 2, 12- 13). Între darurile lui Dumnezeu date omului, cel dintâi este viața (Dătătorule de viață), nu ca fiind ruptă din Duhul Sfânt, ci se primește prin suflarea de viață dată lui Adam.” În Duhul Sfânt este începătoria vieții și cinstea; ne spune d o cântare, că pe toate cele zidite, ca un Dumnezeu ce este , le întărește...”⁵

Desigur că Duhul Sfânt rămâne dincolo de capacitatea noastră de pătrundere în misterul existenței Sfintei Treimi. Totuși lucrările Duhului Sfânt vizând desăvârșirea credincioșilor ne sunt cunoscute, „ lucrările sunt felurite dar este același Dumnezeu care lucrează toate în toți” (1 Cor. 2, 10). Duhul Sfânt sfințește viața noastră prin cele șapte daruri ale Duhului Sfânt (Isaia 11, 2). În cei ce lucrează cu dreaptă credință poruncile lui Dumnezeu se arată și roadele Duhului, care după mărturia Sfântului Apostol Pavel, sunt acestea: „ dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea poftelor, înțelepciunea. (Ioan, 15, 26). De aceea o stihire a antifoanelor de la glasul I zice: „ Sfântului Duh cinstire, închinare, slavă și putere se cuvine să-I aducem, ca și Tatălui și Fiului...”⁶. Altă cântarea ne arată că „ Prin Duhul Sfânt izvorăște toată înțelepciunea...”⁷.

Pecetea Duhului Sfânt este însemnul adevărului veșnic, al vieții în Dumnezeu, prin Duhul Sfânt dătător de viață. Căci așa cum râul poartă pecetea izvorului, tot așa și viața veșnică poartă pecetea vieții Duhului Sfânt. Nimeni nu poate fi viu fără a primi viață de la Duhul Sfânt, fiindcă Duhul face viu, El rodește viața în Cuvântul lui Dumnezeu primit și așezat în sufletul credinciosului. Se lasă însă o largă posibilitate ca fiecare să poate crește prin harul Duhului Sfânt, cum ne încredințează Sfântul Chiril al Ierusalimului în Cateheza a XVI- a, când zice: „Un singur izvor uda tot paradisul și una și aceeași ploaie se cobora peste toată zidirea, dar ajunge albă în crin, roșie în trandafir, porfirie în viorele și în zambile și felurită și variată în

⁴ Stihirea de la Laudele Utreniei din duminica Cincizecimii, *Antologhion*, op. cit., p. 808.

⁵ *Antifonul II*, din Utrenia glasului II, Catavasier, București 1970, p. 86.

⁶ Mărire...Și acum... de la Antifonul al III lea, de la Utrenia glasului I, în Catavasier, București, 1970, p. 40.

⁷ Mărire... Și acum... de la Antifonul III, Utrenia glasului II, *Catavasier*, op. cit., p. 86.

diferite feluri de plante, într-un fel în finic, în alt fel în vița de vie și cu totul diferită în toate celelalte, deși este de un singur fel și nu se deosebește în sine însăși. Ploaia nu-și schimbă natura sa; nu plouă azi într-un fel și mâine în alt fel, ci se acomodează structurii lucrurilor ce o primesc și dă fiecărui lucru ceea ce îi trebuie. Tot astfel și Duhul cel Sfânt este unul, un singur fel și neîmpărțit, totuși împărțășește fiecăruia harul după cum vrea”⁸. Un imn liturgic ne arată răspicat: „Prin Duhul Sfânt este toată bogăția slavei, din care vine, dar și viața la toată zidirea...”⁹.

Duhul Sfânt este numit „Duhul lui Dumnezeu”, nu pentru că ar fi doar o parte din Dumnezeu sau o însușire a lui Dumnezeu, ci pentru că Dumnezeu este „Duh” (Ioan 4, 24), este nematerial și nesemănător cu nimic din tot ce este material. Așadar Duhul Sfânt se manifestă întâi intratrinitar și apoi și înspre creație, ca temei al deschiderii spre dragoste, spre iubire, spre plinătate în diversitatea lucrării, spre multitudinea rodirii în cadrul aceleiași conlucrări mai presus de timp, de loc și de spațiu, cum se arată într-o cântare religioasă: „Prin Duhul Sfânt este toată buna dăruire, căci cu Tatăl și cu Fiul împreună strălucește, întru care toate viază și se mișcă”¹⁰.

Sfântul Vasile cel Mare în tratatul său despre Duhul Sfânt, reliefează cele afirmate mai sus spunând: „Căci se numește Duh al lui Dumnezeu, și Duh al adevărului, care de la Tatăl purcede, Duh drept, Duh al înțelepciunii, Duh călăuzitor, Duh Sfânt, numiri care sunt cu totul potrivite ca ceea ce este netrupesc și curat, nematerial și simplu. Pentru aceea și Domnul învățând pe cea îndrumată să se închine lui Dumnezeu, într-un singur loc zice: Duh este Dumnezeu; fiindcă netrupescul este necircumscribil. Deci când auzim spunându-se „Duh”, nu ne putem duce cu gândul la natura limitată, supusă schimbărilor și modificărilor sau la ori ce altă asemănare cu făptura. Ci urcând cu gândul mai sus, te vezi silit să cugeți la o ființare spirituală, cu puteri nelimitate, neîngrădită în măreție, . Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințire, îl doresc toate câte viețuiesc după virtute, udate și ajutate cu suflarea Lui spre a-și împlini propriul destin și scopul lor potrivit firii. Este începătura sfințirii, lumină spirituală, este neajuns cu firea, dar cuprins datorită bunătății, se împărțășește numai celor vrednici, nu cu o măsură fixă, ci împărțind

⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului, Cateheze a XVI a, apud Alexandru Stan, Duhul lui Dumnezeu - Duhul Ortodoxiei, al iubirii și al păcii, în Ortodoxia, nr. 2/1989, p. 42.

⁹ Mărire... Și acum... de la antifonul 3, din Utrenia glasului III, *Catavasier*, op. cit., p. 97.

¹⁰ Mărire... Și acum... de la antifonul I, din Utrenia glasului III, *Catavasier*, op. cit., p. 96.

lucrarea Sa pe măsura credinței”¹¹. Această învățătură despre Duhul Sfânt, atât de bine formulată de către Sf. Vasile cel Mare, o putem descoperi în multe cântări cultice, formulată sub altă formă dar cu același conținut. Antifoanele de la glasul IV, ne spun că „Prin Duhul Sfânt tot sufletul viază și cu curăție se înalță, se luminează întru unimea Treimei, cu sfințenie de taină” sau „Prin Sfântul Duh izvorăsc izvoarele harului, care adapă toată făptura spre rodire de viață”. Un alt stih din antifoane ne arată că : „Prin Duhul Sfânt este bogăția cunoașterii de Dumnezeu, a gândirii la cele înalte și a înțelepciunii, că întru Dânsul toate dogmele părintești le descoperă Cuvântul”¹².

Duhul Sfânt „este acela care pune laolaltă, spune Vasile cel Mare, întregește, potrivește, integrează, armonizează, înalță, înobilează, sfințește și îndumnezeiește”¹³. Lucrarea Lui este prin excelență o lucrare de liniștire, de împăcare, de înțelegere și pace. Înțelepciunea lui, după cum se desprinde din cuvintele Sfântului Vasile cel Mare, „este o înțelepciune a deschiderii reciproce, a conlucrării și îndeosebi a păcii”¹⁴. Imnologia creștină cuprinde multe din aceste însușiri ale Duhului Sfânt. Astfel o cântare de la Rusalii spune: „Duhul Sfânt era din veac, este și va fi, nici început având și nici sfârșit; ci pururi cu Tatăl și cu Fiul este unit și împreună socotit. Viață și de viață făcător, luminează și de lumină dătător; Binele însuși și izvor de bunătate; prin care Tatăl se cunoaște și Fiul se preamărește și de toți se știe: o putere, o unire și o închinare a Sfintei Treimi”¹⁵.

Sfântul Ioan Damaschin, cel care ne-a lăsat nenumărate imnuri cultice, insistă asupra strânsei legături dintre Duhul Sfânt și Fiul lui Dumnezeu, referindu-se la aceasta prin următoarea analogie de o finețe teologică înălțătoare: „Cuvântul trebuie să aibă și Duh, căci și cuvântul nostru nu este lipsit de duh. La noi însă duhul este străin ființei noastre. El este tragerea și darea afară a aerului, care intră și iese pentru menținerea vieții în corp. În timpul vorbirii, duhul ajunge glasul cuvântului, dând la iveală în el însuși puterea cuvântului. Dar cu privire la firea dumnezeiască cea simplă și necompusă, trebuie să mărturisim cu cucernicie existența Duhului lui

¹¹ Ștefan Alexe, *Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, în Sfântul Vasile cel Mare, Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa, București, 1980, p. 135.

¹² Antifoanele de la Utrenia glasului IV, în *Catavasier*, op. cit., p. 110.

¹³ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în Migne, P.G., t. 32, col. 108 A-109 A.

¹⁴ Ștefan Alexe, op. cit., p. 138.

¹⁵ Stihirea de la Laudele Utreniei Rusaliilor, în *Antologhion*, op. cit., p. 808.

Dumnezeu pentru ca să nu fie Cuvântul lui Dumnezeu inferior cuvântului nostru. Noi gândim că Duhul lui Dumnezeu este o putere substanțială, care există într-o ipostasă proprie ei însăși, care purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul făcându-L cunoscut. Nu poate să se despartă de Dumnezeu, în care există, și de Cuvântul pe care-L însoțește și nici nu se pierde în neexistență, ci există substanțial după asemănarea Cuvântului. Duhul Sfânt este viu, liber, de sine mișcător, activ, voiește totdeauna binele. Niciodată Cuvântul nu a lipsit Tatălui nici Duhul Cuvântului¹⁶. Un stih al Antifoanelor gl. II, face următoarea precizare: „Sfântului Duh a împărăți se cuvine, a sfinți și a mișca făptura, că Dumnezeu este de o ființă cu Tatăl și cu cuvântul”. O altă cântare cultică face referire la faptul că Duhul Sfânt este Dumnezeu: „În Duhul Sfânt se vede toată sfințenia, înțelepciunea, că dă ființă la toată făptura, Acestuia să slujim, ca și Tatălui și Cuvântului, că Dumnezeu este”¹⁷.

La toți Sfinții Părinți aflăm că Duhul Sfânt este nedespărțit de Fiul în întreaga lucrare de mântuire a lumii și de propovăduire a Împărăției lui Dumnezeu. Pentru că propovăduirea Fiului este și mărturisirea dreaptă a credinței în Dumnezeu, Duhul Sfânt continuă, în Biserică și în lume, mărturisirea adevărului revelat și a dreptei credințe, prin sfinții și martirii Bisericii, prin trăitorii spiritualității adevărate și prin teologii pe care si-i alege ca instrumente ale harului, dar mai cu seamă prin cult, face cunoscut adevărul despre Sfântul Duh și îmbogățește viața credincioșilor prin împărtășirea darurilor Sfântului Duh, ca în stihira următoare. „Duhul Sfânt este lumină și Viață și Izvor viu, înțeles cu mintea; Duhul înțelepciunii, Duhul înțelegerii, bun, drept, înțelegător, stăpânitor, curățitor de păcate; Dumnezeu și îndumnezeitor, foc și din foc purcezător, grăitor, lucrător, împărțitor de daruri, prin care toți proorocii și dumnezeieștii Apostoli dimpreună cu mucenicii s-au încununat”¹⁸.

Ca vestitor imediat al lui Hristos, Sfântul Ioan Botezătorul recunoaște prin Duhul Sfânt pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, Calea Adevărul și Viața lumii (Ioan, 14,6). De aceea și Duhul descoperitor și deschizător al ochilor omenești spre adevărul dumnezeiesc revelat deplin în Hristos este numit „Duhul adevărului, pe care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl

cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi” (Ioan, 14, 17). Duhul Sfânt mărturisește în lume despre Hristos, despre milostivirea Sa nemărginită și jertfelnică față de omul al cărui chip l-a primit spre a-l desăvârși. Iar mărturisirea despre Hristos este mărturisirea singurului adevăr revelat și deplin: „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (Ioan, 15, 26).

Duhul Sfânt pătrunde în viața credinciosului odată cu primele exorcisme dinaintea Sfântului Botez, sfințește apa, untdelemnul și primește pe cel botezat în numele Sfintei Treimi, punându-și asupra lui pecetea Sa” pecetea darului Duhului Sfânt, prin Taina Mirungerii. Este nu drum pe care Duhul îl deschide credinciosului către Hristos, pentru a-L cunoaște puterea și pentru a-l face părtaș Lui prin moarte și înviere, cum arată Sfântul Apostol Pavel: „ca să-L cunosc pe El și puterea învierii Lui și să fiu primit părtaș la patimile Lui, făcându-mă asemenea cu El în moartea Lui, ca doar să pot ajunge la învierea cea din morți” (Filip. 3, 10-11). O cântare cultică zice: „Prin Duhul Sfânt tot sufletul viază și cu curăție se înalță, se luminează întru unimea Treimeii, cu sfințenie de taină”¹⁹.

Dreapta credință este expresia prezenței și a lucrării Duhului Sfânt în Biserică și în lume. Biserica trăiește de aceea prin Duhul Sfânt, respiră prin El, vede prin El și trece prin timp cu ajutorul Lui. Prin Duhul Sfânt „izvorăsc izvoarele harului, care adapă făptura spre rodire de viață”²⁰. O altă cântare ne spune: „prin Duhul Sfânt ester bogăția cunoștinței de Dumnezeu, a gândirii la cele înalte și a înțelepciunii; că întru dânsul toate dogmele părintești le descoperă Cuvântul”²¹.

Ființa întreagă a credinciosului se simte angajată în conlucrarea cu Duhul Sfânt, dacă primește conștient și cu vrednicie pe Hristos. Primirea Trupului și Sângelui lui Hristos în trupul nostru are drept efect transformarea omului în „locaș al Duhului lui Dumnezeu”. Când Duhul se sălășluiește întru noi și noi ne sălășluim în „casa Domnului”, deși această casă este chiar trupul nostru, devenim astfel oaspeți ai Duhului și fii ai lui Dumnezeu, fii născuți din „apă și din Duh”. Fiindcă Duhul Sfânt sălășluiește și în alți credincioși care împărtășesc aceeași legătură cu Duhul lui Dumnezeu, legătura noastră intimă cu Duhul este în același timp legătură și cu semenii sau aproapele nostru, prin Duhul care este în

¹⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cap. VII, în trad. D.D. Fecioru, col. „Izvoarele Ortodoxiei”, București, 1939, p. 17.

¹⁷ Mărire... Și acum... de la Antifonul al II lea, de la Utrenia gl. III, în *Catavasier*, op. cit., p. 97.

¹⁸ Stihira a3 a, din rânduiala Vecerniei din duminica Pogorării Duhului Sfânt, la Doamne strigat-am, în *Molitfelnic*, București 1987, p. 569.

¹⁹ Mărire... Și acum... stihul al 3 lea al antifonul I, de la Utrenia glas. IV, în *Catavasier*, op. cit., p. 109.

²⁰ Antifonul II, de la Utrenia glas IV, în *Catavasier*, op. cit., p. 110.

²¹ *Ibidem*.

noi toți. Imnologia traduce în cântare această idee astfel: „ Prin Duhul Sfânt este îndumnezeirea tuturor, bunăvoirea, înțelegerea, pacea și binecuvântarea; că întocmai lucrător este cu Tatăl și cu Cuvântul” sau „ În Sfântul Duh este începutul a toată mântuirea: de suflă spre cineva Acesta, după vrednicie curând îl ridică din cele de pe pământ, îl întraripează, îl crește și sus îl așează”²². Duhul Sfânt este legătura ontologică între noi și ceilalți prin Sfintele Taine și prin sălășluirea în noi, astfel încât formăm cu toții o unitate a dreptei credințe, un tot teandric în măsura în care Însuși Duhul lui Dumnezeu ne învrednicește să fim acest tot deplin. „²³ Prin Duhul Sfânt izvorăsc izvoarele harului, care adapă toată făptura spre rodire de viață”.

Duhul Sfânt imprimă creației iubire prin harul dumnezeiesc și potolește tulburarea și neorânduiala după cum ne arată Isaac Sirul : „ Măsura și hotarul în viețuire luminează cugetarea și alungă zăpăceala. Pacea vine din buna rânduială și lumina se naște în suflet din pace. Căci din pace răsare văzduhul cel curat în cugetare. Și pe măsură ce inima se apropie de înțelepciunea Duhului prin înstrăinarea de lume, primește bucuria de la Dumnezeu și simte în suflet puterea lui de a deosebi înțelepciunea Duhului de înțelepciunea lumii, așa după cum lămurit ne arată o altă cântare liturgică: „ Prin Duhul Sfânt este bogăția cunoștinței de Dumnezeu, a gândirii la cele înalte și a înțelepciunii...”²⁴. Înțelepciunea Duhului, ca înțelepciune spre pace, este apropiată de credincios și accesibilă lui în toate zilele vieții sale, atât la rugăciune cât și în lucrul său de fiecare zi. Înțelepciune deprinsă prin citirea celor sfinte sau prin deprinderea cântărilor religioase, rânduiește gândurile credinciosului astfel încât ele să corespundă lucrării Duhului. Atunci când credinciosul are nevoie de sprijin duhovnicesc și moral, el își readuce în minte trăirea „ Duhului lui Dumnezeu” și vede mai bine calea păcii pe care îl îndrumază Duhul . Deodată sufletul credinciosului se apropie mai mult de semenii, le înțelege viața lor și trăiește viața lui ca parte din viața Bisericii, la care participă și ceilalți. Pacea pe care o așterne Duhul lui Dumnezeu în sufletul credinciosului este pacea de care are nevoie nu numai el ci și semenii săi. Pe măsură ce sufletele tuturor credincioșilor trăiesc pacea ca dar al Duhului, ei se îmbogățesc în iubirea Duhului și în iubirea lor unii față de alții. Aceasta pentru că pacea Duhului este iubire de oameni iar pacea credincioșilor este răspunsul lor la iubirea Duhului revărsată asupra lor ca dar de pace.

²² Antifoanele învierii, de la Utrenia glasului VI, *Catavasier*, p. 132.

²³ Antifoanele învierii de la Utrenia glasului IV, *Catavasier*, p. 110.

²⁴ *Ibidem*, antifonul al 3 lea.

Duhul lui Dumnezeu, „Duhul înțelepciunii”, așa cum este adesea numit în imnologia creștină, este Duh al păcii pentru că înțelepciunea este pace, o pace venită prin har care aduce strălucire în hărnicie, în cumpătare, în învățătură, în cinste, în dreptate în bunătate și în milostivire. Astfel zice o cântare. „ Sfântului Duh, teologhisind să-i zicem : Tu ești Dumnezeu, viața, dorirea, lumina, mintea, tu ești bunătatea, Tu împărățești în veci”²⁵. Cel ce lucrează astfel încât pacea Duhului Sfânt să vină peste semenii devine implicit un ucenic sau apostol al Duhului sfânt, al Duhului păcii și un mesager al Evangheliei Mântuitorului, un vestitor al dragostei Sfintei Treimi față de omul pe care l-a creat pentru a gusta fericirea alături de Dumnezeu. Cât de frumos surprinde acest lucru un imn bisericesc: „ Prin Duhul Sfânt este îndumnezeirea tuturor, bunăvoirea, înțelegerea, pacea și binecuvântarea; că întocmai lucrător este cu Tatăl și cu cuvântul”²⁶.

Duhul lui Dumnezeu este alături de credincios, „îl sfințește, îl crește , și sus îl așează” cum spune un imn religios, îl înalță până la vârsta plinătății, a maturității în Hristos. El poate să creeze în lume, prin cei pe care i-a sfințit, i-a crescut și i-a maturizat, un nou climat de frățietate umană, capabil să îndepărteze norii grei și amenințatori. El poate alunga întunericul, el poate face să apară „lumina cea neînserată”, a milostivirii lui Dumnezeu. Duhul Sfânt este duh de viață, El este temelia vieții Bisericii și a tuturor credincioșilor din care este alcătuită Biserica. Tot El ne învață dreapta credință, păstrează nealterată dreapta credință. Lipsa Lui înseamnă dezlipire de Duhul, viață în rătăcire. Duhul lui Dumnezeu este Duhul păcii și al iubirii, o pace plină de iubire față de semenii, față de toți oamenii din lume. Cel mai complet imn care cuprinde multele daruri pe care le revărsă Duhul Sfânt asupra celor care-L caută pe Dumnezeu este cel de la Laudele Rusaliilor: „ Duhul Sfânt este Lumină și Viață , Izvor viu, înțeles cu mintea. Duhul înțelepciunii, Duhul înțelegerii, bun, drept, înțelegător, stăpânitor, curățitor de păcate, Dumnezeu și îndumnezeitor, foc din foc purcător, grăitor, lucrător, împărțitor de daruri; prin care toți proorocii și dumnezeieștii Apostoli, împreună cu mucenicii s-au încununat. Minunată auzire, neobișnuită priveliște, foc împărțindu-se spre dăruirea de daruri”²⁷.

²⁵ Mărire ...Și acum... de la Antifonul al 2 lea, din Utrenia glasului V, *Catavasier* op. cit., p. 122.

²⁶ Cântarea antifonului II, de la Utrenia glasului VI, *Catavasier*, op. cit., p. 134..

²⁷ Stihira a3 a, de la Laudele pe glas IV, a Utreniei de la Praznicul Pogorării Duhului Sfânt, *Catavasier*, op. cit., p. 257.

Din cele prezentate mai sus putem desprinde concluzia că învățătura Bisericii noastre cu privire la persoana a treia din Sfânta Treime, Duhul Sfânt, este bine ancorată și implementată în imnologia creștină, de unde rezultă și faptul că imnografii erau nu numai simpli făcători de inmuri, dar și redutabili teologi. Pe de altă parte, prin înălțarea imnurilor către Dumnezeu în cadrul cultului creștin, orice credincios poate pătrunde în învățătura Bisericii noastre prin intermediul cântărilor liturgice, ajungând, prin repetarea acestora, la deprinderea de - a traduce în viață toate îndemnurile și învățăturile desprinse din ele.

SUMMARY

The entire orthodox theology presents in a special way the truth about the Holy Spirit as the third person of the trinity and about Its mysterious works in the world. Analysing the content of the cultic hymns one will finally conclude that all the hymn writers and their creations have known and carefully taken into account the orthodox coordinates which they have dressed in words and special expressions.

Of course that the Holy Spirit remains above our capacity of understanding the mystery of the existence of the Holy Trinity. However, the works of the Holy Spirit for our redemption are well known (1 Cor. 2, 10). He blesses our life through his seven Sacraments. In those working with strong faith the commandments of God show themselves and their fruit are: 'love, joy, peace, patience, kindness, good deeds, faith, mildness, restraining the earnings, wisdom' (Joan, 15, 26). The inhabitation of the Holy Spirit in us makes us live in the Spirit and have the guarantee of immortality, as Saint Paul said in Romans, 8, 11.

From those presented above we conclude that the teachings of our Church related to the third person of the Holy Bible are well enrooted in the christian hymnology resulting therefor that the hymn writers were also important theologians. On the other hand, through singing hymns to God during the Service anyone can understand the teachings of our Church and may reach - through repeating them - the pure christian way of life, the one of practising all the meanings and lessons revealed by hymnology.

120 DE ANI DE AUTOCEFALIE

Dragoș DEBUCEAN

S-au împlinit 120 de ani de când Biserica Ortodoxă Română și-a câștigat pe drept numele de Biserică autocefală, după ce la 25 aprilie 1885 patriarhul de Constantinopol, Ioachim IV (1884-1886) a recunoscut formal ceea ce în fapt exista de mai bine de două decenii.

Pentru o mai bună înțelegere a acestui fapt ce a schimbat radical viața Bisericii românești, considerăm că este necesară o scurtă retrospectivă istorică. Mai întâi se impune să facem o explicație a termenului „autocefalie”. Cuvânt ce provine din grecescul *avtos* = însuși și *kefali* = cap ceea ce din punct de vedere canonic-juridic are înțelesul de autoguvernare, independență, neatarnare, conducere de sine a unei Biserici. Autocefalia a fost practică încă din primele veacuri și a evoluat transformându-se în funcție de dezvoltarea organizării bisericești. Biserică autocefală a existat pe meleagurile românești încă din primele secole și anume, Episcopia Tomisului în perioada secolelor IV-VI¹. Cu toate acestea, odată cu dezvoltarea Bisericii s-a impus o bună determinare jurisdicțională și administrativă a ei. Astfel apar primele Biserici autocefale - bazate pe unitatea de credință împărtășită de același neam vorbitor de aceeași limbă - recunoscute la sinodul IV ecumenic de la Calcedon din 451² când s-a hotărât și ierarhia în rândul acestor patriarhii: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Ierusalim. În această situație obținerea autocefaliei devine o problemă delicată întrucât presupune ieșirea unei anumite Biserici de sub jurisdicția Patriarhiei de care aparține. Această titulatură a putut totuși să fie obținută și de alte Biserici cum ar fi cea din Cipru (431)³, Justiniana Prima (535), Georgia (1053), Arhiepiscopia bulgară de Dîrstor (sec.X), Ohrida (1019-1020), Tîrnovo (1235), Arhiepiscopia sârbă de Ipek (1219-1222), Mitropolia Moscovei (1448), Biserica Greciei (1833) și multe

¹ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. I, București, 1991, p. 143

² *Istoria Bisericească Universală*, Vol. I, București, 1956, p. 238; G. Remete, *Contribuții la studiul Istoriei Bisericești Universale*, Vol. I, Alba Iulia, 2001, p. 173

³ M. Păcurariu, *Câteva considerații privind vechimea <<Autocefaliei>> Bisericii Ortodoxe Române* în „Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române (1885-1985)”, București, 1987, p. 140

altele dar care au rămas totuși cu anumite servituți față de Constantinopol.⁴

Fiind cunoscut contextul internațional vom putea acum să urmărim și să înțelegem mult mai ușor evoluția și ascendența Bisericii Ortodoxe Române spre obținerea autocefaliei. În perioada de unificare și centralizare a statelor medievale românești, Moldova și Țara Românească, a avut loc și centralizarea Bisericii care și-a stabilit ca centru de conducere orașele reședință ale conducătorilor politici. Încă de la început Biserica Ortodoxă Română din țările românești a avut un statut aparte. Ea nu a fost autonomă, ceea ce ar fi însemnat să facă parte integrantă dintr-o Biserică autocefală dar, nici nu a avut o autocefalie confirmată și recunoscută de celelalte Patriarhii. Biserica românească avea un statut asemănător unei Biserici autocefale bucurându-se de aproape aceleași drepturi ca și acestea. Este știut faptul că Biserica din țările române nu a îngăduit nicicând nici un amestec în treburile interne și nici o încălcare a jurisdicției de către vreo altă Biserică, fiind o biserică absolut independentă.⁵

Independența Bisericii s-a concretizat de-a lungul timpului și putem vedea că aceasta a fost activă, prin păstrarea dreptei credințe și a unității dogmatice de cult. Unitate întreținută prin tipărirea și răspândirea de cărți cu cuprins dogmatic, catehetic și a mărturisirilor de credință, atât în sânul ei cât și în cadrul altor Biserici. De asemenea a avut loc și o organizare a învățământului. Nu s-au simțit goluri nici în ceea ce privește puterea sacerdotală și sacramentală a ei. Nu a lipsit nici canonizarea de Sfinți români (Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava, Sfântul Nicodim de la Tismana, etc) și nici hirotonirea de diaconi, preoți și arhierei asigurându-se succesiunea preoțească pe cuprinsul țărilor românești.⁶ A adus modificări de ritualuri și s-au introdus elemente specifice naționale și locale în arhitectura și pictura bisericească. De asemenea a instituit sărbători pentru Sfinți, inclusiv pentru cei care aveau moaște la noi în țară. Toate acestea fără să ceară acordul vreunei Biserici autonome sau autocefale. Un alt avantaj ce îl avea aceasta în drumul ei spre autocefalie era faptul că încă din secolele XV-XVI fiecare din cele două Biserici (din Moldova și Țara Românească) aveau câte trei ierarhi care mai târziu sunt conduși de către un mitropolit, având astfel membrii necesari formării unui Sinod care să autoguverneze Biserica. Astfel s-au putut face hirotoniri de episcopi și mitropoliți la noi în țară (cu mici excepții) ce

⁴ M. Păcurariu, *op. cit.*, pp. 140-141

⁵ I. Floca, *Recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române în „Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă”*, București, 1995, pp. 106-107

⁶ M. Păcurariu, *op. cit.*, Vol. I, București, 1991, p. 106

erau confirmate de domnul țării și de care era înștiințată Patriarhia Ecumenică.⁷ Dispunând de un Sinod, acesta putea face și demersurile necesare judecării ierarhilor în caz de abatere. De asemenea Biserica Ortodoxă Română nu a primit pastorale de la nici o altă Biserică socotită autocefală și nici nu i s-a impus vreo hotărâre dogmatică. Nefiind implicată în conducerea Bisericii din țările românești nici o Biserică autocefală și prin faptul că ierarhii români nu făceau parte din Sinodul Ecumenic de la Constantinopol, Biserica românească nu s-a încadrat în rândul Bisericilor autonome ce aveau anumite obligații și servituți față de Biserica mamă, ci mai de grabă în rândul Bisericilor autocefale ce se autoguvernează fără vreun amestec din afară.⁸

La această situație îmbucurătoare pentru Biserica Ortodoxă Română s-a început să se ajungă încă din timpul primilor ierarhi, lachint în Țara Românească în sec. XIV și Iosif al Moldovei în sec. XV, aleși de domnul țării și mai târziu de un Sinod de sine stătător alcătuit din arhierei români. Important de menționat este faptul că după căderea Constantinopolului (1453) mitropoliții și episcopii au fost aleși numai din rândul românilor. Alegere întărită de domnitor și confirmată de Patriarhia Ecumenică prin „ecdosis” – adică recunoașterea actului săvârșit în țară.⁹

Deși dezvoltarea Bisericii în Țara Românească și Moldova a fost aproape unitară, totuși Biserica din Moldova s-a bucurat de o mai mare independență față de Patriarhie, fapt confirmat în *Pravila cea Mare de la Târgoviște* (1652) în care se spune că: „nice Ohridenilor se pleacă nice Țarigradului”, iar în 1 ianuarie 1752 prin soborul de ierarhi convocat la Iași s-a hotărât ca să nu se mai accepte nici un ierarh străin în scaunul Moldovei specificându-se că Biserica Moldovei „să fie ca Ohridul, nesupusă nicăierea”.¹⁰ Deși formal nu era confirmată ca autocefală, Biserica Ortodoxă din Țările Române se bucură de mai multe drepturi și mai multă independență decât unele Biserici ale căror autocefalie era deja cunoscută.

Concretizarea în forma ei finală a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române începe la jumătatea secolului XIX odată cu mișcarea de unificare a celor două principate, inițiată de domnitorul

⁷ Gh. Vasilescu, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române. Aspecte și semnificații în Centenarul Autocefaliei...*, București, 1987, pp. 164-168

⁸ *Ibidem*, p. 166

⁹ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 145

¹⁰ L. Stan, *Pravila lui Alexandru cel Bun și vechea autocefalie a Mitropoliei Moldovei în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”*, XXXVI(1960), Nr. 3-4, pp. 177-182

Al. I. Cuza. Faptul declanșator al acestor evenimente definitorii l-a avut scrisoarea patriarhului ecumenic Chiril, prin care acesta se implica în treburile interne ale Bisericii, acuzând pe mitropolitul Sofronie Miclescu al Moldovei că sprijină unirea celor două principate.¹¹ Reacții din partea clerului și a poporului nu au întârziat să apară, astfel că în 1857 Neofit Scriban publică la Paris lucrarea *Scurtă Istorisire și Hronologie despre Mitropolia Moldovei* în care se apăra independența și autocefalia Bisericii.¹² În toamna anului 1857 în Divanul ad-hoc alcătuit din clerici și mireni se proclama deschis dorința poporului de neatârnamare a Bisericii celor două principate. Dorință care în 1864 este legiferată prin așa numitul *Decret Organic pentru înființarea unei autorități sinodale centrale* prin care se urmărea unificarea Bisericii din cele două principate și înlăturarea dependenței față de Patriarhia de Constantinopol, fapt stipulat în primul și al treilea articol al decretului: „Biserica Ortodoxă Română este și rămâne independentă de orice autoritate bisericească străină în tot ceea ce privește organizarea și disciplina” și că „Sinodul general al Bisericii române păstrează unitatea dogmatică a sfintei credințe ortodoxe române cu Marea Biserică de Răsărit, prin coînțelegerea cu Biserica Ecumenică a Constantinopolului”¹³. Toate aceste legi ale lui Cuza cât și secularizarea din 1863 au nemulțumit Patriarhia de Constantinopol care pierdea astfel din influența și din importanțele venituri ce le avea de pe urma manăstirilor închinat. Ca urmare, în 1865 arhimandritul Eustațiu Cleobul este trimis de către Patriarhie să încerce o împăcare a celor două Biserici, fără însă vreun rezultat vizibil. Această acțiune de confirmare a autocefaliei a fost susținută atât de mitropoliții celor două principate, Nifon al Ugrovlahiei și Calinic Miclescu al Moldovei, și restul episcopilor cât și de domnitorul Al. I. Cuza prin scrisorile trimise Patriarhului Ecumenic prin care respingea orice încercare de amestec în treburile interne ale Bisericii.¹⁴ După înlăturarea lui Cuza, conducerea țării a continuat demersurile de până atunci concretizate în *Legea Organică pentru Biserica Ortodoxă Română* în care la articolul 2 se spune că: „Biserica Ortodoxă a României este și rămâne autocefală, liberă și nedependentă de orice Biserică străină în toate ce privește

¹¹ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. III, București, 1981, pp. 124-127

¹² M. Păcurariu, *Câteva considerații privind vechimea <<Autocefaliei>> Bisericii Ortodoxe Române*, în „Autocefalie, Patriarhie...”, p. 75

¹³ C. Dragusin, *Legile bisericești ale lui Cuza Vodă și lupta pentru canonicitate*, în „Studii Teologice”, IX(1957), Nr. 1-2, pp. 86-103

¹⁴ C. Dragusin, *op. cit.*, p. 109

organizarea și disciplina ei”¹⁵. Acest punct a fost precizat și în Constituția României din 30 iunie 1866 unde în articolul 21 se precizează că: „Biserica Ortodoxă Română este și rămâne neatârnamată de orice chiriarchie străină, păstrându-și însă unitatea cu Biserica Ecumenică a Răsăritului, în privința dogmelor”¹⁶. Proiectul Legii Organice elaborate pe baza prevederilor de până atunci a fost finalizat abia în anul 1869. Deși Regele Carol I a înștiințat, în secret, pe patriarhul Grigorie VI în legătură cu cele hotărâte în noua legislație românească cu privire la Biserica Ortodoxă Română, acesta nu și-a dat acordul asupra acestor hotărâri referitoare la autocefalia Bisericii. Totuși lucrările au fost finalizate prin *Legea Organică a Bisericii Ortodoxe Române* votată în 14 decembrie 1877 și sancționate de către Domnitorul Carol I, purtând mai apoi titlul de: *Legea pentru alegerea Mitropoliților și Episcopilor eparhioți, cum și a constituirii Sfântului Sinod al Bisericii Autocefale Române*.¹⁷

Biserica Ortodoxă Română împreună cu statul Român și-au continuat demersurile pe lângă Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului și în timpul patriarhilor Antim VI(1871-1873) și Ioachim III (1878-1884), cel din urmă fiind foarte nemulțumit și de faptul că în Joia Mare la 25 martie 1882 în Catedrala Mitropolitană din București s-a sfințit Sfântul și Marele Mir de către ierarhii români – ceea ce este un act specific unei Biserici autocefale.¹⁸ Drept răspuns unei asemenea îndrăznețe acțiuni săvârșite de Biserica Ortodoxă Română, Ioachim III trimite o scrisoare ierarhilor României în care aceștia din urmă sunt muștrați și considerați ca și „contravenietori ai ordinii eclesiale ...model de disordine și neascultare.”¹⁹ Biserica a reacționat, și în ședința Sfântului Sinod din 23 octombrie 1882 s-a constituit o Comisie Sinodală care l-a însărcinat pe episcopul Melchisedec Ștefănescu al Romanului să întocmească o scrisoare de răspuns și mai apoi un raport care a fost prezentat și aprobat în ședința Sfântului Sinod din 23 noiembrie 1882 cu denumirea de *Act Sinodal care cuprinde autocefalia Bisericii Oartodoxe Române în*

¹⁵ *Ecclesia*, București, II (1867), Nr. 2 din 28 februarie

¹⁶ I. M. Bujoreanu, *Colecțiune de legiurile României vechi și noi, câte s-au promulgat până la finele anului 1870*, I, București, 1873, p. 14

¹⁷ A. Moraru, *Autocefalie și patriarhat în Biserica Ortodoxă Română în „Biserica în misiune. Patriarhia română la ceas aniversar”*, București, 2005, p. 670

¹⁸ N. Morar și P. Bona, *Le Saint Chreme dans l'Eglise Orthodoxe* în „Analele Universității de Vest Timișoara”, Seria Teologie, Vol. 8/2002, p. 36; I. V. Dună, *Sfințirea Sfântului și Marelui Mir în Biserica Ortodoxă Română (sec. XVI-XIX)*, în „Centenarul Autocefaliei...”, p. 417-432

¹⁹ A. Moraru, *op. cit.*, p. 737

relațiile ei cu Patriarhia din Constantinopol.²⁰ După ce acest act în februarie 1883 a fost semnat de către membrii Sfântului Sinod, a fost trimis patriarhului Ioachim III care, după ce a văzut puternica argumentare adusă de către episcopul Melchisedec Ștefănescu în favoarea sfințirii Sfântului Mir și mai ales a autocefaliei Bisericii românești, și-a schimbat atitudinea față de aceasta.

După atât de lungi tensiuni între ierarhii români și Patriarhia de Constantinopol, situația se destinde la venirea în scaunul patriarhal a patriarhului Ioachim IV (1 octombrie 1884-14 noiembrie 1886) care s-a arăta mult mai reconciliant față de sânul Bisericii românești decât predecesorii săi. Astfel s-a început un schimb de scrisori între mitropolitul primat Calinic Miculescu, ministrul cultelor, Dimitrie A. Sturdza și patriarh.²¹ Deși încă mai existau neînțelegeri, totuși se arată dorința de colaborare din partea Patriarhiei. Așa că în urma unei ședințe secrete a Sfântului Sinod au fost delegați episcopul Melchisedec Ștefănescu al Romanului și episcopul Iosif Ghiorgian al Dunării de Jos pentru întocmirea unei scrisori adresate Patriarhiei Ecumenice în care să se arate dorințele ierarhilor români dar, fără vreun rezultat. Ca urmare, în 20 aprilie 1885, în numele Sinodului, mitropolitul primat a trimis o scrisoare prin ministrul cultelor, în același timp cu D. A. Sturdza – ce a înaintat și el o scrisoare independent de mitropolit – patriarhului Ioachim III pentru a cere recunoașterea formală a autocefaliei.²² Răspunsul nu s-a lăsat așteptat și în 25 aprilie 1885 patriarhul ecumenic Ioachim III prin convocarea Sinodului Patriarhal a hotărât „să recunoască formal autocefalia Bisericii Ortodoxe Române”.²³ În aceeași zi de 25 aprilie s-a răspuns prin scrisori mitropolitului primat și ministrului cultelor al României și s-a semnat *Tomosul patriarhal și sinodal de recunoaștere a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, acestea fiind trimise în țară prin reprezentantul României la Istanbul, Gheorghe Ghica. Tot atunci patriarhul Ioachim III a trimis Bisericii de Răsărit și Bisericii autocefale enciclice prin care se făcea cunoscută autocefalia Bisericii Ortodoxe Române.²⁴

Nu la mult timp după această dată memorabilă a vut loc și ședința Sfântului Sinod în care s-a luat act de Tomosul de autocefalie.

²⁰ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol III, București, 1991, p. 133

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

²³ N. Șerbănescu, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu prilejul centenarului 1885-25 aprilie – 1985 în „Centenarul autocefaliei...”*, p. 128

²⁴ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. III, București, 1991, p. 134

La deschiderea acestei ședințe Regele Carol I și-a exprimat bucuria că realizarea măreață de recunoaștere a autocefaliei s-a împlinit în vremea sa și cu sprijinul statului român.

La împlinirea a 120 de ani de la recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române nu trebuie să uităm faptul că înaintașii noștri au ”luptat” cu credința în Dumnezeu timp de două decenii pentru ca noi astăzi să fim fiii duhovnicești ai unei Biserici neatârnată, pe deplin liberă și autocefală dar, păstrătoare a aceleași drepte credințe în unitate cu celelalte Biserici ortodoxe surori.

ABSTRACT

The Romanian Orthodox Church has kept through the History its relative independence to the autocephalic churches. Although inside the Romanian Orthodox Church all for an autocephalic church specific actions were implemented i.e. the ordaining of a bishop, the founding of a synod, hollowing of unction etc. The Romanian Orthodox Church hasn't received from Constantinople any acknowledgement of these facts. In spite of the opposition coming from the Patriarchate of Constantinople during Patriarch Joachim IV, at the 25. April 1885, after long lasting approaches the synod from Constantinople led by the Patriarch formally acknowledged the autocephaly of the Romanian Orthodox Church.

EPISCOPIA UNITĂ DE LUGOJ. FUNDAȚIA IOAN BOROȘ

Viorel Dorel CHERCIU

Cleric de seama, îndeplinind mai multe funcții și misiuni în cadrul Episcopiei Unite de Lugoj, Ioan Boroș s-a născut în data de 27 octombrie 1850 în Coreiu Mare, comitatul Sătmar din părinții nobili Ioan și Măria.¹ Gimnaziul 1-a urmat în orașul natal și Beiuș, după care a frecventat cursurile Seminarului Sfânta Barbara din Viena, absolvind în anul 1873 și imediat fiind *aplicat* în Cancelaria Diecezană, iar la 25 martie 1877 a fost hirotonit întru preot celib.² Vice-notar și asesor consistorial în 1880 este administrator parohial, după un an paroh în Zabrani, comună timișană ce datează din 1394 și în care a păstorit 17 ani, respectiv până în anul 1897 când a fost numit protopop onorar și chemat la reședință ca secretar episcopesc și director cancelar.³ Peste patru luni, mai exact la 22 septembrie a.a. este „promovat” canonic prebendat, purtând grijă și de celelalte oficii deja amintite, la care se adaugă din 1898 și atribuțiile de inspector școlar diecezan.⁴ Sarabanda funcțiilor continuă, așa ca, în 28 aprilie 1900, este avansat canonic cancelar iar în 21 decembrie anul următor, canonic custode.⁵ Din 1894 deține și președinția Reuniunii Învățătorești și în anul 1902 devine provicar-general episcopesc.⁶

Timp de 53 de ani, Ioan Boroș a slujit cu dragoste și devotament Biserica Unită cu Roma, iar când și-a simțit aproape „sorocul” plecării din lume a hotărât să înființeze o fundație care să-i poarte numele și să servească scopurilor publice ale diecezei. Astfel în luna octombrie 1936 chemând la sine pe vicarul capitular Dr. Nicolae Brânzeu, care s-a prezentat cu membrii din Capitlu și avocatul diecezan Dr. Fabius Peleşianu, le-a încredințat următoarele valori:⁷

- 1 libel „Cărășana” nr. 18.073 - 46.006 lei

¹ „Dieceza Lugoșului. Șematism istoric”, Lugoș, 1903, p. 141.

² *Ibidem*, p. 142

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Arhiva Episcopiei Nr. inv. 343.

- 6 libele „Credit Bănăţean” nr. 2, 650, 784, 787, 757, 1462 - 422.904 lei
- 1 libel „Banca Agrara” nr. 327 - 29.495 lei
- 1 libel „Banca Caraş-Severinului” nr. 263 = 21.686 lei
- 1 libel „Băncile Bănăţene Unite” nr. 898 = 7.614 lei
- 2 titluri Înzestrare nr. 496, 527, 1373, 411-415 - 6.000 lei
- 1 titlu Consolidare nr. 123.067 = 500 lei
- 2 acţii Întreprinderea Forest Cluj nr. 19.475 - 6 = 1000 lei
- 100 acţii Creditul Bănăţean nr. 6471-6483, 8872-93, 14705-9, 16611-30, 19191-230 = 25.000 lei
- 1 acţie Banca Maramureşană nr. 2141 = 500 lei
- 16 acţii Banca Caraş-Severinului nr. 6-9, 4005-8, 6488-90, 6491-5 - 8000 lei
- 155 acţii Albina nr. 3600-12, 2818, 18.976-85, 51.108-18, 48.541-50, 48551-60, 167, 741-50, 167751-60, 167761-70, 125166-7, 125-171-75, 125176-80, 125181-85, 125.186-90, 125191-95, 125196-200, 125.201-5, 125206-10, 125211-15, 39631-5, 39.636-40, 39641-45, 66926-30 = 77.500 lei.
- 4 acţii Băncile Bănăţene Unite nr. 9086-9 = 4.000 lei
- 3 acţii Timişana nr. 8173, 17221, 17441 = 750 lei
- 2 acţii Bihoreana nr. 932-3 - 1000 lei 50 acţii Creditul Bănăţean - 12.500 lei
- 1 libel Banca Caraş-Severinului nr. 164 - 3.780 lei
- 1 libel Albina nr. 905 - 6.350 lei
- 1 libel Banca Caraş-Severinului nr. 184 = 2271 lei
- 1 libel Albina nr. 5281 = 24.710 lei
- 1 libel Albina nr. 582 - 94.182 lei
- 1 libel Banca Timişoarei nr. 4.091 = 134 lei
- 1 libel Banca Agrară nr. 2.982 - 13.724 lei
- 1 libel Banca Agrară nr. 2.926 - 3.500 lei
- 1 libel Creditul Bănăţean nr. 700 - 2.014 lei
- 1 libel Creditul Bănăţean nr. 6 - 2.361 lei
- 1 libel Creditul Bănăţean nr. 935 - 24.073 lei
- 5 acţii Creditul Bănăţean nr. 7.481-5 - 1.250 lei
- 6 bonuri de impozit nr. 136.150, 74.769, 50.438, 16.387, 16.389, 74.768 = 11.600 lei
- 1 libel Banca Timişoarei nr. 5.062 = 20.000 lei
- 6 acţii Ardeleana nr. 25.183-8 = 3.000 lei
- 6 titluri Împrumut de Consolidare nr. 241.748, 241.749, 241.750, 241.751, 50.962, 50.963 = 28.000 lei
- Total - 907.404 lei

Înrăutăţindu-se starea sănătăţii sale, nu la mult timp după instalarea noului episcop, Dr. Ioan Bălan, arhierul Tesbiei, Ioan Boroş *redactează* un **Contract de Donaţiune** în prezenţa martorilor Dr. Fabiu Peleşianu şi Teodor Voştinariu.⁸ Amintim că, în acest moment, testatorul avea venerabila vârstă de 85 de ani.⁹ Donatorul îşi rezervă uzufructul viager, cu drept de proprietate în întregime, asupra imobilelor intravilane şi extravilane din Lugoj, înscrise în foile C.F. nr. 789, 1.415, 1416 şi 1689, care trec în administrarea canonică a Capitlului diecezei, în scopul ca 213 părţi din venitele anuale să fie folosite în editarea cărţilor sale şi a altor opuri cu conţinut religios-moral, iar 113 din aceleaşi beneficii să fie destinate Fondului văduvelor şi orfanilor de preoţi, se subînţelege de confesiune greco-catolică, cu următoarele „*stipulaţiuni*”:¹⁰

- uzufructul unei case timp de 4 ani socotiţi de la decesul său, să fie „*deversat*” nepoatei Elisabeta Filimon, iar în cazul decesului acesteia înainte de expirarea amintitului număr de ani, cuvenita „*datorie*” să se dea copiilor ei Gheorghe şi Letiţia Morariu;
- toate imobilele vor trece în proprietatea Episcopiei Unite de Lugoj, fiind intabulate ca atare;

Actul în cauză s-a încheiat în 13 noiembrie 1936, primind viza Ministerului de Finanţe în data de 17 a.l., semnată de funcţionarul Bogdănescu.¹¹ Murind generosul donator la 29 ianuarie 1937, au fost lichidate clauzele oneroase ale **contractului** privind răscumpărarea dreptului de uzufruct al Elisabetei cu suma de 40.000 lei.¹² Conducerea eparhială a recurs la această *soluţie* echitabilă, deoarece uzufructuării nu s-au arătat dispuşi să facă nici o reparaţie la casa care era veche şi, ca urmare, expusă deteriorării.¹³ Intrând astfel în posesia deplină a imobilului, instituţia bisericească a efectuat o reparaţie capitală: toată zidăria de deasupra soclului până la înălţimea de 50 cm s-a subzidit, stopându-se în felul acesta igrasia; la edificiul principal s-a amenajat o baie cu W.C., iar la fosta bucătărie s-au înlocuit ferestrele de la stradă, punându-se rulouri Esslinger; camerele din pod şi bucătăria de jos au fost recompartimentate, iar „*clozetul*” a fost reparat, igma veche a acoperişului a fost înlocuită cu alta nouă; clădirea secundară a suferit şi ea modificări estetice şi funcţionale,

⁸ *Idem*, p. 3

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, f. 4

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

anume mutarea unui zid, refacerea acoperișului și schimbarea ferestrelor dinspre grădină; pentru aprovizionarea cu apă s-a săpat o fântână arteziană și s-a instalat un apeduct cu motor, având rezervor în pod; evacuarea apei reziduale s-a făcut printr-un canal, iar apa de ploaie s-a colectat într-un recipient; instalația electrică s-a modernizat prin folosirea de tuburi Bergmann; au fost cumpărate mai multe cuptoare de teracotă.¹⁴ Cheltuielile s-au ridicat la suma de 233.961 lei, însă ele s-au compensat prin creșterea valorii averii imobile. Via din „*hotarul*” orașului, nefiind deloc productivă s-a vândut contra sumei de 35,000 lei în anul 1937. Guvernul României, în urma legii conversiunii, a acordat Episcopiei, în data de 20 septembrie 1939, suma de 416.500 lei în titluri de 4 1/2 %.¹⁵

Ordinariatul episcopesc a trasat *sarcina* Capitlului Catedral să întocmească **literale fundamentale**, din care să reiasă cu claritate care sunt *obiectivele* acestui așezământ filantropic. Averea se compune din venitul imobilului din str. Dr. Gh. Popovici, nr. 10, înscris în C.F. nr. 789 A 11 1337-1338 și venitul rezultat din partea mobilă, care la finele anului 1939 era de 1.169.799 lei.¹⁶

Administrarea averii fundamentale o face Cassa Centrală Diecezană, în conformitate cu normele prevăzute pentru celelalte fundații episcopale. Anual, în ziua de 30 ianuarie, se va celebra o Liturghie solemnă în catedrală, urmata de parastas întru pomenirea lui Ioan Boroș.¹⁷

Dispozițiile finale relevă că Fundația funcționează de la 1 ianuarie 1940.¹⁸ Acest însemnat document de arhivă poartă iscăliturile lui Dr. Nicolae Brânzeu, prepozit și a lui Septimiu S. Ionașiu, notar capitular, având nr. 183/1941, fiind supravizat de episcopul Ioan.

Ioan Boroș a rămas în istoria Bisericii Unite din Banat ca o personalitate de marca prin tot ceea ce a întreprins în plan administrativ-bisericesc-cultural-obștesc și, nu în ultimul rând, caritativ, înscriindu-se în galeria mecenatilor.

¹⁴ *Ibidem*, f. 5.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, f. 6.

¹⁷ *Ibidem*, f. 7.

¹⁸ *Ibidem*, f. 8.

Abstract

As an important clergyman, who had fulfilled a lot of missions in the Greek Catholic Diocese of Lugoj, Ioan Boroș was also known for his cultural, missionary and phylantropic actions. The facts are discussed in the present issue.

Viorel MARINEASA, *TRADIȚIE SUPRALICITATĂ, MODERNITATE DIORTOSITĂ. PUBLICISTICA LUI NICHIFOR CRAINIC ȘI A LUI NAE IONESCU, LA O NOUĂ CITIRE*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2004, 289 p.

Viorel Dorel CHERCIU

Neîndoielnic, o asemenea apariție editorială va beneficia de *strecurătoarea* deasă a criticii de întâmpinare, deoarece cei doi mari interbelici – Nichifor Crainic și Nae Ionescu – pare-se, fuseseră puși la locul cuvenit, după o taxonomie pioasă, când iată vine un nedeșezat *demolator de mituri* și îi re-pune în discuție, privindu-i prin *oceanul* postmodernității incitatoare la demersuri non-polifonice.

Cu o răbdare ce te scoate din sărite, Viorel Marineasa – scriitor, jurnalist și universitar – începe *tocatul mărunt* al publicisticii „îndrumătorului religios” Crainic și a filosofului Nae Ionescu, încercând să *stoarcă* în teascul hermeneutic seva noetică a acestora. Preocupat indeniabil de „*luarea la bani mărunți*” a amintitei *perechi* de nume de rezonanță în cultura românească, autorul își împarte lucrarea doar în două secțiuni: I. *Între o tradiție supralicită și o modernitate diortosită* și II. *Filosofia statului*. Citarea prealabilă a celor două titluri ne-ar face să răsflăm ușurați că ne aflăm în fața unei lecturi lejere, însă între aceste *limanuri*, se interpune un șirag de 126 – sper să nu fi greșit numărarea – subpuncte, care, ca o adevărată frescă, ne conturează, treptat-treptat, icoana nepoleită, dar veridică a ilustrațiilor bărbați. Este greu, însă nu imposibil, să faci slalom printre aceste borne epistemologice, mai ales că, după străbaterea lor, poți să primești un *certificat de inițiat* în tainele Tradiției – nu pierdem din vedere nici conotația supratemporală a conceptului.

Contextul socio-cultural al globalizării și al „modernizării reflexive” (Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash ed. *Reflexive Modernisierung: eine Kontroverse*, Frankfurt a. m. 1996) reclamă o reevaluare critică a „câmpului terminologic” cu instrumentele metodologice recente ale științelor umane.

Viorel Marineasa execută o încercare limitată, fără ifose exhaustiviste, să-i decontextualizeze pe Nichifor Crainic și pe Nae Ionescu, ambii captivi în păstoasa *inter-tradiționalitate* românească, ca mai apoi să-i axiologizeze, în-afara împovărătoarei *umbrele* a

Tradiției (Horbert Hintersteiner, *Către o depășire a tradițiilor*, trad. de George Bratușca, Cluj-Napoca: Dacia, 2003). Practic, le-a dezlipit la amândoi eticheta de *tradiționaliști* și îi *aprofundează* fără nici un fel de prejudecată.

Întru consacrarea gândirismului și, îndeosebi, în conturarea doctrinei statului etnocratic, Crainic glosase în chip nesățios pe teme antisemitice și antieuropeniste (15). Încununându-se ca *patriarh* nehirotonisit, el devine „*îndreptător al ortodoxiei altora*” (18), admonestându-l dur pe Nae Ionescu – cu care se aflase de aceeași parte a baricadei – pentru *deficiențele* doctrinare din cursul inaugural *Funcțiunea epistemologică a iubirii*. Nu se dă în lături nici de la elogierea „*marilor state totalitare*”, care au rolul de reglare sociologică a orașelor și a satelor, reîntorcând populația la „*vigoarea primară*” (19).

Paginile cărții lui Viorel Marineasa sunt *presărate* cu nume de mari filosofi – Ernst Mach, Roberto Ardigò, Spencer, Littré, Du Bois-Reymond, Wilhelm Förster, Max Scheler, Hermann Bahr, Emile Boutroux, Eduard Zeller, Nietzsche, Fouillée, Gianni Vattimo, Keyserling, Berdiaev, Gundolf, Descartes, Walter Bathenau, René Guénon, Francis Bacon, Massis ș.a., fapt pentru care este nevoit să sarjeze într-o manieră interdisciplinară, demonstrând, cu asupra de măsură, că domină teritorii extinse de cultură.

Fiecare *subiect* – Nichifor Crainic și Nae Ionescu – este tratat nediscriminatoriu, în modul cel mai obiectiv posibil. Ca un adevărat diagnostician, folosind o alchimică „*substanță de contrast*”, fiecărui protagonist îi sunt evidențiate particularitățile, iar mai apoi, printr-o încercare de sinteză, ne sunt reliefate „*părțile comune*”, similitudinile.

Partea a doua, *Filosofia statului*, începe cu un subcapitol ce-l denumeste pe Dostoievski „*Un Dante al Răsăritului*”, pentru că s-a opus ca Biserica Ortodoxă Rusă să devină ca Vaticanul, Biserica și Stat. Paradoxal, orientarea autohtonizantă a lui Crainic era permeabilă la *sugestii* neorientale – Léon Daudet, Charles Benoist, Jacques Maritain, Henry Massis ș.a., căci altminteri, aritmetica statului etnocratic era neconvingătoare. Acrimonios, Crainic remarcă faptul că, deși „*se reazimă totuși pe principiul armoniei sociale, în corpul doctrinei liberale, Biserica nu ocupă măcar locul unei molecule*” (161). Ceea ce în Trecut fusese splendoare, acum totul era paragină și uitare, Biserica ajunsă pradă a „*politicianismului pângăritor*” (162). Ca să răscumpere demnitatea Biserici Ortodoxe Române, el devine *navetist politic* – Partidul Naționalist-Democrat al lui Iorga, Partidul Poporului al lui Averescu, Partidul Național-Țărănesc, Partidul Național Creștin, Totul pentru Țară –, folosindu-

se, în realizarea idealului, de tineretul abandonat de „*România democratică*”, singurul eșalon prin care se putea regenera națiunea (164-165). Reușește să facă un *târg politic* între Liga Apărării Național Creștine a lui A.C. Cuza cu Partidul Agrar al lui Octavian Goga, rezultând Partidul Național Creștin – Iași, iunie 1935 – *triumvirat* care nu a fost însă longeviv (168), din cauze principiale.

Democrația – căreia îi opunea demofilia – în vizionarismul pontifului etnocrației, „*e un simplu moft numeric*”, se trage din *crimele* și ateismul Revoluției Franceze, e de inspirație masonică ș.a.m.d. (176), ori, o asemenea gândire nu poate fi *aplaudată*, după canoanele contemporaneității. Programul său centralizat-totalitar „*a inspirat copios ideologia, organizarea și instituțiile regimurilor dictatoriale ce au urmat*” (18). Pentru a convinge lectorul de *monstruoșitatea* ideologică a lui Crainic, autorul include un *Compendium la dispoziția posterității*, în care se folosește de câteva *extrase* din Sorin Alexandrescu, Ion Solacolu, Keith Hitchins, Vladimir Tismăneanu, Victor Neumann, Urs Altermatt, Adam Michnik, toate dezghiocând tarele etnocratismului (182-184).

Nae Ionescu, filosof socratic, atunci când discută în publicistica sa despre organizarea statală existentă, se ferește să dea soluții tranșante (185). Adversar consecvent al liberalismului și al democrației parlamentare, el tatonează sistematic posibilitățile de o impune un „*alt model politic, diametral opus*” (187). Fără a-i păsa de *compromitere*, Nae Ionescu era pentru monarhia absolută de drept divin și pentru întoarcerea prințului Carol (189), *pedalând* între Stânga și Dreapta, care îi produceau o „*seducție egală*” (197).

Critica modernității pleacă, la el, de la statutul ingrât al Bisericii Românești, aceasta fiind „*de la 1860 încoace la remorca statului laicizat*” (201). Ea și-ar reintra în *drepturi*, numai dacă ar recurge la „*soluții eroice și radicale*”. Publicistul nu rămâne consecvent, având reveniri și recaligrafieri, luând poziție în funcție de împrejurările momentului (203). Astfel, făcând spectaculoase meandre în zona politicului, Nae Ionescu trece, cu nonșalanță, de la conceptul de stat țărănesc, colorat mussolinian, la ideea de dictatură regală, pentru ca apoi, dezamăgit de prestația celor ce trebuiau să traducă în fapt proiectele sale de structurare statală, să devină, din suporter fervent, un temut adversar al acestora (204).

Concluziile sunt cât se poate de lămuritoare – fără nici un *dura-vura* – „*După lecturi, în sfârșit, consistente din Nichifor Crainic și din Nae Ionescu, în condiții de libertate, ba chiar mai mult decât atâta, consumând supradoze cu consecințe imprevizibile, trebuie să recunoaștem că interesul nostru pentru cei doi autori a rămas strict*

profesional. De fascinație, nici vorbă. Dacă nu ne-ar fi teamă că vom cădea în patetism, am pomeni despre oroare”.(252).

Franchetea cu care Viorel Marineasa își argumentează demersul critic și curajul de a da cu tifa în cele două catedre ale naționalismului românesc, nu-l urcă deloc pe rampa înfumurării generatoare de encomioane, ci dimpotrivă, îl coboară în subsolul smereniei imune la gratulare, mulțumit nevoie-mare, că nu a interpretat doar o manea eseistică, ci a compus cu tact o demnă de luat în seamă *Simfonie*.

**Carmen ALBERT, DOCUMENTELE INSTITUTULUI SOCIAL
BANAT-CRIȘANA, Timișoara, Editura Mirton, 2003, 406 p.**

Viorel Dorel CHERCIU

Cercetător la Muzeul Banatului Montan din Reșița, dar și cadru didactic asociat la Universitatea „Eftimie Murgu” din aceeași urbe, Carmen Albert se impune încă din perioada predctorală ca un activist de mare forță în câmpul atât de complex al istoriei și sociologiei, circumscrise, mai ales, Banatului.

Acest întâi volum – ca și cele ce vor urma – sunt o „soluție de continuitate” la teza de doctorat *Cercetarea monografică în Banat (1859-1948)*, Reșița: Modus P.H., 2002, întrucât Institutul Social Banat-Crișana, înființat la 21 mai 1932 de către primarul de atunci al Timișoarei, C. Groșorean, ca un centru de documentare asupra românilor din Banat, dar și acelor din afara granițelor României Mari, cum erau cei din Iugoslavia, avea în sfera sa de activitate, cu precădere, cercetarea de tip monografic, după modelul școlii lui Dimitrie Gusti. Trebuie spus, că această instituție din Vest a suplinit categoric și absența unei Universități, așa cum exista în alte orașe ale țării. La ședința de constituire s-au supus aprobării și statutele, din care rezultă cu claritate scopul propus:

- să cerceteze problemele științelor sociale privitoare la stare socială a regiunii de-a lungul frontierei de Vest;
- să procure membrilor săi și oricărei alte persoane care s-ar interesa de asemenea chestiuni studiile și lucrările științifice întreprinse de secțiile sale, precum și să le înlesnească cercetarea materialului informativ, statistic și documentar, aflat în bibliotecă și arhivă sa;
- să contribuie la răspândirea cunoștințelor sociale, folcloristice, artistice, tehnice și studii literare fără nici un scop lucrativ.

Sporind continuu numărul membrilor, în anul 1934, Institutul avea deja șase secții:

- politică socială și sociologică 51
- medico-socială 29
- culturală și artistică 56

- urbanistică și administrativă 21
- minoritară 33
- economie, finanțe, tehnică, agrară 26

Desigur că, pe parcurs, s-au deschis secții noi, de mare interes public – industria casnică, etnografică și istorică.

Sub oblăduirea Institutului Social Banat-Crișana, începând cu anul 1934, demarează seria cercetărilor monografice – Belinț, Sârbova, Pojejena, Ohaba-Bistra, plasa Bozovici și Naidăș.

Volumul, în speță, reunește documentele privind campaniile monografice din Valea Almăjului – 1939 și de la Naidăș – 1942. Fiecare secțiune este precedată de câte o listă a documentelor, care, chiar la o lectură fugitivă, îți poate furniza o seamă de indicii asupra conținutului acestora.

Așa cum precizează Nicolae Dolângă în cartea sa *Țara Almăjului. Studiu monografic*, Timișoara: Mirton, 2000, „Depresiunea intramontană a Nerei, numită în zorii Evului Mediu Țara Almăjului, este situată în sudul Banatului românesc, străjuită de munții: Semenici, Aninei și Almăjului – aceștia din urmă formând pe partea opusă Cazanele Dunării” (5). Ținutul Almăjului se particularizează prin câteva unicate: Cheile Nerei și Minișului; morile de apă de pe Cheile Rudăricii, ce se constituie în cea mai mare rezervație mulinologică din sud-estul Europei; perimetrul arheologic de la Grădiște, în hotarul Dalboșeșului; floră de tip mediteranean – păduri de liliac și trandafir sălbatic, alun turcesc, smochin, cărpinița, fag oriental; cele șase sate cehe – Eibental, Bigăr, Sfânta Elena, Gârnic, Ravenska și Șumita (idem).

Cele 129 de documente publicate de Carmen Albert, care relevă campania monografică efectuată în satele și comunele din plasa Bozovici – Valea Almăjului – vin să completeze cu prisosință cunoașterea despre această geografie fizică, economică, culturală, socială și spirituală. Unele documente redau date ce produc vrând-nevrând *seisme* în orice conștiință *pavată* cu normele moralei creștine. Sentimentul religios este destul de anemic, deoarece „Bisericile sunt foarte puțin cercetate de credincioși, deși în toate duminicile piețele comunelor sunt pline de săteni, cari stau la sfat. Tineretul nu cercetează aproape deloc bisericile, afară de acei cari sunt obligați ca străjari sau premilitari” (39). Faptul acesta, constatat prin mijloace științifice, ne face mai îngăduitori cu fenomenul de descreștinare accentuată, cu care se confruntă postmodernitatea, întrucât vedem că germenii disolutivi în ceea ce privește starea de religiozitate a românilor bănățeni există și în lumea tradițională.

Un interes cu totul aparte îl suscită cele 14 *răspunsuri* ale comunelor la chestionarele ordonate de Prefectura Județului Caraș (57-98). Din punct de vedere cultural, doar două comune sunt mai *răsărite*: Bozovici, unde „se găsește o Casă Națională, proprietatea bisericii ortodoxe, compusă dintr-o sală mare pentru spectacole, una sală de bibliotecă și una cameră pentru repetiții a corului vocal bisericesc. La Casa Națională este instalat un dinam pentru lumina electrică furnizând curent bisericii și Casei Naționale” (93) și Lăpușnicul Mare, care, la fel, are la Casa Culturală „o bibliotecă destul de mare, un dispensar medical, unde în fiecare luni medicul de circumscripție dă consultări, baie populară. Casa Culturală are instalat un dinam furnizând curent în școală, biserică și pe stradă”. (97) Consemnăm că în volum mai sunt incluse și un număr de 17 chestionare administrative, care ilustrează serviciile administrației locale, precum și două – nr. 1 și nr. 2 – asupra judecătoriilor comunale.

Partea a doua – *Campania monografică de la Naidăș, 1942* – înregistrează doar 25 de documente, dintre care, în jur de 4, atrag atenția – nu că celelalte ar fi neimportante -10, 11, 22, 23.

Comuna Naidăș, situată pe valea Nerei, la marginea de vest a munților cărășeni, între Biserica Albă și Sasca Montană, a prezentat un interes deosebit pentru echipa monografică, „fiindcă în acest sat sunt ascunse străvechi tradiții românești și un folclor de o valoare incomparabilă” (313). Aici „s-a înjghebat cea dintâi orchestră țărănească cu arcuri”, faimoasa „bandă a lui Romul Pitic” (314) și s-a întreținut „sentimentul național neclintit” (323). *Raportul etico-juridic*, întocmit de C. Groșorean (375-391), ne dezvăluie foarte multe date istorice, demografice, sociale, culturale și spirituale ale comunei Naidăș și nu mai puțin ale împrejurimilor, subliniind deznaționalizarea și denatalitatea. Traian Birăiescu (1890-1946), colaborator de seamă al Institutului Social Banat-Crișana, descrie cifric – în tabele și tablouri – realitatea din Naidăș, în multidimensionalitatea sa. El preconiza o anchetă separată aici, „menită să stabilească la fața locului cauzele cari fac ca sectele să prindă rădăcini în satele noastre bănățene și să se poată menține” (374). Concluzia sa finală este una moderat optimistă, căci „în ciuda deficienței demografice a Banatului, satul își păstrează vigoarea sa” (392).

Campaniile monografice bănățene, inițiate de Institutul Social Banat-Crișana – copie fidelă a cercetării sociologice gustiene – s-au îndreptat, îndeosebi, asupra satului, din simpla rațiune că acesta „ca formă de comunitate umană reprezintă realitatea ontologică

fundamentală a societății românești". (Constantin Țăran, *Modernizare și reconstrucție în satul românesc*, Timișoara: Augusta, 2000, p. 155).

Carmen Albert, desigur că avea nenumărate oportunități intelectuale cu care să-și umple timpul de cercetare, dar s-a oprit cu acribie asupra acestor documente *secrete* de Institutul Social Banat-Crișana, fără să-și înfoaie ego-ul în cărți ultraacademice, conștientă fiind de necesitatea stringentă de recuperare integrală a Trecutului, pentru asamblarea coerentă a Viitorului.

**Constantin MĂLINAȘ, CONTRIBUȚII LA ISTORIA
ILUMINISMULUI ROMÂNESC DIN TRANSILVANIA. IOAN
CORNELI (1762-1848), Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai”
Bihor, Oradea, 2003, 316 p.**

Tamara PETROV

Director al Bibliotecii Județene „Gheorghe Șincai” Bihor din Oradea, Constantin Mălinaș își tipărește teza de doctorat cu titlul de mai sus, susținută în data de 9 martie 2001, la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, în condiții grafice excepționale, restituind culturii românești moderne dimensiunea exactă a iluminismului din Transilvania, prin focalizanta personalitate a filologului Ioan Corneli. Numele acestuia se regăsește în bibliografia *Lexiconului* de la Buda, 1825, „unde i se atribuie în prefață o contribuție de autor, care nu a fost întotdeauna luată în seamă, sau chiar a fost uneori contestată” (5).

Oradea – oraș de acțiune luminată a episcopilor cărturari Moise Dragoș, Ignatie Darabant și Samuil Vulcan – se cădea să-și onoreze prestigiul cultural printr-un „studiu compensatoriu, necesar și motivat,” despre oamenii de excepție, la loc de frunte aflându-se umanistul, dascălul și teologul Ioan Corneli.

Lucrarea are o structură propice complementarității, căci de la pagina 79, când autorul începe a diseca „*Opera filologică a lui Ioan Corneli*”, întreprinde o *catabază*, mai pe românește, o coborâre în textualitatea corneliană, la care se adaugă, de la pagina 140, un număr de 10 „*anexe filologice*” – *piese* găsite în arhivele și bibliotecile din Oradea, Cluj-Napoca și Budapesta. Faptul că acestea sunt puse la *dispoziția* oricui, nu este un lucru de neglijat, deoarece nu mulți sunt dispuși să-și facă *zăbavă* și să scotocească depozitele acestor instituții de cultură, știind mai ales, că postmodernitatea își rezervă dreptul tâmp de a „*dezintegra și ironiza*” orice bună încropire (Steven Connor, *Cultura postmodernă. O introducere în teoriile contemporane*, trad. de Mihaela Oniga, București: Meridiane, 1999, pp. 152-161).

Născut la 4 iulie 1762, în satul Coc – în grafia veche, Coch – devenit Țigăreni-Pădureni, în apropiere de Turda, Ioan Corneli, fiu de preot, își continuă studiile, pe când împlinise vârsta de 19 ani, la seminarul Sf. Barbara din Viena, trimis de către Episcopia Greco-

Catolică de la Oradea, ca bursier al episcopului Moise Dragoș (8). Se subînțelege, că stagiul din capitala Austriei fusese precedat de un alt ciclu de școlarizare – școala primară și cea normală, gimnaziul de cinci ani la Blaj – beneficiind de reforma felbigeriană, ce avea un scop omogenizator, „ca să răspundă la acea unificare culturală, spre care tindea conducerea politică a imperiului multinațional” (9). Limba de predare era latina, iar limba română era folosită doar ca limbă explicativă sau de comentarii. Constantin Mălinaș redă cu lux de amănunte ce însemnau școlile *Micii Rome* – Blajul –, scop în care ne desfășoară chiar programa școlară (10-12).

La Viena, în paralel cu învățătura de la Seminarul Sfânta Barbara, alumnii erau obligați să frecventeze, timp de cinci ani, și cursurile Universității, care era la mică distanță și pentru care aveau seara oră de ascultare, de discuții și îndrumări bibliografice, acestea sub conducerea „*prefectului de studii*”, care, în acei ani, era Samuil Micu (13). Grupul de studenți români – mai erau sârbi, croați, slovaci, sloveni și ucraineni – avea ca instrumente de lucru, cel puțin, două lucrări pregătite programatic de către Samuil Micu (15):

- *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam Graecae Orientalis Ecclesiae*, 160 p.
- *Dissertatio de jejuniis Graecae Orientalis Ecclesiae*, 128 p.

Pe lângă acestea, alte asemenea lucrări de teologie, logică sau filozofie, semnate tot de eruditul Micu, au fost tipărite mai târziu sau au rămas în manuscris, servind în orice formă studenților români.

Desăvârșindu-și studiile, Ioan Corneli este hirotonisit ca preot în catedrala din Blaj, la 1 august 1788, după care ajunge capelan la Oradea, iar mai târziu, vicarhidiacon în protopopiatul Crișului și, respectiv, preot în Deda, ca în 1792, să fie numit director al tuturor școlilor românești unite din dieceza Oradea (21). Un aspect foarte clar evidențiat de către C. Mălinaș este abnegația lui Corneli în ridicarea, prin școală, a românilor de ambele confesiuni – uniți și ortodocși (25). Insistența sa în înființarea și construcția de școli românești la sate a deranjat stăpânii de pământ, fiind îndepărtat din această demnitate (29).

Adânc lezat în dignitatea sa de această demitere, este totuși recompensat cu numirea ca cenzor al cărții românești la Tipografia din Buda a Universității Regale din Pesta și, totodată, i se cere a concepe un raport ortografic, în care să ofere puncte de vedere și soluții temeinice pentru alfabetul de utilizat pe viitor de către tiparnița de la Buda în tipăriturile românești (30-31). Nominalizarea persoanei, după moarte lui Samuil Micu, întâmplată în 13 mai 1806, care să-i succedă în loc, fusese cu cântec, deoarece erau mai mulți

pretendenți – Gheorghe Șincai; Petru Maior, recomandat elogios de către Ioan Molnar Piuaru; Ioan Onișor; Michael David, paroh în Ghenetea; Alexius Aaron de Bistra, preot la Verteș; Constantinus Farkas și Ioan Corneli (32). Realitățile fiind atât de dramatice, oamenii, deși atât de valoroși, fiecare în parte, devin niște simple jucării ale sortii, fapt ce nu-l descumpănește pe Constantin Mălinaș, care nu se lasă nici un pic furat de stări subiective, ci își croiește *pârtie* printre evenimente și își urmează logica ordonatoare. Dacă imparțialitatea trebuie să fie atributul obligatoriu al oricărui cercetător științific, cititorul, mai ales dacă este *slab de înger*, poate să aibă momente de duioșie, în speță, numirea lui Corneli ca cenzor, îl lasă pe istoricul Șincai „*pe drumuri la bătrânețe*” (33), ceea ce este posibil să producă efecte *lacrimogene* pe alocuri.

Disputa iscată în legătură cu vacantarea postului de cenzor de la Tipografia din Buda este dublată de așa-numita „*chestiune ortografică*”, pornită din mai multe direcții: care sunt literele, alfabetul și ortografia adecvată, ce urmează a fi utilizate în școlile românești; Petru Maior, deși adept fervent al literelor latine, între 1810-1813, își tipărește cărțile cu chirilice; dezavuarea și demontarea literelor chirilice deja începuse, prin Samuil Micu, la Viena, în 1779; cărțile tipărite la Buda erau concepute să servească tuturor românilor din imperiu (36).

Ca să *descâlcească* acest *haos* ortografic, Ioan Corneli tratează tema alfabetului chirilic cu detentă științifică, socotind că a fost adoptat după Conciliul de la Florența; face tabloul exhaustiv al literelor, le precizează figura, valoarea și pronunțarea, dar, cu toate acestea, durata lor de timp a *expirat* (37).

Autorul Constantin Mălinaș trasează, cu mare exactitate, coordonatele de implicare ale lui Ioan Corneli în redactarea și tipărirea cunoscutului *Lexicon* de la Buda, apărut în 1825. Implicat *până peste cap* în problema acestui dicționar, Ioan Corneli este din nou chemat să dețină *pierdutul* post de director școlar al districtului Orăzii – pe care, în condiții de interimat, îl va onora aproape trei decenii – , deși, pe lângă această funcție, mai ocupa câteva: *primicerius seu cantor* la Catedrala episcopală din Oradea; asesor judiciar la Tabla Comitatului Bihor; arhidiacon pentru Districtul Greco-Catolic Banaticus al Episcopiei Unite de Oradea; cantor, post preluat în 1872 de către canonicul Nicolae Vitez; *sacerdos jubilaris* (43).

Marginalizat oarecum de urmașul lui Samuil Micu, episcopul Vasile Erdely – numit la 2 august 1842 –, Ioan Corneli primește cu umilință exemplară, la venerabila vârstă de 85 de ani, demnitatea de

prepozit și vicar capitular, la care s-au adiționat și însărcinări administrativ-pastorale (49).

Stingându-se din viață în ziua de 3 septembrie 1848, bunurile sale rămân, prin testament, în proprietatea Episcopiei (50). Executorul testamentar, împreună cu o comisie, începe mai întâi cu inventarierea valoroasei biblioteci a lui Ioan Corneli, redactându-se, ulterior, un catalog – document ce constituie „mărturia bibliografică cea mai pertinentă asupra surselor din care s-a dezvoltat personalitatea intelectuală a unuia dintre cei mai învățați oameni ai românilor din epoca Școlii Ardelene” (51). Caietul în care sunt înscrise pe „zece file” cărțile, menționează, în total, 465 de poziții, dar cu greșeli de numerotare; respectiv, un număr de 537 de cărți. Semnalăm un amănunt important din punct de vedere biblioteconomic, anume, rubricatura fiind următoarea: N[ume]rus cur[entus], Desinatio operum, N[ume]rus voluminum, Observationes. Autorul face observația că „nu se trece niciodată locul de tipar; o singură dată apare anul tipăririi (poziția 210: Molitevnic batran 1689). Uneori se dă traducătorul în locul autorului, editorul sau antologatorul” (51-52). Utile sunt informațiile sumare despre „legătură” și „formatul cărții”, deși, zice autorul, „rubricatura nu exprimă după Designatio operum, până pe la poziția 250, după care nu mai apar, iar catalogul este scris tot mai neglijent” (52). Întocmitoriile acestui prețios document folosesc o paletă de termeni pentru legătură – uneori prescurtați sau numai sub formă de inițiale: *in pelle, gallica, franczband, leder band, leder, halb franczband* – legătură numai pe jumătate din piele; *papirband, papir, charta, papiroskotes, broschura, brochur* – legătură prin broșare; *felbont* – carte nelegată sau dezmembrată și, de câteva ori, apare termenul *pergament*. Când s-au referit la *format*, au folosit litere sau cifre: 16, *in octo major*, 8°, 8° *minor*, *in 4°*, *in folio*. Catalogul acesta își are o mare valoare utilitară, anume, pe baza lui, au fost facil identificate cărți aparținătoare lui Ioan Corneli, care s-au păstrat în mai multe fonduri și colecții: Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” din Oradea, Biblioteca Episcopiei Ortodoxe Române din Oradea, Biblioteca Institutului Superior Greco-Catolic din Oradea, Arhivele Statului – Filiala Oradea, B.C.U. „Lucian Blaga” din Cluj-Napoca, Biblioteca Academiei Române din București. Autorul constată cu adânc regret că, în special, manuscrisele și cartea românească veche s-au distrus, pierderea fiind irecuperabilă.

Paradigmatică ni se pare această afirmație: „... biblioteca lui Ioan Corneli a avut structură enciclopedică de tipul iluminismului transilvănean, cu deschiderile de orizont și limitele instituționale ale

acestui, o structură cât se poate de adecvată îndeplinirii programului de acțiune al școlii Ardelene, cu alte cuvinte, o structură de bibliotecă militantă românească”.

Făcând *arheologie* în această bibliotecă, Constantin Mălinaș a avut marea surpriză să *dezgroape* că cea mai veche carte, înscrisă în amintitul catalog, este tipărită în anul 1653, la Haga, sub titlul: *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium*, de Henricus Cornelius Agrippa. Cu certitudine, această carte nu era doar *rătăcită* în biblioteca sa, ci prezența ei *reică* denotă „dovadă de orizont, de curiozitate și îndrăzneală intelectuală” la Ioan Corneli.

Îmbucurător este pentru cei cu febrile preocupări *bibliotecărești* – expresie deosebit de simpatică a lui Constantin Mălinaș – să spere că promisiunea de la pagina 52 va deveni act: „Desigur, nu este posibilă prezentarea acum a peste cinci sute de cărți, de aceea le vom grupa tematic, urmând ca să dăm, cu un prilej viitor, reconstituirea cât mai exactă și completă”.

Cărțile vechi românești – 67 la număr – sunt din secolele XVIII-XIX, fiind tipărite în Ardeal, Ungaria sau *peste munți*, expresie a unității culturale realizate de o Bibliotecă (53).

Constantin Mălinaș, gândindu-se, desigur, la *volumul* informativ al cărții, propune identificarea cărților vechi românești și *cartea străină* – care formează, cantitativ, cea mai mare parte a bibliotecii lui Ioan Corneli (52-59).

Notele sunt *amețitoare*, întrucât ne pun la îndemână o bibliografie consacrată și recentă, unele -14, 30, 36, 65, 71, 74, 82 – impresionând prin dimensiunea augmentativă.

Opera filologică (79-112) și *Anexe-le* (140-298) au o valoare intrinsecă, fapt ce îl determină pe Constantin Mălinaș să se abțină de la prea multe *comentarii*, lăsând acest *deliciu* specialiștilor. *Garnisită* cu atâta *spuză* de date despre iluministul din Bihor, această lucrare se alătură cu cinste altor câtorva cu aceeași tematică, dar vizând alte provincii românești (Nicolae Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara: Facla, 1986; Mircea Popa, *Aspecte și interferențe iluministe*, Timișoara: Editura de Vest, 1997; Nicolae Isar, *Principatele române în epoca Luminilor 1770-1830. Cultura, spiritul critic, geneza ideii naționale*, Editura Universității din București, 1999, ș.a.)

