



Seria

Teologie

12

/

2006

Volume



ISSN : 1453-7652

Editura Universității de Vest Timișoara 2006

ANALELE  
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA



seria

Teologie

volumul

12 / 2006

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.conf.univ.dr. CONSTANTIN EUGEN JURCA  
Pr.conf.univ.dr. NICOLAE MORAR  
Pr.lect.univ.dr. CONSTANTIN JINGA  
Pr.prep.univ.drd. ALIN SCRIDON

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:  
Pr.lect.univ.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,       | Aspecte ale exegezei biblice din epoca modernă – perspectivă ictorică                                             | 5   |
| CONSTANTIN EUGEN JURCA, | O abordare etică și analitic-existențială a psihopatologiei sexuale                                               | 19  |
| REMUS MIHAI FERARU,     | Educația intelectualului creștin în concepția Fericitului Augustin                                                | 29  |
| VASILE ITINEANȚU,       | Taina Crucii                                                                                                      | 41  |
| GAVRIL TRIFA,           | Sfântul Atanasie cel Mare și dinamica răscumpărării                                                               | 53  |
| ALIN SCRIDON,           | Toxicomania                                                                                                       | 69  |
| VIOREL DOREL CHERCIU,   | Identitatea știrbită a unui loc din Banat: Mănăstirea Săraca                                                      | 83  |
| TAMARA PETROV,          | Documente de arhivă privitoare la biblioteca fostei episcopii ortodoxe a Caransebeșului                           | 91  |
| DRAGOȘ DEBUCEAN,        | Mănăstirile din Arhiepiscopia Timișoarei                                                                          | 97  |
| MARIA LĂDĂU,            | Sfințiri și inaugurări de biserici ortodoxe oglindite în paginile <i>Foii Diecezane</i> la începutul secolului XX | 109 |

RECENZII

|                       |                                                                                                                  |     |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VIOREL DOREL CHERCIU, | <i>Adrian Gabor Biserica și stat în timpul lui Teodosie cel Mare</i> , București: Editura Bizantină, s.a. 391 p. | 115 |
| VIOREL DOREL CHERCIU, | <i>Asterios Gerostergios Iustinian cel Mare. Sfânt și Împărat</i> , București: Editura Sophia, 2004, 334 p.      | 119 |

## ASPECTE ALE EXEGEZEI BIBLICE DIN EPOCA MODERNĂ – PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

de Constantin JINGA

Apărută încă în secolul al XVI-lea și consacrată în cursul secolului al XVII-lea, metoda critică modernă își va găsi aplicare curentă în domeniul științelor abia din secolul al XVIII-lea sau, mai precis, după cum remarcă H. Höpfl, o dată cu apariția lucrării lui J. A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum*, în anul 1795 – un studiu de o rigoare științifică remarcabilă și dovedind, totodată, folosul pe care îl poate aduce aplicarea corectă a acestei grile interpretative<sup>1</sup>.

Impunerea metodei este mult facilitată și de apariția, în filosofie, a fenomenalismului kantian. Afirmția lui Kant, din introducerea la *Critica rațiunii pure* (1781): “toată cunoașterea noastră începe o dată cu experiența”<sup>2</sup> – va avea o influență notabilă asupra exegezei biblice dezvoltată ulterior. Adepții curentului considerau, simplu spus, că absolutul este imposibil de a fi definit, prin urmare omul nu poate cunoaște decât fenomenele. În această direcție, Kant va examina raportul dintre aparență și realitate și va susține ideea că omul are capacitatea de a înțelege universul doar prin prisma a ceea ce experimentează el însuși. Concomitent cu filosofia kantiană, în Europa se răspândesc ideile materialiste, purtate pretutindeni de discursul specific revoluționarilor francezi. Mulți dintre aceștia credeau că orice problemă existențială se poate rezolva aici și acum: de vreme ce realitatea ultimă este materia, totul se poate explica observând evoluția fenomenelor fizice sau chimice. De exemplu, la jumătatea secolului al XIX-lea, Marx și Engels vor reuși să convingă, urmând acest raționament, că în orice epocă istorică, sistemul economic prin care sunt satisfăcute nevoile elementare ale unei societăți (hrana, adăpostul, perpetuarea, supraviețuirea) determină formele de organizare socială și politică ale acesteia, precum și contextul ei religios, etic, intelectual și istoric. Ruptura dintre Biblie și mediul ei firesc se lărgeste astfel și mai mult: tot ce există, de aci înainte, este textul pe care eu, cititor, îl am în față.

Un alt element care a contribuit la modificarea de atitudine față de Sfânta Scriptură a fost, desigur nu în ultimul rând,

<sup>1</sup> H. Höpfl, *Critique Biblique*, in F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, C, Paris, Librairie Letouzey et Ané, col. 176.

<sup>2</sup> Immanuel Kant's *Critique of pure reason*, translated by Norman Kemp Smith [http://www.arts.cuhk.edu.hk/cgi-bin/mfs/02/03intro.htm?37#mfs], 1997

perfecționarea tiparului. La peste 300 de ani de la apariția presei tipografice, grație unor îmbunătățiri tehnice, mașina lui Gutenberg putea deja scoate pe piață volume mult mai ușoare, mai comod de citit, mai ușor de manipulat și, un lucru totuși esențial, ieftine – în comparație cu tot ceea ce era cunoscut până atunci în materie. Scriptura devine mult mai accesibilă, poate fi procurată contra cost de la un magazin specializat în vânzarea cărților sau de la un anticar ... Din obiect liturgic ajunge, iată, obiect de tranzacții comerciale. Lectura ei nu mai este reglementată atât de dreptul canonic ecleziastic, cât de legile pieței – fie comercială, fie intelectuală. Devenind accesibilă oricui și-o putea cumpăra, Cartea este pregătită să fie obiect de studiu pentru orice cărturar.

În aceste condiții, epoca modernă va înregistra o adevărată explozie de comentarii și de analize, dintre care nu puține sunt demne de toată atenția. În cele ce urmează ne vom opri doar asupra câtorva momente pe care le-am considerat a fi semnificative pentru schițarea unei imagini sumare a exegezei biblice moderne.

Un eveniment semnificativ este fără doar și poate editarea de către Lessing, între anii 1777-1778, a *Fragmentelor Wolffenbüttelei*, operă de-a lui Salomon Reimarus, în care acesta din urmă, analizând evenimentele biblice dintr-o perspectivă strict istorică, factuală, susține ideea că Moise a fost un impostor, iar Hristos un agitator politic dispus să facă orice pentru a-și atinge scopurile. Tot acum apare și ipoteza, care a făcut școală în rândul celor preocupați de studiul problemei sinoptice, a existenței unei evanghelii primare conținând o colecție a cuvintelor memorabile rostite de Mântuitorul Hristos; de aici s-ar fi inspirat Sf. Ev. Marcu. Lessing a numit acest text ipotetic *Evanghelia Nazareilor* care a devenit, ca să zicem așa, "strămoșul" *Sursei Q*<sup>3</sup>. Tot de problema sinoptică s-a ocupat și J.G. Herder, în ale sale *Christliche Schriften* (1796-1797), unde caută să realizeze un portret al Mântuitorului așa cum reiese din textele sinopticilor și îl compară cu portretul sugerat în *Evanghelia după Ioan*. În același timp se mai poate remarca nota estetică după care își orientează Herder analiza unor texte biblice.

<sup>3</sup> Cf. 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, p. 37. Problema sinoptică va fi reluată și aprofundată în anii 20 ai secolului nostru de către B. H. Streeter, care în 1924 își face publică teoria conform căreia Evangheliștii Matei și Luca s-ar fi inspirat din Ev. Marcu, la care au adăugat material din ceea ce el numește *Sursa Q* (o colecție de cuvinte memorabile rostite chiar de către Iisus Hristos).

Tot la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Johan Salomo Semler își va expune teoria conform căreia Noul Testament dă seama, de fapt, despre existența a trei doctrine diferite: una propovăduită de Iisus Hristos, care vorbește despre Împărăția cerurilor; o alta propovăduită de apostoli, care vorbesc despre Iisus Hristos; și, în fine, una a evreilor, la care ar fi căutat să se gestioneze într-un fel sau altul criza pricinuită în cadrul iudaismului de către apariția primelor grupări creștine. Semler a purtat de-a lungul întregii sale activități o polemică neobosită cu fideliile mișcărilor pietiste promovând, în același timp, o perspectivă de investigare a Bibliei pur istorică și liberă de orice influență doctrinară.

Friedrich E. Schleiermacher a fost unul dintre cei mai influenți teologi din Europa începutului de secol al XIX-lea. El va marca decisiv hermeneutica, prin faptul că este primul care operează o distincție între principiile generale ale disciplinei și cele specifice unor demersuri mai specializate. De-abia de acum înainte putem vorbi despre hermeneutică biblică propriu-zisă. Astfel, hermeneutica va fi înțeleasă mai întâi ca disciplină generală, filosofică și, abia în al doilea rând, ca ramură a disciplinelor umanistice de felul studiilor teologice sau juridice. Astfel, exegeza biblică, ca disciplină subordonată hermeneuticii, nu mai poate contrazice principiile generale ale acesteia. Orice text trebuie înțeles, după Schleiermacher, conform acestor principii și în afara oricărei autorități extratextuale. Raționalismul lui Schleiermacher își află expresie în lucrarea *Leben Jesu* (publicată postum la 1864) sau, și mai pregnant, în cea a discipolului său, H.G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* (1828). Ei acceptă în general tot ce se relatează în *Evanghelia*, dar încearcă să explice rațional evenimentele consemnate acolo, inclusiv miracolele (Învierea este prezentată, de exemplu, ca un caz de moarte aparentă)<sup>4</sup>.

J.G. Eichhorn (1752-1827) și Julius Wellhausen (1844-1918) s-au ocupat cu studiul "surselor" unor cărți din Biblie. În timp ce Eichhorn a căutat să argumenteze, continuând demersurilor unor înaintași precum Richard Simon și Jean Astruc, ideea că unele cărți biblice ar fi mai degrabă compilații de documente – Wellhausen s-a aplecat îndeosebi asupra teoriei documentariste a Pentateuhului. El susținea că Pentateuhul a fost alcătuit de către autorul *Facerii* și *Deuteronomului* prin compilarea a cinci documente de proveniență diferită, progresiv mai avansate din punct de vedere moral și teologic unul față de altul. În același timp, J. J. Griesbach (1745-1812)

<sup>4</sup> Cf. F.F. Bruce, *Op. cit.*, pp. 39-40



efectuează analize comparatiste asupra Evangheliilor, el fiind primul cercetător care a redactat o "synopsă" pentru a evidenția asemănările și deosebirile dintre ele.

Încercând să soluționeze problema perspectivelor teologice diferite, atestate în Noul Testament de către Semler, Ferdinand Christian Baur publică în anul 1831 studiul *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*, în "Der Tübinger Zeitschrift für Theologie". Baur analizează aici corespondența paulină și ajunge la concluzia că în Corint ar fi existat o partidă creștină deosebită. De aici, el conchide că creștinismul primar a fost marcat de o falie însemnată între biserica din Ierusalim, avându-l ca întăistător pe Sf. Ap. Petru, și bisericile întemeiate de Sf. Ap. Pavel. Modul cum avansează Baur în demersul său va deveni model pentru critica liberală (negativă) ce va caracteriza, ulterior, renumita școală de la Tübingen. Atunci când vorbește despre liniile de forță ale manierei sale, Baur atrage atenția asupra faptului că strădania analistului trebuie să se îndrepte înspre natura internă a formelor textuale investigate, adică să încerce a afla nu doar circumstanțele istorice ale comunicării, ci și atitudinea autorului față de acestea și față de propria-i activitatea literară – atitudine cu siguranță determinantă pentru mesajul profund al textului<sup>5</sup>.

În secolul al XIX-lea, exegeza biblică de limbă germană cunoaște, general vorbind, o dezvoltare fără precedent. Procedeele științifice de analiză aplicate textului scripturistic duc, înainte de a soluționa problemele deja ridicate, la descoperirea unor noi direcții de cercetare cum ar fi cheștiunea sinoptică, raportul dintre faptul istoric dovedit arheologic și valorificarea alegorică a acestuia, raportul dintre cele două Testamente, existența în Biserica primară a mai multor grupări creștine care se diferențiau între ele prin atitudinea față de Lege, utilizarea anumitor genuri și figuri de stil, etc. Toate aceste demersuri sunt deosebit de interesant de urmărit și pot aduce cu siguranță mult folos celui care se interesează de ele. Problema este că, fiind dezvoltate într-un mediu profund marcat de pozitivism și de avânt al materialismului, științele biblice din epocă abordează problematica textului aproape cu totul în afara spațiului teologiei

<sup>5</sup> Cf. Ferdinand Christian Baur on Historical Criticism, [http://daniel.drew.edu/~ddoughty/BAURINST.HTML], Last modified by Darrell J. Doughty (ddoughty@drew.edu), June 13, 1996, Copyright © Institute for Higher Critical Studies, 1996. Pentru un exemplu de exegeză efectuată de către autorul în discuție, vezi Ferdinand Christian Baur, *The Epistle to the Philippians*, [http://daniel.drew.edu/~ddoughty/baurphil.html], Darrell J. Doughty, (ddoughty@drew.edu), Institute for Higher Critical Studies, Drew University, Madison

creștine în sens tradițional. Cum teologia tinde să devină o știință ca oricare alta, Scriptura va fi privată, treptat, de caracterul ei supranatural și considerată ca operă pur omenească, supusă imperfecțiunii și greșelii. Nu se vor mai face deosebiri, de aci înainte, între Biblie și alte texte religioase din Orientul Mijlociu, iar fenomene precum profetismul sau taumaturgia vor fi analizate dintr-o perspectivă psihologică, medicală sau pur literară. Tot acum apar și diferite interpretări abuzive ale unor pasaje scripturistice care, prezentate într-o terminologie sofisticată, par să susțină științific opiniile unor denominațiuni creștine desprinse din protestantism.

Reacția Bisericii Romane nu se va lăsa prea mult așteptată. La 1890 se înființează, chiar în inima Ierusalimului, renumita *École Pratique d'Études Bibliques*<sup>6</sup>, ce va fi condusă inițial de preotul dominican Marie-Joseph Lagrange (1855-1938). Scopul declarat al înființării acestei școli era acela de a verifica prin cercetări științifice concluziile metodelor istorico-critice și de a studia compatibilitatea dintre acest gen de analiză și interpretarea tradițională a Scripturii<sup>7</sup>. La doar trei ani după fondarea școlii, Papa Leon al XIII-lea va promulga, pe 18 noiembrie 1893, enciclica *Providentissimus Deus*. Documentul este receptat ca un adevărat program romano-catolic de hermeneutică biblică. Dorind să răspundă atacurilor raționaliste, Leon al XIII-lea nu va adopta nici pe departe, aici, o atitudine de respingere marțială a concluziilor exegezei liberale, care se sprijinea pe multiple resurse furnizate de critica de text, de arheologia biblică, de istoria religiilor, etc. Dimpotrivă, papa îi îndeamnă pe specialiștii romano-catolici să dobândească toată competența științifică necesară, astfel încât să poată susține o polemică chiar cu armele adversarilor<sup>8</sup>. Câțiva ani mai târziu, mai precis în 1902, același Leon al XIII-lea va înființa Comisia Biblică Pontificală. Acest organism este alcătuit din cărturari de înaltă clasă, cu menirea de a verifica din punctul de vedere al cercetătorului credincios rezultatele analizelor științifice asupra Scripturii și de a prezenta poziția Vaticanului cu privire la acestea,

<sup>6</sup> Actuala Școală Biblică și Arheologică Franceză din Ierusalim

<sup>7</sup> Pentru mai multe informații istorice și de actualitate despre această renumită instituție vezi *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem*, [http://www.op.org/op/ebaf/], (garuti@netvision.net.il). Achevé le 10 mai 1997.

<sup>8</sup> Cf. Pope Leo XIII, *Encyclical letter Providentissimus Deus. On the study of Holy Scripture*, [http://listserv.american.edu/catholic/church/papal/leo.xiii/providen.asc], (fileserv@ garg.campbell.ca.us). Vezi în acest sens interesantul comentariu al Papei Ioan Paul al II-lea, *Două aniversări: Providentissimus Deus și Divino afflante Spiritu*, traducere de Monica Broșteanu și Francisca Băltăceanu, în Rev. "Verbum", anul III-IV, 1992-1993, nr.5, pp. 19-20

ținând seama de învățătura de credință a Bisericii Romane<sup>9</sup>. Părintele Lagrange publică în 1903 lucrarea intitulată *La méthode historique*, fundamentală prin modul cum discută aplicarea instrumentarului științific fără a depăși, totuși, măsura coordonatelor Tradiției<sup>10</sup>. Pe aceste baze, Pius al X-lea inaugurează, în anul 1909, Institutul Biblic Pontifical, care își propune să formeze și să pregătească profesori și cercetători în domeniul științelor Bibliei, astfel încât studiile consacrate Sfintei Scripturi să corespundă mai bine trebuințelor epocii.

Pe lângă aceste realizări ale Bisericii Romei, primul deceniu al secolului XX va cunoaște influența studiilor lui Martin Dibelius și Albert Schweitzer. Dibelius analizează în principal cartea *Faptele Sfinților Apostoli*; el caută să se sprijine cât mai puțin pe descoperirile arheologice sau pe alte informații exterioare textului propriu-zis. Cheia interpretării stă, după opinia lui, în analiza stilistică; prin urmare, el va descompune textul încercând să ajungă la acele elemente prime care, puse la un loc, au dus la alcătuirea cărții așa cum o citim noi astăzi. În analiza sa, el ține seama de teoria genurilor literare și încearcă să determine, cu instrumentele stilisticii, modul cum erau utilizate una sau alta dintre componentele actualului text; în plus, el încearcă să afle sugestii cu privire la grupul social unde au apărut și care le-a utilizat. Toate cărțile Noului Testament au fost alcătuite, după cum arată Dibelius, pentru a răspunde problematicei comunităților primare creștine și, înainte de a fi fost consemnate în scris, au circulat o perioadă de timp în formă orală<sup>11</sup>.

Albert Schweitzer continuă cercetările lui Reimarus și Wrede. În celebrul său studiu publicat la 1910, *În căutarea persoanei istorice a lui Iisus*, el ajunge la concluzia că Scriptura nu oferă suficiente

<sup>9</sup> Vezi prezentarea acestei comisii de către Cardinalul Joseph Ratzinger precum și documentul *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1995

<sup>10</sup> Cf. P. Marie-Joseph Lagrange o.p. (1855-1938), [http://www.op.org/op/ebaf/lagrange-fr.htm] în *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem*, (garuti@netvision.net.il). Achevé le 13 Mars 1997. Vezi și Joseph Schmid, *Biblical exegesis*, în Karl Rahner, Cornelius Ernst & Kevin Smyth, *Sacramentum Mundi*. Vol. I An Encyclopedia of Theology, Burns & Oates, London, 1968, pp.195-196

<sup>11</sup> Vezi și FF. Bruce, *Op. cit.*, pp. 50-51; un comentariu interesant despre modul cum se raportează Dibelius la conceptul de *Sitz im Leben* în Jacques Briand, *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

date pentru a putea trasa un portret exact al Mântuitorului, ca persoană istorică. Dar, antologând toate sugestiile biblice și interpretându-le în contextul informațiilor extrabiblice (cum ar fi referințele din Flavius Josephus, *Antichitățile iudaice*, 18:63), Albert Schweitzer îl descrie pe Iisus Hristos ca pe un iudeu vizionar apocaliptic care, exasperat, vrea să precipite instituirea Împărăției lui Dumnezeu și crede că poate forța mâna divinității dacă Își asumă destinul lui Mesia. El își va da ultima suflare pe cruce, nădăjduind până în ultima clipă că va întrezări măcar răspunsul Domnului la provocarea sa. Ulterior, explică Schweitzer, Pavel va încerca să salveze aparențele acestui eșec de proporții; așa am putea înțelege mai bine apariția creștinismului (vezi *Mistica Apostolului Pavel*, 1931). Interesant este că, după ce ajunge la asemenea concluzii, Schweitzer abandonează cu totul creștinismul "de cabinet" și pleacă în calitate de medic într-o misiune din Africa, unde va petrece aducând alinare trupeză și sufletească suferințelor, până la sfârșitul vieții sale. Dar cercetările lui vor fi reluate în anii '50 de J.M. Robinson, Eduard Schweizer și alți câțiva discipoli ai lui Bultmann. Aceștia ajung la concluzia că Mântuitorul este prezentat în cărțile Noului Testament sub diferite aspecte, astfel că nu poate fi etichetat într-un fel sau altul fără a-I împrăști bogăția. Ei descoperă că demersul științific singur nu poate conduce la înțelegerea mesajului lui Dumnezeu și la descoperirea persoanei Cuvântului. "*Go back, in fact, to Jesus himself*" – este formula conclusivă a lui Eduard Schweizer<sup>12</sup>.

Din perspectiva istoriei religiilor, analiza textului scripturistic începe o dată cu impozanta operă a lordului J.G. Frazer, *Creanga de aur* (vol. I-XII), publicată între anii 1890 – 1915. Același autor publica, în 1913, prima ediție a *Folclorului în Vechiul Testament*, lucrare unde analizează fragmente memorabile veterotestamentare în contextul felurilor ritualuri practicate pe atunci în Orientul Mijlociu<sup>13</sup>. Alături de Frazer, cărturari precum Richard Reitzenstein, Gunkel și Bousset vor studia practicile și credințele religioase atestate în Noul Testament, comparativ cu practici și credințe corespondente, specifice popoarelor din zona mediteraneană.

La 50 de ani după *Providentissimus Deus*, care fusese promulgată pentru a facilita replica dată de către teologii romano-

<sup>12</sup> E. Schweizer, *Jesus*, E.T., London, 1971, p. 51.

<sup>13</sup> Ambele lucrări sunt accesibile, fragmentar, și în limba română: James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. 1-4, traducere de Octavian Nistor, Ed. Minerva, București, 1980; *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere de Harry Kuller, Ed. Scripta, București, 1995



catolici partenerilor lor protestanți, în 1943, așadar în plin război mondial, Pius al XII-lea publică *Divino afflante Spiritu*, "enciclica eliberatoare" – după cum a fost consemnat acest document în istoria exegezei biblice romane. De ce "eliberatoare"? Deoarece, bazându-se în mare măsură pe rezultatele cu totul remarcabile ale Școlii Biblice de la Ierusalim și ale Institutului Biblic Pontifical, Vaticanul afirmă fără echivoc de-acum faptul că metodele istorico-critice sunt bune și utile în deschiderea unor noi perspective în exegeza catolică a Sfintei Scripturi. Este cu siguranță bine de știut că apariția acestui document fundamental a fost prilejuită de o polemică destul de aprigă, desfășurată chiar în sânul catolicismului, împotriva studierii științifice a Sfintei Scripturi. Încă de la începutul deceniului patru fuseseră difuzate câteva materiale anonime care criticau virulent metodele istorico-critice și le considerau ca primejdioase pentru integritatea Bisericii. De aceea, Pius al XII-lea nu se mai arată interesat aici de combaterea metodelor raționaliste, ci de susținerea ideii că acestea pot ajuta la explicarea naturii și a statutului Bibliei, la perceperea consistenței istorice a celor relatate în text, la înțelegerea mai profundă a sensului narațiunii scripturistice pentru istoria noastră, a fiecăruia – dar numai atunci când sunt aplicate în spiritul credinței creștine<sup>14</sup>. El nu respinge, prin urmare, nici demersul mistic, nici efortul științific de a accede la sensul deplin al Scripturii. Cele două coexistă și nu pot fi excluse fără a se atenta, după cum remarcă Papa Ioan Paul al II-lea comentând această enciclică, la armonia pe care o respectă Dumnezeu în misterul Întrupării Sale<sup>15</sup>.

Problematica discutată în sânul catolicismului nu este defel străină de tendințele care începuseră să se manifeste pe plan general în domeniul hermeneuticii și, implicit, în acela al științelor biblice, o dată cu apariția lucrării lui Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Foarte simplu spus, Heidegger explică impasul în care a ajuns omenirea prin faptul că omul a început să se raporteze la lume într-un mod meschin, sprijinindu-se pe "protezele" unei tehnologii, ale unei mecanici altcum inutile și ignorând problema mult mai vastă a existenței. Omul care năzuiește la o viață autentică este chemat să-și lărgască perspectiva, să-și iasă din succesiunea absurdă a zilelor fără contur și să trăiască în conformitate cu statutul său de parte a

<sup>14</sup> Vezi *Divino afflante Spiritu* I, 21-23; II, 27-32, traducere de Monica Broșteanu și Francisca Băltăceanu, în rev. "Verbum", anul III-IV, 1992-1993, nr.5, pp. 38-39, 41-43 și Jacques Briand, *Op. cit.*, p.15

<sup>15</sup> Vezi Papa Ioan Paul al II-lea, *Cuvânt la aniversarea enciclicelor Providentissimus Deus și Divino afflante Spiritu*, în rev. "Verbum", anul III-IV, 1992-1993, nr.5, pp. 21-25

*Ființei*<sup>16</sup>. Cel care traduce imediat în termeni hermeneutici ideea heideggeriană este, probabil, Hans-Georg Gadamer. În lucrarea sa *Adevăr și metodă*, acesta susține ideea că scopul înțelegerii este fuzionarea orizonturilor (al cititorului și al textului dat) și actul de pătrundere în tradiția pe care o reprezintă textul în discuție, evitând orice fel de idee preconcepută<sup>17</sup>.

Noua exegeză, pentru că despre ea vorbim deja aici, reprezintă strădania omului modern de a-și face mesajul Bibliei accesibil, în lumea în care trăiește el. Dar fuzionarea orizonturilor pusă în discuție de Gadamer nu poate avea loc atunci când parcurgem pericopele evanghelice pentru a afla, de exemplu, câte ceva despre istoria Orientului Mijlociu, ci doar dacă citim Biblia căutând răspunsuri la întrebări existențiale și dacă ne interesează ce anume ne spune un anumit text nouă, în situația noastră de acum. Noua hermeneutică va redescoperi, prin această problemă, statutul și natura diferite ale textului scripturistic: acesta nu a fost alcătuit pentru a fi util doar contemporanilor săi, ci spre a-mi fi de folos și mie, cititor de la sfârșitul veacului al XX-lea d.Hr. Chestiunea este remarcabil discutată în lucrarea Etei Linnemann, *Parabolele lui Iisus* (1961). Prin urmare, va arăta cu tărie un Bultmann, mesajul pe care Scriptura așteaptă să ni-l dezvăluie trebuie înțeles în funcție de existența omenească, mai exact ținând seama de condițiile contemporane nouă. Acest lucru nu este realizabil decât în urma trecerii textelor în discuție printr-un proces de "demitologizare".

Rudolf Bultmann credea, contrar opiniei general răspândite în rândurile teologilor, în existența unei realități istorice și a unei alte realități, non-istorice, dar cu valoare de adevăr datorită faptului că ea ne-a parvenit prin revelație. Realitatea non-istorică determină activitatea *kerygma*-tică a Bisericii care tocmai în acest scop omiletic a alcătuit, din multitudinea de tradiții orale aflate în circulație la un moment dat, textele cuprinse astăzi în Noul Testament<sup>18</sup>. El va susține în eseul despre *Istoria tradiției sinoptice* (1921) că Evangheliile nu pot fi citite ca biografii ale lui Iisus Hristos, fapt care

<sup>16</sup> Cf. Martin Heidegger, *Being and time*, [http://caae.phil.cmu.edu/CAAE/80254/

Heidegger/DivisionOne/BeinginWorld.html], Copyright: Robert Cavalier (rc2z@andrew.cmu.edu), Department of Philosophy / Carnegie Mellon University

<sup>17</sup> Cf. Kurt Mueller-Vollmeier, *The historicity of understanding. Hans-Georg Gadamer*, in vol. *The hermeneutics reader. Texts of German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Basil Blackwell, 1986, pp. 256-257.

<sup>18</sup> Vezi cum tratează problema și E. Schweizer, *A theological introduction to the New Testament*, translated by O.R. Dean Jr., SPCK, 1991, pp. 12 sq., 47 sq.

nu neagă, însă, persoana istorică a Mântuitorului; Bultmann argumentează că aceste texte reprezintă compilații alcătuite din materiale devoționale și apologetice folosite în Biserica primară. Câțiva ani mai târziu, în 1926, el va scandaliza lumea prin eseul *Iisus și Cuvântul*, unde opinează că Evangheliile spun în realitate foarte puține despre viața pământească a Mântuitorului. Ele nu sunt scrieri istorice, ci pastorale. De-abia în 1941 îi va apărea faimosul articol intitulat chiar *Demitologizare*. Bultmann arată aici că istoria mântuirii, așa cum este ea prezentată în Evanghelii, este un "mit". Prin "mit", Bultmann nu înțelege vreo narațiune fabuloasă care explică un eveniment din trecut ci, înainte de orice altceva, după cum bine arată Heinrich Schmid, o modalitate de a relata, de a exprima în termeni omenești o experiență suprafirească<sup>19</sup>. Prin urmare, Vestea cea Bună trebuie înțeleasă *hic et nunc*, în termenii și în contextul lumii care ne înconjoară dar, pentru aceasta, se cere să o traducem astfel încât mesajul ei să ne fie accesibil tuturor. Nu mai putem intra, astăzi, în universul Bibliei, dacă nu o *de-construim* mai întâi – arată Paul Ricoeur, analizându-l pe Bultmann și indicând, totodată, poate că una dintre cele mai însemnate modificări de perspectivă de la începutul epocii postmoderne<sup>20</sup>.

Anii '60 -'70 vor înregistra, prin retipărirea lucrării lui Vladimir Propp, *Morfologia basmului*, reactualizarea metodelor naratologice aplicate de formalistii ruși, apariția structuralismului, a semioticii și a unei multitudini de metode în domeniul științelor limbajului și ale literaturii. Școală a făcut, bunăoară, o lucrare de genul celei publicate de către Françoise Barteau, *Romanele "Tristan și Isolda"*, unde cercetătoarea franceză aplică piesei literare medievale mai multe grile analitice și consacră astfel conceptul de

<sup>19</sup> Vezi Heinrich Schmid, **Rudolf Bultmann**, in *Lion PC Bible Handbook for Windows*, Version 1.01, B.A. Bayliss, 1993-4; F.F. Bruce, *Op. cit.*, pp. 51-52. Pentru problematica "mitului" în societățile tradiționale și în cele moderne, vezi studiul consacrat al lui Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978, pp. 1-20. Aceeași problemă o tratează într-un stil foarte didactic și Norman Perrin, *The New Testament. An introduction. Proclamation and Parenthesis. Myth and History*, Harcourt Brace Jovanovic Inc., New York, Chicago, Atlanta, 1974, pp. 21-37.

<sup>20</sup> Vezi Rudolf Bultmann, **The problem of demythologizing**, in vol. *The hermeneutics reader. Texts of German Tradition from the Enlightenment to the Present*, ed. by Kurt Müller-Vollmed, Basil Blackwell, 1986, pp. 254-255, precum și comentariul lui Paul Ricoeur, **Preface to Bultmann**, in *Essays on biblical interpretation*, ed. by Lewis S. Mudge, SPCK, London, 1981, pp. 57-58

*lecture plurielle*<sup>21</sup>. Aici, demersul analitic are ca obiect forma finală a textului și se referă mai puțin la istoria acestuia. Cercetătorii acordă atenție și posibilelor similitudini cu literatura de gen specifică altor culturi deoarece, în opinia lor, un text nu poate fi înțeles fenomenal decât comparându-l cu ceva diferit sau chiar opus lui. O importanță însemnată se mai acordă și elementelor infratextuale, care ar putea da seama de invariante general umane sau de unele implicații ale textului care i-au scăpat până și autorului său. Modelul este preluat din lingvistică. În virtutea concepției consemnată de un André Martinet, conform căreia "limba nu este o copie a realității, ci o abstracțiune a acesteia"<sup>22</sup>, lingvistica devenise "știința pilot" a umanioarelor din deceniile cinci-șase, unde tocmai fusese redescoperită celebra definiție a lui Saussure: "limba este un sistem de semne ..." Prin analogie orice fenomen, orice carte este posibil de analizat ca un sistem coerent de semne capabil să producă la rândul său, prin relațiile care se stabilesc între elementele sale și conform unor reguli descriptibile și comprehensibile, alte semne. Într-adevăr, metodele derivate de aici conduc la realizarea unor "radiografii" destul de exacte ale fenomenelor în speță, dar ele prezintă dezavantajul de a concentra atenția mai mult asupra construcției, a structurii textuale formale, decât asupra semnificației textului. Dintre autorii consacrați ai perioadei i-am putea aminti pe Claude Lévy-Strauss (în a cărui *Antropologie structurală* putem afla un exemplu aproape didactic de aplicare a concepției saussuriene într-un domeniu extralingvistic<sup>23</sup>), pe Georges Poulet și Jan Starobinsky (dintre reprezentanții criticii tematice), eforturile unor analiști precum Greimas, Jakobson, Todorov, pe Roland Barthes și Serge Dubrovsky (ca exponenți ai noii critici), etc. Spațiul literaturii devine foarte generos, astfel că la finele acestei decade este deja recunoscută și în cazul textului scripturistic posibilitatea mai multor tipuri de lectură, din motive multiple și cu instrumente specifice fiecărui demers.

Totuși, inflația de metode și aplicarea acestora în analiza Sfintei Scripturi provoacă sau, după unele opinii, dezvăluie impasul în care vor intra, la începuturile deceniului nouă, științele biblice. O analiză remarcabilă a situației îi aparține profesorului Helmut Utzschneider, de la Augustana-Hochschule din Neuendettelsau

<sup>21</sup> Vezi Françoise Barteau, *Les Romans de Tristan et Iseut – Introduction à une lecture plurielle*, Librairie Larousse Université, Paris, 1972

<sup>22</sup> André Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, traducere de Paul Miclău, Ed. Stiintifică, București, 1970, p.

<sup>23</sup> Vezi Claude Lévy-Strauss, *Antropologia structurală*, traducere de J. Pecher, Editura Politică, 1978, București, p. 48



(Germania). Într-un eseu publicat la acea vreme în periodicul "Journal of Hebrew Studies"<sup>24</sup>, în care se referă la stagnarea studiilor de exegeză, profesorul Utzschneider arată că trei ar fi dominantele crizei: analiștii nu mai descoperă decât chestiuni tributare programului școlii de care se țin, fiecare fabricându-și propria teorie despre Pentateuh, de exemplu; exegeții nu mai discută în profunzime chestiuni fundamentale legate de condiția și de limitele propriului demers; noile metode nu reprezintă decât replici rafinate ale celor vechi iar întreg discursul devine tributar unei autoreferențialități care ajunge să altereze receptarea textului. Savantul german stabilește și cauzele crizei: faptul că nu se mai poate vorbi despre un consens nici măcar în privința problematicii tradiționale la care trebuie să răspundă exegeza; chiar dacă impasul este conștientizat, soluțiile oferite pentru depășirea lui sunt inadecvate pentru că în general se evită discuțiile principiale în acest sens; atât teoriile care stau la baza acestor demersuri analitice, cât și rezultatele obținute prin aplicarea lor, cu greu își află aplicabilitate în afara domeniului exegezei: discuția intră astfel într-un cerc închis și de la un moment dat devine autoreferențială, oarecum tot așa cum s-a întâmplat și la finele scolasticii. Astfel, Helmut Utzschneider propune o soluție prin construirea unui nou sistem, bazat pe discutarea principiilor exegezei. El arată că este insuficient să considerăm exegeza ca pe o disciplină strict "istorică", descriind evoluția "genetică" a unui text, acolo unde ea este de fapt și una estetică. În plus, "istoria" nu este doar a textului ci și a receptării lui, deci inclusiv a configurației cititorilor dintr-o epocă sau alta. Prin urmare textul va fi abordat ținându-se seama de istoria acestuia, de istoria comunității receptoare și, neapărat, de istoria modurilor cum a fost el receptat. În final, profesorul Utzschneider încearcă să regleze spinosul raport dintre interpretare și lectura Bibliei în Biserică. El pornește de la posibila soluție oferită de Klaus Berger, care definește hermeneutica în termenii unei discipline cu rol mediator între exegeză și aplicarea textelor în teologie și în Biserică<sup>25</sup>; sesizând bine că cele două perspective (ecleziastică și științifică) nu sunt interschimbabile, dar nici complet rupte una de

<sup>24</sup> Helmut Utzschneider, *Text – Reader – Author. Towards a Theory of Exegesis: Some European Viewpoints*, in "Journal of Hebrew Studies. An academic, refereed electronic journal devoted to the critical study of the Hebrew Scriptures (Old Testament)", Volume 1 (1996/97), [http://www.ualberta.ca/ARTS/JHS/Articles/article1.htm#1062], last modified 23-Apr-97

<sup>25</sup> Cf. K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, p. 108, apud Helmut Utzschneider, *Op. cit.*

alta, și precizând că o eventuală tentativă de autoritarism din partea vreunei sau alteia poate altera rezultatul, Utzschneider ajunge firesc la concluzia extraordinară că cele două sunt de fapt menite "să conlucreze spre dezvoltarea și împărtășirea potențialului de semnificație aflat în text."<sup>26</sup>

Iată prin urmare că, la finele epocii moderne, metodele de abordare a textului literar în general și a celui scripturistic în special cunosc o diversificare și o rafinare nemaicunoscute probabil din perioada antichității târzii când, după cum demonstrează H.-I. Marrou, "studiul Bibliei nu servește doar hrănirea sufletului creștin, ci devine pretextul și prilejul unei activități propriu-zis culturale, gratuite, al unei activități ludice."<sup>27</sup> Existau și pe atunci, fapt atestat chiar de scrierile Părinților Bisericii, cărțurari care se apropiu de Sfânta Scriptură cu instrumentele retoricii clasice și, tratând-o tot așa cum ar fi tratat un text din Homer sau din Vergiliu, ajungeau la concluzii interesante, dar fără vreun raport vizibil cu dreapta credință. Fiecare ev, în finalul său, cunoaște această mișcare de întoarcere reflexivă înspre sine, de autocontemplare și autoevaluare prin intermediul jocului intertextual. În timpurile moderne, discutând critic nu doar Scriptura, ci și abordarea ei, omul are șansa să descopere de-acum sensul și semnificația propriei căutări. La finele modernității, exegetul nu mai pare interesat să găsească sensul textului biblic. De altfel, este un timp când a crede că a atribui Bibliei un sens fixat într-o formă anume, formă precizată și prescrisă o dată pentru totdeauna, este tot una cu a idolatriza Cartea. Lumea, da, lumea are un sens propriu, sens la care se poate ajunge prin căutarea și deprinderea semnificației Sfintei Scripturi.

<sup>26</sup> Helmut Utzschneider, *Op. cit.*

<sup>27</sup> Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, Humanitas, București, 1997, p. 378

### Abstract

A retrospective of some major moments from the history of the principles and methods of the Western biblical exegesis in the XVIIIth - XXth centuries. The author is considering a gallery of personalities from Reimarus and Semler, to Schweitzer and Bultmann – underlining their direct contribution to the shaping of biblical exegesis as a science.

## O ABORDARE ETICĂ ȘI ANALITIC-EXISTENȚIALĂ A PSIROPATOLOGIEI SEXUALE

de Eugen JURCA

### 1. Sexualitatea în viziunea antropologică analitic-existențială și bioetică

În general în *mediile puritaniste* – religioase sau moralistice – sexualitate este considerată un subiect *tabu*. De parcă omul s-ar fi născut ființă asexuată, „înger în trup”! Și tot aici întâlnim, nu de puține ori, manifestări din cele mai „bizare” (ca să nu fim „răi”!), mecanisme de apărare psihologică, ce vor să îmbrace o haină pseudoreligioasă: de la asceza adolescentină, negarea sexualității, angelism, la inhibiții, frustrări, reprimări de tot soiul, până la manifestări psihopatologice net diagnosticabile.

În realitate, trebuie să înțelegem că sexualitatea este o componentă esențială a ființei umane. Din această perspectivă, noțiunea de *sexualitate* nu poate fi separată de cea de *persoană*. *Sexualitatea umană* privește *persoana* în totalitatea sa bio-psiho-noetică. Dacă ființa umană este esențialmente *unitotală* (pentru că este, indivizibil, o ființă psiho-fizică, un spirit întrupat), sexualitatea umană însumează în profundă unitate toate componentele persoanei, de la corporalitate, la lumea afectiv-sentimentală și la spiritualitatea sa. Sexualitatea constituie o bogăție a *întregii persoane* (corp, sentiment și suflet)<sup>1</sup>

Din perspectivă antropologică creștină, sexualitatea reprezintă o *realitate ontologică a persoanei*. Se extinde la *întreaga persoană*, constituie unul dintre aspectele cele mai importante ale ființei umane și ale conviețuirii sale sociale. Începe cu viața însăși și e intim legată de dezvoltarea bio-psihologică – și, de ce nu, spirituală – a omului. Ea „condiționează” într-un grad semnificativ, fără însă a „determina” fatalmente, în sens psihanalitic, toate formele vieții sociale, chiar și pe cele spirituale.

De asemenea reprezintă, exprimă și realizează *misterul integral al persoanei* și, prin urmare, nu poate fi înțeleasă pornind de la o interpretare reductivistă. Nu poate fi redusă la *impulsurile genitale*, și, cu atât mai puțin, nu poate fi definită doar de *actul sexual*. Se spune că: toate fenomenele genitale sunt sexuale, dar

<sup>1</sup> Dionigi Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1996, p. 129.

există un număr mare de fenomene sexuale care nu au nimic de a face cu cele genitale. Sexualitatea se extinde la întreaga persoană, *interesează persoana în totalitatea sa*<sup>2</sup>.

Chiar dacă ar fi să ne referim numai la *componenta corporală* a sexualității umane, nu trebuie să uităm că până și corpul exprimă la un anumit nivel „persoana” umană. Numai în lumina „totalității” persoanei e posibil a înțelege valoarea și semnificația originalității umane. Aceasta vrea să spună că și *corporalitatea* reprezintă „semnul” (vizibil al) realității umane. Ea reprezintă modul specific de a exista și de a opera propriu ființei umane, este *constitutiv al persoanei*, expresie a persoanei<sup>3</sup>.

Oricât am fi de refractari și de puritaniști, sexualitatea umană se poziționează nu într-o zonă periferică, ci chiar în *centrul persoanei umane*, prin aceasta nu înțelegând-o în sens reduționist – de tip „pansexualist” freudian –, dar trebuie să știm că gesturile sau manifestările sexualității au aceeași consistență și profunzime ca persoana însăși. Ea este o forță care edifică persoana (alitatea). Are un *rol decisiv în dezvoltarea personalității*, dar nu ca o forță închisă în ea însăși, ci care se îndreaptă spre și exprimă existența umană în totalitatea ei<sup>4</sup>.

În același timp, trebuie să înțelegem sexualitatea umană ca o *realitate dinamică* în corelație cu însăși *dezvoltarea și maturizarea persoanei*, întrucât toate elementele sale sunt supuse, de la naștere până la moarte, unor modificări continue. Dinamica sexuală are repercursiuni asupra *dinamicii generale a personalității* (și invers): cel care a ajuns la o *dezvoltare matură sexuală* – fără să confundăm maturitatea psihologică cu cea sexuală! – poate avea o *atitudine matură* față de sine însuși, față de alții și față de realitate în general. O *personalitate imatură*, profund marcată de fixații, culpe (adeseori nevrotice), *coping-uri*, comportamente regresive, infantilisme etc., reflectă acest lucru și în planul sexualității.

Pe de altă parte, sexualitatea umană are o *semnificație interpersonală, dialogică*. Omul este o „ființă în relație”. Orice componentă sexuală umană, fie doar fizică sau corporală (nu simplu *genitală!*), e inserată în această perspectivă *dialogală și relațională*.

<sup>2</sup> Isidor Chinez, *Etica sexualității*, Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași, 2000, curs mss, p. 16–17.

<sup>3</sup> Giovanni Russo (a cura di), *Bioetica della sessualità, della vita nascente e pediatria*, Editrice ELLEDICI, Leumann (Torino), 1999, p. 7.

<sup>4</sup> I. Chinez, *op. cit.*, 16–17.

Spre deosebire de relațiile zoologice, propriu umanului e tocmai *dialogicitatea* (alteritatea conștientă)<sup>5</sup>.

Sexualitatea umană reprezintă deopotrivă și un *loc de comunicare interpersonală*, ceea ce constituie componenta sa socio-culturală. Deschizându-se unei alte persoane, omul îl descoperă pe „tu” (alteritatea), iese din egoism (egocentricitate), dar, în același timp, se descoperă (și se valorizează) pe sine ca „eu”. Omul e o structuralmente *dialogic*, deschis spre altă persoană. Existența sa se bazează pe raportul interpersonal cu „altul” (inclusiv pe planul întâlnirii „heterosexuale”)<sup>6</sup>.

În același timp, trebuie să facem distincția dintre *sexualitate* și *genitalitate*. În acest orizont antropologic, psihologic, existențial și etic, sexualitatea își găsește o soluție adecvată în „paradigma iubirii”. Ea se realizează în autenticitatea și plenitudine sa numai în iubire, adică în *dăruire totală de sine*. Fără această perspectivă, *sexualitatea* rămâne simplă *genitalitate*, *violență*, un *instrument* pentru satisfacerea propriului egoism<sup>7</sup>, un „bun de consum”.

*Antropologia frankliană* distinge *trei* tipuri de atitudini față de partener: *sexuală, erotică și spirituală*. În *primul* tip de atitudine, partenerul e privit sub aspectul său exterior, aparent, în ceea ce ceea ce *are* el pentru a excita fantezia și senzualitatea. Al *doilea* tip de atitudine este cel de îndrăgostire sau „erotic”. *Persoana îndrăgostită* se poziționează pe un plan superior față de cea simplu „excitată sexual”, dar până și această atitudine nu e determinată, după Frankl, doar de o pulsione sexuală: „dacă (persoana) – susține autorul – este „excitată” de calitățile fizice ale partenerului și „îndrăgostită” de calitățile sale psihice..., acest fapt nu permite încă a pătrunde în nucleul cel mai intim al altei persoane”<sup>8</sup>. Dincolo de nivelul sexual și cel erotic se poziționează al *treilea* tip de atitudine, cea *spirituală* (noetică), prin care partenerul nu e văzut doar ca un „obiect libidinal sau de consum”, ci în ceea ce *este* el ca *persoană*, ca „partener” la propria realizare, cu caracteristicile, calitățile, darurile sale, ce-l fac

<sup>5</sup> G. Russo (a cura di), *op. cit.*, p. 56–57.

<sup>6</sup> I. Chinez, *op. cit.*, p. 39, 53.

<sup>7</sup> G. Russo (a cura di), *op. cit.*, p. 7.

<sup>8</sup> Viktor E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia, Ed. Morcelliana, 1977, p. 166, apud Rocco Carelli, *La coppia: crisi della relazione e disturbi della sessualità. Un'analisi logoterapeutica*, în vol. colectiv *Logoterapia applicata. Da una vita senza senso a un senso nella vita*, a cura di Eugenio Fizzotti e Rocco Carelli, Edizioni Salcom, Brezzo di Bedero, 1990, p. 102.



atractiv, dezirabil, „apetisant”<sup>9</sup>, vrednic de iubit, o valoare în sine, nu doar o „bună bucată” sau o „afacere”.

În viziunea logoterapeutică, *notele caracteristice* ale unui raport interpersonal autentic sunt prezente și pe acest plan: 1. *libertatea persoanei*, care e condiționată, dar nu determinată și capabilă de a decide și de a se deschide unui Tu; 2. *respectul pentru persoană*, recunoașterea celuilalt ca subiect și nu ca mijloc pentru autorealizare sau ca obiect de investiție libidinală; 3. *modalitatea de raportare* între cei doi este cea de *întâlnire*, de *dialog*, de *intersubiectivitate* între două persoane (nu între un „tip” și o „tipă”!); 4. *sinceritatea, autenticitatea și atenția* față de celălalt sunt condiții indispensabile<sup>10</sup>.

## 2. O succintă privire etică asupra realităților sexuale contemporane

În prezent, lumea trăiește încă *paradoxul* („polar”): de la „*tabu*” la „*revoluția sexuală*”<sup>11</sup>. Tendințele de emancipare de sub *autoritarismul* unei morale mult prea rigide a dus la generalizarea unui *permisivism* sexual, o concepție libertină, eliberată de orice mecanism de control și de raportarea la vreo instanță morală (cu atât mai puțin religioasă!).

Pe de altă parte, într-o *societate consumistă*, și sexul a devenit un *obiect de consum* (industria pornografică, mas-media). Sexualitatea umană a fost redusă la nivelul *genitalității* și chiar dincolo de ea, la cel al *perversiunii* instituționalizate și al *pornografiei* idolatrizate. A devenit o „afacere economică”. De asemenea, într-o *civilizație tipică a imaginii*, nevoia de vizualizare s-a transformat într-o adevărată *curiozitate morbidă* (de tip voyeurism: e suficient să amintim de barurile streaptease!).

Într-o (sub)cultură hedonistică, idolatria corpului, componenta narcisică sau cea exhibiționistă (expunerea corpului feminin ca obiect de atenție voluptuoasă, de „cult”, de fetișizare; retorica frumuseții glorificată pe pedestalul „top-modelisticii” carnale), exaltarea funcțională a plăcerii sexuale obținută cu orice preț, devin *idolii noii civilizații* desacralizate de fiorul „împerechierii” cosmice și al creației, aflat dincolo de simpla „reproducere” umană.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>11</sup> I. Chinez, *op. cit.*, p. 4.

Fără a cădea pradă unui moralism obtuz, trebuie să recunoaștem și un anumit aspectul pozitiv al revoluției feministe: *dezinhibarea sexuală* (sub aspectul ei firesc), ce a dus la schimbarea unei *mentalități sexuale androkratice*, caracteristică epocilor precedente și a deschis perspectiva conștientizării feminității, corporalității și propriei sexualități. Din obiect de consum la dispoziția bărbatului, femeia s-a eliberat și s-a reinventat ca subiect de istorie, părtașă și făuritoare a vieții sale personale, nu în sens funcțional, ci în sens originar, având drept consecință nașterea unui mod mai conștient și uman de a-și trăi sexualitatea<sup>12</sup>. Excesul de zel în această privință a creat, din nou, alte probleme „taxabile” etic, asupra cărora nu este momentul să stăruim.

O viziune antropologică, psihologică și etică echilibrată reia în discuție problema *pudorii* și a *sentimentului rușinii* ca și componente fundamentale ale persoanei, ce apără valoarea, misterul și „sacralitatea” intimității personale. Pudoarea ne împiedică să profanăm secretul personal. Este un „cerber” (un protector) al persoanei. Max Scheler susține că sentimentul pudorii este o „protecție a eu-lui personal în fața sferei sociale”<sup>13</sup>. Omul are dreptul (și chiar datoria) la *intimitate*, zonă cu acces limitat (sau interzis!), în care el e singurul „sacerdot” al „sfintei sfintelor” în care se păstrează „năstrupa” chipului originar dăruit odată cu venirea sa pe lume.

## 3. Tulburările în anatomia, dinamica și identitatea sexuală, din perspectivă etică

Fără a intra în prea multe detalii pe această tematică extrem de complexă, vom prezenta o succintă *sinteză* a amplei mape a *patologiei sexuale*<sup>14</sup>, alcătuită de cunoscutul moralist Marciano Vidal<sup>15</sup>. Autorul face o împărțire în *trei* grupe: 1) patologia referitoare la *anatomia* sexuală: „anomaliile” sexuale; 2) patologia care privește *funcționarea* sau *fiziologia* sexuală: „disfuncțiile” sexuale; 3)

<sup>12</sup> I. Chinez, *op. cit.*, p. 5.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>14</sup> Vezi pe larg American Psychiatric Association, *Manual de diagnostic și statistică a tulburărilor mentale (DSM IV)*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000, p. 535–582 și Kaplan & Sadock, *Manual de buzunar de psihiatrie clinică*, Ed. Medicală, Liga română pentru sănătate mintală, Geneva-București, 2001, p. 247–265.

<sup>15</sup> Profesor titular la Universitatea pontificală Comillas și la Institutul de Științe Morale din Madrid.

patologia care se manifestă în comportamentul sexual: „perversiunile” sau devierile sexuale.

### 1. Anomaliile sexuale

- Se referă la alterări în anatomia normală a organelor sexuale; ele pot fi *congenitale* sau *dobândite* (tulburări endocrine).

#### a) anomalii congenitale

- **Hermafroditismul**, ca formă extremă și totală sau sub forme mai limitate:

##### a. în sens masculin:

- **criptorchidia** sau **criptorchidismul** = unul sau amândouă testiculele sunt ascunse;
- **varicocelul** = dilatare mai mult sau mai puțin accentuată a venei care parcurge funiculul spermatic;
- **ipsospadia** = canalul uretral este situat la suprafața inferioară a glandului, a penisului sau a perineului;
- **epispadia** = canalul uretral este situat la suprafața dorsală a penisului, la o distanță diferită de extremitatea sa;
- **fimoză congenitală** = restrângere a orificiului prepuțului.

##### b. în sens feminin:

- **malformații vulvare**, ale **himenului**, **vaginale**, ale **uterului**, ale ovarelor.

#### b) anomalii dobândite

- Apar printr-o acțiune lezivă directă asupra organelor genitale din partea celor mai diverși agenți fizici, toxici, microbieni, neoplazici sau degenerativi; sexopatiile dobândite prin endocrinopatie sexuală sunt foarte variate; dintre ele distingem:

- **infantilismul** (hipogonadismul);
- **pubertatea precoce** (precocitatea patologică în apariția caracteristicilor sexuale primare și secundare);
- **eunuchismul** (în sens masculin; absența testiculelor sau abolirea completă a activității lor funcționale).

## 2. Disfuncționalități sexuale

- Se referă la *fiziologia* sexuală; sunt alterări în activitatea funcțiunilor sexuale
- Disfuncționalități sexuale **feminine** pot fi considerate sub *trei* aspecte:

##### a. alterări prin deficit:

- **anafrodisia** = imposibilitatea de a obține orgasm în raporturile sexuale în ciuda dorinței de a-l avea;
- **frigiditatea** = absența dorințelor erotice, care pot ajunge la indiferență și până la ostilitate referitoare la actul sexual.

##### b. alterări prin exces (mai puțin frecvente și mai puțin importante):

- **nimfomania** = impuls sexual exagerat, care tinde spre a multiplica excesiv experiențele sexuale;
- **erotomania** = o formă de delir de perversiune, caracterizat prin preocupări excesive și exclusive de ordin genital.

##### c. alterări dureroase (destul de difuze, mai puțin mărturisite):

- **dispareunia** = *copula dolorosa*;
- **vaginismul** = contracție dureroasă a mușchilor constrictori ai vaginului ce face unirea sexuală intolerabilă și imposibilă;

- Disfuncționalități sexuale **masculine** se pot clasifica în modul următor:

##### a. patologia de erecție: prin deficit: *impotentia coeundi*; prin exces: *priapism*;

##### b. patologia de ejaculare: ejaculare precoce; *impotentia eiaculandi*; *pollutiones nimiae*; poluții diurne; spertamoreea și prostatoreea;

##### c. patologia libidoului: hiperexcitare sexuală sau stare hipersexuală; prin deficit: impotență.

## 3. Devieri sau perversiuni sexuale

- Perversiunile sau aberațiile sexuale se referă la alterări în comportamentul sexual; au fost propuse clasificări diverse; se disting:

##### a. devieri în privința obiectului (stimulul sexual nu se orientează către obiectul său normal, ci către alte „obiecte”):

- **narcisism** = obicei de a contempla propriul corp pentru a obține o excitație sexuală, care ajunge la masturbare: *autoerotismul*;
  - **pedofilia** = căutare a unui însoțitor imatur, de același sau de alt sex;
  - **gherontofilia** = căutarea unui individ în vârstă;
  - **zoofilia** sau **bestialitatea** = atracție erotică pentru animale;
  - **necrofilia** = tendință de a satisface propriile impulsuri sexuale pe un cadavru;
  - **fetisism** = satisfacere sexuală și condiționată de prezența unui obiect neînsuflețit.
- b. devieri în privința *scopului* (sursa de atracție, descărcarea de plăcere și orgasmul nu stă în comsumarea actului sexual normal, ci în producerea din altă cauză: durere, privire...):
- **exhibiționismul** = exhibiție publică a părților sexuale cu indiferență față de consecințele acestui act;
  - **voyeurismul** = necesitatea de a asista la scene sexuale și în mod deosebit la actul sexual realizat de alții, pentru a ajunge la satisfacție sexuală;
  - **sadism** = plăcere sexuală în durerea aplicată;
  - **masochism** = plăcere sexuală în durerea suferită;
  - **travestitismul** = purtare de haine ale sexului opus pentru a obține satisfacție sexuală<sup>16</sup>.

Studii recente fac distincția între: 1) *sentimentul de culpabilitate psihică* (nevrotică); 2) *sentiment de culpabilitate morală* (etică); 3) *sentiment de culpabilitate religioasă* (Marc Oraison, Albert Plé ș.a.)<sup>17</sup>. Pornind de la această „discriminare” conceptuală, o morală autentică trebuie să facă distincția și între *patologic* (domeniul clinic) și *imputabil moral* (domeniul etic). Nu este însă deloc ușor a delimita granița între *boală* și *patimă*. Ele se intercondiționează. *Patima* devine *boală* și *boala* invită (întreține) *patima*. Sau *boala* duce la *patimă* și *patima* întreține *boala*. De altfel însăși etimologia lor este comună: de la gr. *pathos* vine și *patologic* și *patimă* [chiar și semnificații polare ale patologiei: *pasivism* (ex. *puseul depresiv*) și *patetism* (ex. *puseul maniacal*)]. Se poate vorbi despre o „morală a

<sup>16</sup> Marciano Vidal, *Manuale di etica teologica*, 2, parte seconda, *Morale dell'amore e della sessualità*, Cittadella Editrice, Assisi, 1996, p. 411–415.

<sup>17</sup> Cf. Giuseppe Sovernigo, *Senso di colpa, peccato e confessione. Aspetti psicopedagogici*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2000, p. 102–103.

*patologiei sexuale*”<sup>18</sup>, care se ocupă de moralitatea sau imoralitatea unor fapte, pornind de la distincția dintre cele două sfere evocate mai sus.

Să luăm un exemplu: la un anumit punct, aspectul *moral* al frigidității, se identifică (intersectează) cu *terapia preventivă și curativă*. Nu poți face *terapie* de pe *poziții rigurose moraliste*. *Imperativul etic* se exprimă ca o cerință de a îndepărta cauzele care intervin în această disfuncție sexuală (ex. inhibiții provenind din norme morale și religioase prea rigide, tabu-uri, false pudori...). În acest sens, morală acceptă *principiile terapeutice* și le ridică la *categorii etice*<sup>19</sup>. Ca să ne facem mai bine înțeleși, putem preciza că uneori *cauza frigidității* (și nu numai!) trebuie căutată într-o *educație sexuală greșită*, bazată pe concepții religioase sau morale interpretate în mod greșit de părinți, care nu au știut ei înșiși să-și rezolve propriile probleme sexuale. Cu repulsii, pudori, scrupule religioase, femeia acceptă actul carnal ca un „sacrificiu”, „recitând rozariul” sau „mâncând semințe” pentru a-și distra atenția<sup>20</sup>.

Un alt exemplu: se știe că *echilibrul sexual* – pe plan biologic – este un factor important pentru *echilibrul psihic* și pentru un *comportament (moral) sănătos*. Viața instinctivă are reprezentarea sa fiziologică în *zonele centroencefalice* (cf. psihofiziologi: Müller, Head, Voglt, Stechts, Bonnhöffer ș.a.)... *Echilibrul psihic* sexual se bazează și pe *echilibrul hormonal* (dar nu numai!); funcționarea endocrină are o mare influență asupra comportamentului sexual; alterări în această ordine aduc tulburări în viața psihică și, concret, în viața sexuală. *Moralistul* trebuie să țină cont de această *infrastructură neuro-hormonală* a sexualității înainte de a emite *judecăți morale*<sup>21</sup>.

Pe de altă parte, proliferarea în timpul nostru al unor comportamente, taxabile moralmente ca „perversiuni sexuale”, ce se bucură tacit de o largă *acceptare socială* (prostituția, amorul oral, anal etc.), abundența și răspândirea acestor practici, obligă a găsi noi soluții creștine în fața acestor provocări etice, dincolo de simpla interdicție sau reprimare. Cel mai însemnat remediu creștin este tot de natură personală: *evanghelia responsabilității umane*. Morală creștină e o *morală a responsabilității*, în fața „determinismului” (neo)păgân: omul nu e la cheremul fatalității sau al unei instinctualități oarbe, ci trebuie să fie stăpânul propriului destin și artizanul propriei istorii.

<sup>18</sup> M. Vidal, *op. cit.*, p. 415.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 420–421.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 419–420.



Această afirmare creștină a *libertății* și *responsabilității umane* trebuie înțeleasă ca o *veste bună* și nu ca un motiv de condamnare.

Perversiunea sexuală nu e totdeauna indiciul unei *infirmități psihice*. Ea poate fi regăsită și la persoane normale, „contaminate” de morbul unei societăți hedoniste, permissive și fără repere axiologice și etice precise. Adeseori excesul sau refugiul în sexualitate sunt indicii ale *golului existențial* și ale *lipsei de sens existențial*, spune V. Frankl<sup>22</sup>. În asemenea cazuri morala creștină trebuie să predice *evanghelia responsabilității personale*, cu scopul de a conștientiza persoana în a-și *trăi responsabil* atât sexualitatea, cât mai ales *viața, în întregul ei*, în relație permanent lucidă cu Dumnezeu. În cazurile în care perversiunea sexuală prezintă aspecte de *boală psihică* sau este un *simptom* al acesteia, morala creștină va predica vestea bună a responsabilității din perspectiva eliberării persoanei suferinde de acele zone ale unei *culpabilități excesive* și ale unor false *sentimente de păcat*, făcând-o să înțeleagă că libertatea este un dar al lui Dumnezeu și că omul nu stă sub imperiul unui normativ etic intransigent, ci sub semnul crucii salvatoare și al dragostei Celui ce l-a creat „după chipul și asemănarea” Sa.

### Résumé

Prenant le titre comme point de départ, cette étude-ci aborde la psychopathologie sexuelle du point de vue de deux perspectives complémentaires : *l'éthique* et la *psychothérapeutique* (logothérapeutique). La présentation de la conception anthropologique chrétienne et analytique-existentielle démontre que la problématique sexuelle n'occupe guère une place périphérique, mais elle se retrouve au centre du développement, de la maturation et de la santé psycho-morale de la personne. Cela devient évident dans la distinction-même entre la *génitalité* et la *sexualité humaine*. L'étude présente également quelques aspects essentiels de la sexualité dans la société actuelle, de même qu'une classification des troubles les plus importants, visant, d'un point de vue éthique, l'anatomie, la dynamique et l'identité sexuelle. En ce qui concerne une possible approche éducative et thérapeutique, le centre d'intérêt tombe sur cette vision personnaliste et promotrice de l'évangile de la responsabilité, même sur ce plan plus sensible, celui de l'intimité humaine.

<sup>22</sup> Cf. Eugenio Fizzotti, *Per essere liberi. Logoterapia quotidiana*, Edizioni Paoline, Milano, 1992, p. 111-131.

## EDUCAȚIA INTELECTUALULUI CREȘTIN ÎN CONCEPȚIA FERICITULUI AUGUSTIN

de Remus Mihai FERARU

Victoria creștinismului a dus la diminuarea forțelor intelectuale ale păgânismului în Occidentul latin. Treptat creștinismul a asimilat pe deplin cultura păgână<sup>1</sup>. Studiul Sfintei Scripturi se va impune ca o activitate culturală de bază în dauna comentării autorilor clasici.

Ideea conceperii unui program de educație creștină care să grăveze în jurul Bibliei a fost formulată încă din secolul al III-lea p. Chr.; în acest sens se pronunță textul *Didascaliei Apostolice* în care se afirmă că Biblia poate satisface setea de instruire și cultură a creștinilor. De ce să mai apeleze creștinul pentru a se instrui la retorii, poezii, savanții și istoricii păgâni, câtă vreme existau Epistolele Sfântului Pavel, Psalmii, Cartea Genezei și cea a Regilor? Biblia putea înlocui ciclul de studii profane al școlii păgâne<sup>2</sup>.

La rândul său, Fericitul Ieronim va schița un program de educație de inspirație strict creștină pentru discipola sa Paula (prin 400-402 p. Chr.) care avea la bază studiul Sfintei Scripturi și scrierile câtorva Părinți ai Bisericii<sup>3</sup>.

Fericitul Augustin a răspuns solicitării imperioase a epocii sale de a avea o educație și o cultură creștină. El a pus bazele științei biblice, având meritul de a concepe pentru prima dată un program de studii superioare de inspirație strict creștină. Augustin pleacă de la ideea că, pentru a aborda studiul Bibliei, intelectualul creștin are nevoie de o pregătire specială, materializată într-o solidă *cultură propedeutică*; dorința sa s-a datorat tocmai faptului că și el, la rândul său, a dobândit o cultură pregătitoare în școala profană, cultură pe

<sup>1</sup> Vezi, Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, vol. II/1, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 15 și urm.; vezi și H. I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie 303-604*, traducere de Roxana Mareș, Ed. Teora, București, 1999, p. 95 și urm..

<sup>2</sup> Vezi, H. I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, vol. II, traducere de Stella Petecel, Ed. Meridiane, București, 1997, p. 139.

<sup>3</sup> Vezi, Saint Jérôme, *Lettres, (Ad Laetam, de institutione filiae)*, CVII, 12, Tome V, (texte établi et traduit par Jérôme Labourt), Paris, Les Belles Lettres, 1955.

care o va pune în totalitate în slujba Bisericii. Necesitatea inițierii creștinilor în „învățăturile profane” este o idee veche în literatura patristică. Scriitorii bisericești și Părinții Bisericii (de la Origen până la Vasile cel Mare și de la Tertullian până la Fericitul Ieronim) le-au recomandat creștinilor să nu renunțe la studiile profane fără de care n-ar putea aborda studiile religioase. De aceea, Părinții Bisericii n-au văzut altă soluție decât să-i lase pe credincioșii creștini să se formeze după normele educației clasice în școlile tradiționale păgâne<sup>4</sup>.

Fericitul Augustin a socotit că intelectualul creștin, dornic să-și dedice eforturile studierii Bibliei, are nevoie de o pregătire superioară și de aceea s-a grăbit să-i consacre un tratat special, și anume *De doctrina christiana*<sup>5</sup>. Tratatul său li se adresa deopotrivă clericilor și laicilor<sup>6</sup>.

Tratatul *De doctrina christiana* îi oferă intelectualului creștin câteva reguli de interpretare a Sfintei Scripturi<sup>7</sup>. Încă de la început

<sup>4</sup> Vezi, Remus Mihai Feraru, *Atitudinea Sfinților Părinți ai Bisericii față de educația clasică*, în „In Magistri honorem G. I. Tohăneanu”, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2005, p. 305 și urm.; prin educație clasică înțelegem aici educația de tip elenistic (*paideia*) practică în școlile păgâne începând din epoca elenistică și până în epoca romană. *Educația clasică* se va extinde și în afara lumii grecești, la Roma și în Occidentul latin, urmând să fie preluată de către creștini; vezi și Hans von Campenhausen, *Părinții latini ai Bisericii*, vol. II, traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 196.

<sup>5</sup> Vezi, Sfântul Augustin, *De doctrina christiana. Introducere în exegeza biblică*, ediție bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, Ed. Humanitas, București, 2002 (la această ediție am făcut trimitere în text). În opinia lui H. I. Marrou, *doctrina* are sensul de „studiu savant, metodic și regulat al materiei unui învățământ științific” sau „de cunoștințe dobândite prin studiu”, de unde „știință” sau „cultură”, vezi H. I. Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 442-443.

<sup>6</sup> Hans von Campenhausen, *op. cit.*, p. 197.

<sup>7</sup> Asupra caracterului educativ al lucrării s-au pronunțat numeroși cercetători. E. Kevane spune despre *De doctrina christiana*: „e un manual și un ghid pentru educația creștină într-un sens mai cuprinzător decât se presupune adesea, o cuprinzătoare *paideia* pentru formarea completă a creștinilor ca atare și mai ales a conducătorilor lor religioși” (p. 175-176); același cercetător adaugă: „[*De doctrina christiana*] este un program de educare pentru noul popor al lui Dumnezeu care apare în epoca Noului Testament; un îndrumar pentru formarea creștinilor care învață Sfintele Scripturi”, (p. 166), vezi E. Kevane, *Paideia and Antipaideia. The Proemium of St. Augustine's De doctrina christiana*, în „Augustinian Studies”, 1, 1970, p. 153-180. La rândul său H. R. Seelinger definește *De doctrina christiana*: „o concepție globală de formare, educare și știință, un canon cu elemente de formare în scopuri propedeutice”, vezi H. R. Seelinger, *Supersticion, sciencia y „narratis hiistorica” en el De doctrina christiana de San Agustín*. Reelaboracion

Augustin precizează scopul demersului său, răspunzându-le totodată oponenților săi care proclamau inutilitatea unei culturi pregătitoare pentru intelectualul creștin [*De doctrina christiana, Prefatio*, 3(2) - 7(4)].

La baza demersului augustinian stă convingerea că, creștinul matur sedus de farmecul așa numitei *sapientia secularis* (cultura profană în sens larg) trebuie să o curețe pe aceasta de tot ceea ce este lipsit de strălucire în ea: idolatrie, voluptate, rătăcirii, patimi; după ce a fost purificată și pregătită, înțelepciunea păgână va deveni demnă de a-l sluji pe Dumnezeu<sup>8</sup>. Pentru a-și argumenta această idee, Augustin invocă texte din Scriptură. El dă ca exemplu atitudinea iudeilor care au fugit din Egipt; ei s-au lepădat de idolatria egiptenilor păgâni, însă din porunca lui Dumnezeu au luat de la aceștia din urmă tot ceea ce le-a fost folositor, și anume vase de aur și argint, podoabe și veșminte (cf. *Ieșirea*, 3, 22; 12, 35-36). Ceea ce iudeii au luat de la egipteni trebuie să reprezinte un model pentru ceea ce creștinii pot prelua din cultura profană. Mai bine zis, creștinii trebuie să se dezică de întrebuințarea josnică pe care păgânii o dau culturii, însă să ia de la ei artele, științele și sistemul de educație pe care le posedă și pe care le întrebuințează în mod greșit; acestora din urmă creștinii trebuie să le redea singura întrebuințare cuvenită, și anume propovăduirea *Evangeliei*. Augustin a comparat artele și științele profane cu bogățiile pe care evreii le-au furat de la egipteni pentru a le da o întrebuințare mai bună; el afirmă: „... tot astfel toate învățăturile păgânilor nu au doar închipuiri prefăcute și superstițioase, ci conțin și discipline demne de un om liber, îndeajuns de potrivite pentru folosirea adevărului... Este ceea ce trebuie să ia de la ei creștinul, ca pe niște aur sau argint, atunci când se desparte conștient de nefericita lor societate, pentru folosirea lor corectă în vestirea *Evangeliei*” (*De doctrina christiana*, 2, 40, 60). În particular, Augustin ne oferă drept exemplu pe Moise care „era învățat în toate învățăturile Egiptenilor”<sup>9</sup> pe care le-a folosit pentru a-l sluji mai bine

ampliada de la conferencia que el autor pronunciaba en el VIII Congreso Internacional de Estudios Patristicos de Oxford, apud, Lucia Wald, *Introducere*, în *De doctrina christiana. Introducere în exegeza biblică*, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, București, Ed. Humanitas, 2002, p. 13-14.

<sup>8</sup> Vezi, Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Les Belles Lettres, Paris, 1924, p. 36.

<sup>9</sup> Cf. *Faptele Apostolilor*, 7, 22; exemplul lui Moise îl oferă și Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a. Către tineri*, II, în vol. *Scrieri. Partea întâia*. (sic!) *Omilia la Hexaemeron. Omilia la psalmi. Omilia și cuvântări*, [colecția PSB 17], traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 568: „Se spune că marele Moise, al



pe Dumnezeu. În același sens se pronunță întreaga tradiție a Bisericii în numele căreia vorbește Augustin: „La urma urmei, ce altceva au făcut mulți buni creștini de ai noștri? Nu vedem noi *cu cât aur și argint și haine* a ieșit încărcat din Egipt Ciprian, doctor elocvent și martir prea fericit? Cu cât a ieșit Lactantius? Cu cât au ieșit Victorinus, Optatus, Hilarius, ca să nu menționez pe cei care sunt în viață? Cu cât, nenumărați greci?...” (*De doctrina christiana*, 2, 40, 61).

Scopul programului de studii conceput de către Augustin este unul dublu: pe de o parte, înțelegerea textului Sfintei Scripturi, pe de altă parte, expunerea și tălmăcirea pentru alții a adevărilor cuprinse în Scriptură cu scopul de a convinge și a îndemna: „În interpretarea Scripturilor există anumite precepte care pot fi, după părerea mea, transmise cu destul folos acelor care le studiază. În acest fel vor câștiga nu doar citindu-i pe alții care au deschis tainele dumnezeieștii Scripturi, ci și deschizându-le ei înșiși altora. M-am hotărât să transmit aceste precepte celor care vor și sunt în stare să le învețe, dacă Domnul și Dumnezeul nostru, îmi va acorda și acum, când scriu, ajutorul pe care mi-l trimite de obicei când meditez la problema aceasta” [*De doctrina christiana*, 1(1)]. Cu alte cuvinte, Augustin îi oferă intelectualului creștin câteva reguli de interpretare a Scripturii.

Creștinii găsesc în Scriptură întreaga învățătură de care au nevoie. Altfel spus Biblia conține tot ceea ce trebuie să știe un creștin; ea este „cartea de căpătâi” a creștinilor, așa cum sunt poemele homerice (*Iliada* și *Odissea*) pentru greci sau *Eneida* lui Vergilius pentru latini. Chiar mai mult, Biblia cuprinde întreaga învățătură omenească. Fericitul Augustin proclamă superioritatea Scripturii față de autorii profani. El emite ideea că știința și filosofia profană descind din Sfânta Scriptură (*De doctrina christiana*, 2, 28, 43). De aceea creștinul nu are voie să abordeze alt gen de studii, cu excepția cazului în care s-ar sluji de ele ca de un instrument sau un mijloc pentru o mai bună înțelegere a Sfintei Scripturi<sup>10</sup>.

În cadrul programului educativ creștin trasat de Augustin însușirea noțiunilor de gramatică este primordială. Gramatica îi este necesară intelectualului creștin din mai multe motive. În primul rând exegetul creștin trebuie să învețe să scrie și să citească deoarece

cărui nume este foarte mare la toți oamenii din pricina înțelepciunii sale, s-a apropiat de contemplarea Celui ce este numai după ce și-a exercitat mai întâi mintea cu învățăturile egiptenilor”.

<sup>10</sup> H. I. Marrou, *op. cit.*, (*Sfântul Augustin...*), p. 313.

numai așa va avea acces la Sfânta Scriptură care a fost scrisă într-o limbă omenească. Inspirația divină nu este de-ajuns pentru a desluși adevărurile de credință din Scripturi. De aceea, Augustin recomandă studiul limbilor biblice. În primul rând este obligatorie cunoașterea limbii latine; în afară de latină trebuie studiate greaca și ebraica pentru că *Biblia latină* este o traducere: „... chiar și vorbitorii de limbă latină pe care m-am angajat acum să-i instruiesc au nevoie, pentru cunoașterea Dumnezeieștilor Scripturi, de alte două limbi, mai precis de ebraică și de elină, ca să poată cerceta versiunile originale, în cazul în care varietatea nesfârșită a traducătorilor latini le-ar trezi vreo îndoială” (*De doctrina christiana*, 2, 11, 16). Pentru a rezolva problemele de interpretare ivite de-a lungul textului biblic sau pentru a corecta, acolo unde este cazul, versiunile latine ale Bibliei, exegetul trebuie să apeleze la versiunile în limba greacă, în cazul *Noului Testament* și al *Septuagintei* sau la versiunea originală, în limba ebraică, în cazul *Vechiului Testament*. Cunoașterea limbii ebraice este necesară cel puțin pentru a înțelege sensul diferitelor ebraisme presărate în textul biblic, fie că este vorba de cuvinte ca *amen*, *alleluia*, *racha*, *hosanna* (*De doctrina christiana*, 2, 11, 16), fie de nume proprii: *Adam*, *Eva*, *Avraam*, *Moise* sau de toponime: *Ierusalim*, *Sion*, *Ierihon*, *Sinai*, *Liban*, *Iordan* (*De doctrina christiana*, 2, 16, 23). Traducerea termenilor ebraici va clarifica în profunzime sensul multor expresii figurate din Scriptură.

În opinia lui Augustin, învățământul gramaticii implică studierea și asimilarea figurilor de stil, denumite de către gramaticieni cu termenul generic de „tropi”. Stăpânirea întregii teorii a *tropilor* este cu atât mai necesară cu cât exegetul creștin îi întâlnește la tot pasul în Scriptură; ca exemplu Augustin enumeră câteva dintre figurile de stil frecvent întâlnite, și anume: *alegoria*, *enigma*, *parabola*, *metafora*, *catacreza*. Cunoașterea *tropilor* este absolut necesară pentru rezolvarea ambiguităților întâlnite în Scriptură, (*De doctrina christiana*, 3, 29, 40-41).

Intelectualului creștin îi sunt utile și cunoștințele de stenografie. Augustin recomandă studiul stenografiei<sup>11</sup> și pe bună dreptate, căci stenografia au jucat un rol important în viața intelectuală creștină în secolele IV-V p. Chr.. Datorită activității stenografilor s-au păstrat numeroase predici ale Părinților Bisericii sau disputele doctrinare din cadrul sinoadelor ecumenice. În cazul

<sup>11</sup> Vezi, Augustin, *De doctrina christiana*, 2, 26, 40; învățarea stenografiei este considerată de către Augustin drept un „act lícit” care „nu afundă în superstiție și nici nu strică firea omului încurajându-i slăbiciunile...”.



stenografiei avem de-a face cu un exemplu de împrumut al unei tehnici aparținând civilizației ambiante latine, ale cărei origini se situează în secolul al IV-lea a. Chr.. Stenografia s-a generalizat în epoca romană târzie, fiind utilizată pe scară largă în administrația imperială; la rândul ei, Biserica creștină o va adopta fără rezerve<sup>12</sup>.

Un alt domeniu pe care exegetul creștin trebuie să-l stăpânească este *istoria*. Scopul istoriei, la fel ca în cazul gramaticii, este de a oferi cunoștințele necesare pentru o mai bună înțelegere a Scripturii: „Așadar, orice ne arată știința numită ‘istorie’ în legătură cu succesiunea epocilor trecute ne ajută foarte mult la înțelegerea Cărilor sfinte, chiar dacă ea este învățată în afara Bisericii, în învățământul primar”<sup>13</sup> (*De doctrina christiana*, 2, 28, 42). Augustin privește istoria sub aspectul cronologiei și al importanței sale pentru consemnarea evenimentelor religioase ale omenirii. El subliniază importanța raportării la sistemele cronologice păgâne pentru stabilirea cu exactitate a cronologiei evenimentelor religioase relatate în Scriptură; este vorba de calcularea timpului prin raportarea la datele de desfășurare a Olimpiadelor (sistem cronologic adoptat în lumea greacă), respectiv prin raportarea la succesiunea consulilor (acest din urmă sistem utilizat la Roma): „Astfel multe detalii sunt cercetate adesea de noi fie prin raportare la Olimpiade, fie la numele consulilor” (*De doctrina christiana*, 2, 28, 42). În egală măsură, istoria poate servi ca un punct de plecare pentru discuțiile apologetice (*De doctrina christiana*, 2, 28, 43; 2, 39, 59).

Intellectualul creștin trebuie să aibă cunoștințe de *geografie* și *istorie naturală*. Cunoștințele de zoologie, mineralogie și botanică sunt indispensabile pentru decodificarea unor termeni sau a unor expresii figurate din Scriptură care au legătură cu domeniile amintite, fiind încărcate cu valoare simbolică: „Necunoașterea realităților face ca expresiile figurate să devină obscure atunci când nu cunoaștem caracteristicile ființelor, pietrelor sau ale altor lucruri care sunt puse în Scripturi foarte adesea pentru motive simbolice...” (*De doctrina christiana*, 2, 16, 24). Augustin cere din partea acestor științe să-i furnizeze imagini susceptibile de interpretare dogmatică sau morală, dublând la figurat semnificația unor termeni din Scriptură care pot fi decodificați doar pe baza datelor experienței cotidiene. Geografia și istoria naturală nu au legătură cu superstiția, de aceea asimilarea lor

<sup>12</sup> Vezi, H. I. Marrou, *op. cit.*, vol. II, p. 128.

<sup>13</sup> Predarea istoriei se asocia în școala antică secundară cu comentarea autorilor; studiul istoriei se făcea în școala lui *grammaticus* în cadrul comentării autorilor; uneori gramaticul revendică studiul istoricilor deși sarcina comentării și citirii lor îi revenea mai ales retorului, cf. H. I. Marrou, *op. cit.*, vol. II, p. 80.

este recomandată cu căldură de Augustin, (*De doctrina christiana*, 2, 29, 45).

Augustin nu insistă asupra *astronomiei*, pentru că Scriptura nu se referă decât foarte puțin la această disciplină. Augustin o ignoră și pentru că astronomia are legătură cu astrologia, disciplină care conduce spre superstiție și divinație, (*De doctrina christiana*, 2, 21, 32–2, 23, 36).

Augustin dedică un capitol necesității studierii a ceea ce el numește *discipline mecanice*. În categoria așa numitelor *discipline mecanice* el include meseriile cu o finalitate practică, alături de medicină, agricultură, navigație – ultimele trei mijlocind lucrarea lui Dumnezeu; se adaugă dansul, alergarea și luptele, al căror singur efect, potrivit lui Augustin, este acțiunea (*De doctrina christiana*, 2, 30, 47). Disciplinele mecanice nu trebuie ignorate pentru că Scriptura folosește și imagini și figuri împrumutate de la obiecte sau acțiuni pe care numai cunoașterea acestor tehnici poate să le explice: „Or, cunoașterea acestor acțiuni este de asumat în timpul vieții, într-o măsură mică și pe fugă, nu pentru a le practica – decât dacă apare vreo datorie oarecare, lucru de care nu mă ocup acum –, ci pentru a le putea aprecia, ca să nu ignorăm complet ceea ce vrea Scriptura să ne sugereze atunci când include unele referiri figurate la aceste discipline” (*De doctrina christiana*, 2, 30, 47).

În continuare, Augustin aduce în discuție disciplinele care țin de spirit și care ajută la formarea intelectualului creștin. El amintește *retorica* dar nu insistă asupra ei; în fond, retorica nu este neapărat utilă pentru studiul propriu-zis al Scripturii, pentru că ea privește problema exprimării și nu pe cea a descoperirii (*De doctrina christiana*, 2, 36, 54 – 2, 37, 55).

În schimb Augustin insistă asupra dialecticii (*disputationis disciplina*), „știința dezbaterii”, considerată mai ales sub aspectul ei teoretic: „Rămân acele instituții care nu țin de simțurile trupesti, ci de rațiune; domnește disciplina raționamentului și a numărului. Dar disciplina raționamentului este foarte importantă pentru orice tip de probleme care sunt de aprofundat și rezolvat în Scrierile sfinte, atâta că în acest domeniu trebuie să se evite înclinația spre dispută și o anumită plăcere infantilă de a-ți deruta adversarul” (*De disciplina christiana*, 2, 31, 48).

În continuare, Augustin recomandă studiul *matematicii* (*numeri disciplina*), știința numerelor. El împarte matematica, potrivit

clasificării tradiționale, în aritmetică, geometrie, muzică, mecanică cerească (astronomie matematică)<sup>14</sup>.

O atenție deosebită merită aritmetica (sau aritmologia); cunoașterea ei va fi foarte utilă pentru interpretarea alegorică a numerelor menționate la tot pasul de către autorii textelor sfinte: „Chiar și necunoașterea numerelor duce la neînțelegere în multe pasaje cu sens figurat și simbolic” (*De doctrina christiana*, 2, 16, 25). Exegeza valorilor simbolice ale cifrelor continuă o tradiție mai veche, care începe cu filosofii pitagorei și continuă cu Philon din Alexandria și neoplatonicienii. În cazul lui Augustin, ca și la alți Părinți ai Bisericii, nu este vorba de o simplă preluare a tradiției păgâne în ceea ce privește aritmologia, ci mai degrabă de o adaptare a acesteia din urmă la dogma creștină și la tradițiile Bibliei<sup>15</sup>.

Augustin era foarte sensibil la farmecul muzicii. Însă el nu concepea muzica ca pe o artă ci ca pe o știință matematică (*scientia*) – o disciplină care se adresează în principal spiritului. El a integrat muzica în programul de studii al exegetului creștin tocmai pentru că ea se află la loc de cinste în multe pasaje din Sfânta Scriptură: „Așadar și numărul și muzica le aflăm la loc de cinste în multe pasaje din Sfintele Scripturi” (*De doctrina christiana*, 2, 16, 26). Muzica este într-o strânsă relație cu exegeza valorilor simbolice ale cifrelor. De exemplu, Augustin susține că nu întâmplător *psalteriul* (*psalterium*) are zece corzi pentru că numărul zece are o semnificație sacră și trebuie raportat la *Creator* și la creație; nici o lege muzicală formulată de către oameni nu a impus un atât de mare număr de corzi (*De doctrina christiana*, 2, 16, 26).

Ciclul științelor se încheie cu filosofia. Augustin îl sfătuiește pe creștin să folosească fără teamă ideile și argumentele emise de filosofii păgâni, însă numai pe acelea care concordă cu dreapta credință: „Pe de altă parte cei care se numesc ‘filosofi’, dacă s-a întâmplat să spună adevăruri potrivite credinței noastre – și mai ales filosofii platonici<sup>16</sup> –, aceste spuse nu numai că nu sunt de temut, ci chiar sunt de revendicat de la ei, ca de la niște posesori ilegali, pentru folosul nostru” (*De doctrina christiana*, 2, 40, 60).

<sup>14</sup> H. I. Marrou, *op. cit.*, (*Sfântul Augustin...*), p. 331.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 365.

<sup>16</sup> Augustin admite cunoașterea tezelor filosofice găsite la platonicieni care se văd a fi în acord cu doctrina creștină. De fapt aici este vorba de neoplatonicieni. Augustin a cunoscut *Enneadele* lui Plotin traduse din greacă în latină de Marius Victorinus; în ele a găsit formulări apropiate de cele din Noul Testament (vezi, Augustin, *Confesiuni*, traducere din latină, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, Ed. Humanitas, București, 1998, 7, 9, 13-15).

În linii mari, acesta este programul de studii propus de către Augustin intelectualului creștin care studiază Biblia și dorește să o înțeleagă. Se cuvine să comparăm programul de studii conceput de Augustin cu programul de studii al școlii păgâne, pentru a evidenția asemănările și deosebirile. La o analiză de ansamblu se constată dependența programului augustinian față de tradiția școlară antică. Cu câteva excepții, programul propus de Augustin se identifică cu ciclul artelor liberale (*artes liberales*) care în antichitate constituiau baza culturii profane. Programul lui Augustin cuprinde aceleași materii ca și ciclul artelor liberale; în fruntea listei este menționată gramatica, iar alături de ea, științele a căror predare se asocia în mod tradițional cu comentarea autorilor: istoria, geografia, istoria naturală, fizica; gramaticii i se adaugă celelalte șase arte liberale: retorica, dialectica, aritmetica, geometria, astronomia și, ca o încununare a tuturor acestora, filosofia.

Așadar, constatăm că Augustin a modificat în mică măsură programul educației păgâne. El introduce studiul limbii ebraice alături de cel al limbii eline; în plus, elimină studiul clasicilor. Augustin recomandă științe ca retorica, astronomia, geometria, muzica, deși acestea sunt inutile pentru exegeza biblică. El nu amintește dreptul care ar putea să-i folosească intelectualului creștin mai mult decât muzica în studiul biblic. Faptul că Augustin înregistrează aceste științe în programul său demonstrează că el se dovedește tributar tradiției școlare păgâne. Influența tradiției școlare păgâne se dovedește a fi și mai evidentă în privința modului cum trebuie studiate aceste discipline: Augustin nu recomandă un studiu temeinic; regula fundamentală ce trebuie să fie urmată de către discipolii săi este *ne quid nimis* („nimic prea mult”). Poziția lui Augustin se încadrează în tendința tipică pentru o epocă mai puțin creatoare și care pune accentul pe alcătuire de repertorii, rezumate și manuale. În acest punct, Augustin răspunde unei necesități a vremii sale. Căci Antichitatea târzie a fost o epocă a manualelor normative și a creațiilor culturale standardizate<sup>17</sup>.

Ca și educația literatului antic, cultura pregătitoare concepută de Augustin are un caracter perfectiv; ea nu contribuie la formarea activă a inteligenței, ci reprezintă mai degrabă o acumulare de cunoștințe cu aplicare practică. Cultura pregătitoare prezentată în *De doctrina christiana* este opusă oricărei ambiții științifice și se menține

<sup>17</sup> H. I. Marrou, *op. cit.*, (*Sfântul Augustin...*), p. 334-336.

la nivelul foarte modest la care se aflau școlile de gramatică în Antichitatea târzie.

Lucrarea *De doctrina christiana* s-a bucurat de o deosebită apreciere de-a lungul Evului Mediu; începând din secolul al VI-lea p. Chr. ea a figurat în programul de studii al școlilor mănăstirești. Abatele Eugippius, fondatorul mănăstirii Lucullanum, a cuprins în *excerpte* destinate instruirii călugărilor săi numeroase pasaje din cartea a II-a a lucrării *De doctrina christiana*. El nu a omis capitoul în care Augustin subliniază legitimitatea studiilor profane pentru interpretarea Scripturii. De asemenea, Eugippius a reluat pasajele referitoare la utilitatea științelor profane (științele naturii, matematica, muzica, dialectica, elocința) pentru cărturarul creștin, remarcând deopotrivă inutilitatea astrologiei. În schimb, el nu reține din programul de studii conceput de Augustin pasajele care privesc studiul limbilor biblice (greaca și ebraica), istoria, fizica și astronomia. Grație activității lui Eugippius, mănăstirea de la Lucullanum s-a distins ca un important centru de cultură religioasă<sup>18</sup>.

Lucrarea întreprinsă de abatele Eugippius la Lucullanum a prefigurat proiectul lui Cassiodor de a înființa un *centru de înalte studii religioase*. După 550 p. Chr. Cassiodor a întemeiat mănăstirea de la Vivarium care s-a afirmat ca primul centru creștin de studii superioare din Occident<sup>19</sup>. Eforturile intelectuale ale călugărilor de la Vivarium vizau studierea Sfintei Scripturi. Metodele exegetice ce trebuiau aplicate la studiul Bibliei au fost cele enunțate de Cassiodor în cunoscuta sa lucrare *Institutiones*; ele sunt identice cu cele pe care Augustin le-a formulat în *De doctrina christiana*, lucrare pe care Cassiodor o cunoștea foarte bine și din care fără îndoială că s-a inspirat. În opinia lui Cassiodor, cultura profană era de un mare folos pentru înțelegerea Scripturii. De aceea el le cerea călugărilor să facă apel la cărțile profane în lucrările lor de exegeză<sup>20</sup>.

În secolul al VIII-lea p. Chr. Rabanus Maurus (776-856 p. Chr.) a compilat cărțile II-IV din *De doctrina christiana* în lucrarea sa *De clericorum institutione* destinată instruirii clericilor; în această lucrare Rabanus Maurus raporta întreaga știință la adevărurile religiei<sup>21</sup>.

Programul de studii conceput de Augustin este tributar în mod cert conținutului și metodelor educației clasice. S-a afirmat pe bună

<sup>18</sup> Vezi, Pierre Riché, *Educație și cultură în Occidentul barbar. Secolele VI-VIII*, traducere de Florica Bechet, Ed. Meridiane, București, 2001, p. 85.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>21</sup> Lucia Wald, *op. cit.* (Introducere la *De doctrina christiana*), p. 24.

dreptate că: „în cartea a II-a din *De doctrina christiana* se discută modalitățile de asimilare, în spirit creștin, a culturii păgâne. *Paideia* clasică greco-latină este considerată drept o *propaideia*, un ansamblu de elemente pregătitoare pentru studiul Bibliei, cartea de căpătâi a creștinilor”<sup>22</sup>. Augustin evidențiază toate științele și tehnicile didactice aparținând culturii profane care sunt de folos intelectualului creștin dornic să-și consacre eforturile studierii Bibliei. *De doctrina christiana* a constituit programul de bază al culturii propedeutice pentru intelectualul creștin de-a lungul Evului Mediu, oferind un model de abordare a textului sacru. Însă ea își păstrează chiar și astăzi actualitatea.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 9.



la nivelul foarte modest la care se aflau școlile de gramatică în Antichitatea târzie.

Lucrarea *De doctrina christiana* s-a bucurat de o deosebită apreciere de-a lungul Evului Mediu; începând din secolul al VI-lea p. Chr. ea a figurat în programul de studii al școlilor mănăstirești. Abatele Eugippius, fondatorul mănăstirii Lucullanum, a cuprins în *excerptele* destinate instruirii călugărilor săi numeroase pasaje din cartea a II-a a lucrării *De doctrina christiana*. El nu a omis capitoul în care Augustin subliniază legitimitatea studiilor profane pentru interpretarea Scripturii. De asemenea, Eugippius a reluat pasajele referitoare la utilitatea științelor profane (științele naturii, matematica, muzica, dialectica, elocința) pentru cărturarul creștin, remarcând deopotrivă inutilitatea astrologiei. În schimb, el nu reține din programul de studii conceput de Augustin pasajele care privesc studiul limbilor biblice (greaca și ebraica), istoria, fizica și astronomia. Grație activității lui Eugippius, mănăstirea de la Lucullanum s-a distins ca un important centru de cultură religioasă<sup>18</sup>.

Lucrarea întreprinsă de abatele Eugippius la Lucullanum a prefigurat proiectul lui Cassiodor de a înființa un *centru de înalte studii religioase*. După 550 p. Chr. Cassiodor a întemeiat mănăstirea de la Vivarium care s-a afirmat ca primul centru creștin de studii superioare din Occident<sup>19</sup>. Eforturile intelectuale ale călugărilor de la Vivarium vizau studierea Sfintei Scripturi. Metodele exegetice ce trebuiau aplicate la studiul Bibliei au fost cele enunțate de Cassiodor în cunoscuta sa lucrare *Institutiones*; ele sunt identice cu cele pe care Augustin le-a formulat în *De doctrina christiana*, lucrare pe care Cassiodor o cunoștea foarte bine și din care fără îndoială că s-a inspirat. În opinia lui Cassiodor, cultura profană era de un mare folos pentru înțelegerea Scripturii. De aceea el le cerea călugărilor să facă apel la cărțile profane în lucrările lor de exegeză<sup>20</sup>.

În secolul al VIII-lea p. Chr. Rabanus Maurus (776-856 p. Chr.) a compilat cărțile II-IV din *De doctrina christiana* în lucrarea sa *De clericorum institutione* destinată instruirii clericilor; în această lucrare Rabanus Maurus raporta întreaga știință la adevărurile religiei<sup>21</sup>.

Programul de studii conceput de Augustin este tributary în mod cert conținutului și metodelor educației clasice. S-a afirmat pe bună

<sup>18</sup> Vezi, Pierre Riché, *Educație și cultură în Occidentul barbar. Secolele VI-VIII*, traducere de Florica Bechet, Ed. Meridiane, București, 2001, p. 85.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>21</sup> Lucia Wald, *op. cit.* (Introducere la *De doctrina christiana*), p. 24.

dreptate că: „în cartea a II-a din *De doctrina christiana* se discută modalitățile de asimilare, în spirit creștin, a culturii păgâne. *Paideia* clasică greco-latină este considerată drept o *propaideia*, un ansamblu de elemente pregătitoare pentru studiul Bibliei, cartea de căpătâi a creștinilor”<sup>22</sup>. Augustin evidențiază toate științele și tehnicile didactice aparținând culturii profane care sunt de folos intelectualului creștin dornic să-și consacre eforturile studierii Bibliei. *De doctrina christiana* a constituit programul de bază al culturii propedeutice pentru intelectualul creștin de-a lungul Evului Mediu, oferind un model de abordare a textului sacru. Însă ea își păstrează chiar și astăzi actualitatea.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 9.

## Résumé

Pour la première fois, Saint Augustin a conçu un programme d'études supérieures chrétiennes dans sa oeuvre *De doctrina christiana*. Le traité *De doctrina christiana* offre à l'intellectuel chrétien quelques règles d'interprétation de la Sainte Écriture.

Le but d'Augustin était de fournir une méthode d'interprétation de la Sainte Écriture soit pour l'intelligence du texte même, soit pour l'exposé des résultats acquis. En ce qui concerne le programme d'éducation chrétienne d'Augustin, H. I. Marrou affirme: „Pour la première fois nous voyons exposé un programme d'études supérieures qui constitueront une formation complète de l'esprit et qui sont conçues uniquement en fonction du but religieux que le christianisme assigne à la vie intellectuelle” (*Saint Augustin et la Fin de la culture antique*, Ed. Humanitas, București, p. 325).

Le programme d'études conçu par Augustin est tributaire au contenu et aux méthodes de l'éducation classique.

## TAINA CRUCII

de Vasile ITINEANȚU

Crucea este unul din primele simboluri creștine reprezentând marele mister al credinței creștine: patima și moartea prin răstignire a lui Iisus Hristos, precum și dovada istoricității Sale. Identificată de la început ca fiind „semnul Fiului Omului” (Mt.24,30) și „stindardul” Bisericii (Is.5,26), Crucea devine calea de a urma pe Iisus din Nazaret. Fără Cruce nu există experiență a împărăției lui Dumnezeu (Fapte 7,55-56). Reprezentată în simboluri și în metafore în Vechiul Testament unde apare ca un semn profetic, nedescifrat, în Noul Testament, Crucea primește o nouă dimensiune și își descoperă întreaga ei semnificație: materială, spirituală și teologică, devenind „hotarul dintre păcat și virtute”, dintre lumea de închinători și cinstitori ai ei și cea de vrășmași ai crucii.

Crucea evocă nu numai un eveniment din iconomia mântuirii, jertfa răscumpărătoare, ci ea recapitulează întreaga viață a lui Hristos: „El a murit pentru păcatele noastre, cu trupul Său, pentru ca noi, murind față de păcate să trăim spre îndreptare” (I Petru 2,24). Crucea este inerentă întrupării răscumpărătoare și iubirii lui Dumnezeu față de noi. Nu se poate vorbi de taina lui Hristos fără taina Crucii; unde s-a propovăduit Hristos s-a vorbit și de Cruce sau Hristos Cel răstignit pe Cruce. Puterea lucrătoare, sfințitoare și mântuitoare a crucii care a făcut din pescari apostoli și din păgâni ucenici, la determinat pe Sfântul Apostol Pavel să exclame de bucurie: „Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în Crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine iar eu pentru lume” (Galateni 6,14).

Pentru Sfântul Ignatie Teoforul, Biserica își are rădăcina în lemnul Crucii, creștinii fiind „ramurile crucii”: „Hristos a fost într-adevăr răstignit pentru noi, cu trupul, sub Ponțiu Pilat și Irod Tetrarhul și datorită roadei Crucii Sale și patimii sale dumnezeiești noi existăm pentru a înălța stindardul de-a lungul veacurilor, prin învierea Sa, proveniți fie dintre iudei, fie dintre neamuri, în unicul trup al Bisericii sale”<sup>1</sup>. Apologetul creștin Minuciu Felix răspunzând acuzațiilor vremii că Dumnezeul creștinilor nu este un singur om răstignit pe cruce, iar crucea creștinilor nu este un lemn simplu ca

<sup>1</sup> Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Smyrneni*, Scrierile Părinților Apostolici, colecția PSB 1, București, 1979, p. 134-135

obiectele păgâne, sau ca zeii adorați, scria: „*La omul care se roagă cu mâinile întinse și cu gândul curat la Dumnezeu, tot semnul crucii vedem*”<sup>2</sup>. Preluând mărturiile tradiției apostolice, Sfinții Părinți au afirmat, că Mântuitorul Hristos: „...*pogorându-Se, prin Cruce, în iad, ca să plinească toate ale Sale, a nimicit durerile morții*”<sup>3</sup>.

Potrivit Sf. Grigore Teologul, noi am avut nevoie de întruparea și moartea lui Dumnezeu pentru a trăi, nu în sens legalist sau moral pentru că Dumnezeu nu a avut nevoie de jertfa noastră în sens juridic. Dumnezeu se angajează în iconomia mântuirii din propria Sa inițiativă biruind păcatul cu marea Sa iubire. Iisus Hristos ne-a mântuit prin tot ce a făcut în timpul vieții sale printre oameni. Evenimentul în care se concentrează iconomia sau slujirea Fiului este Jertfa sa de răscumpărare. În decursul istoriei, mulți au încercat să explice sensul și efectul jertfei lui Hristos, fie prin ideea de răscumpărare (Tertulian, 155-220), fie prin aceea de „*satisfacție efectivă și substitutivă*” (Anselm, 1033-1109), care au reparat ofensa adusă prin păcat onoarei lui Dumnezeu.

Părinții Bisericii răsăritene insistă, dimpotrivă, asupra Răscumpărării ca act al iubirii supreme a lui Dumnezeu. Iisus Hristos acceptă Jertfa nu ca o condiție legalistă a Răscumpărării, ci pentru ca să întâlnească ființa umană pe care a creat-o Dumnezeu. Natura jertfei Sale nu este de ordin juridic și ea nu trebuie înțeleasă exclusiv în contextul pedepsei și culpabilității legate de păcatul lui Adam. Actul neascultării protopărinților a introdus ființa umană într-un proces al morții. Răscumpărarea vieții pierdute de către om era imposibilă (Ps.48, 8-9), de aceea Dumnezeu însuși intră, în persoana Fiului Său, în procesul declanșat de păcatul lui Adam, pentru refacerea acestui proces care ducea la nimicirea creației: „*El a răbdat să fie socotit ca un nimic și să pătimească pentru ca, murind și înviind, să biruiască moartea*”<sup>4</sup>, scria Sf. Iustin Martirul în Apologia I.

Slujirea lui Iisus Hristos ca Mântuitor poate fi redusă la ceea ce teologia biblică și liturgică numește trecerea de la moarte la viață: „*Noi știm că am trecut de la moarte la viață*” (I Ioan 3,14); „*Eu pentru aceea am venit, pentru ca oamenii să aibă viață și s-o aibă din belșug*” (Ioan 10,10). El nu a venit pentru a face o demonstrație a puterii Lui dumnezeiești, ci pentru a se opune morții în totală

ascultare de voința Tatălui (Ioan 8,42-43) și în totală iubire față de ființa umană. Iisus intră în acest proces ca preot și jertfă, adică S-a dat pe Sine însuși pentru alții, ca singurul fără de păcat (I Petru 2,22). Scopul jertfei este de a instaura în om viața ca o nouă relație cu Dumnezeu. A fi în păcat înseamnă a fi în stare de victimă și de alienare. Pentru a reposa viața pentru alții, El însuși ridică păcatul lumii (Ioan 1,29), sfărâmând legăturile morții. Hristos inițiază și conduce această trecere de la moarte la viață, atât ca Arhiereu, cât și ca Mielul lui Dumnezeu (Ioan 1,36), devenind astfel „*Paștele*”, nostru care a fost jertfit (I Cor.5,7). Moartea Sa devine izvorul vieții noastre: „*Noi totdeauna purtăm în trupul nostru moartea lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru. Căci cât suntem vii pururea noi suntem dați spre moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor. Astfel că moartea lucrează în noi, iar viața în voi*” (II Cor.4,10-12).

Prin urcarea lui Hristos pe cruce El a atins punctul extrem de suferință și de dăruire. Moartea lui Iisus este parte din slujirea Sa de „*om al durerilor și cunoscător al suferinței*” (Isaia 53,3), botezul Său propriu. Crucea este un act de mărturie reală, în sens de martiriu pentru fiecare ființă umană: „*Chiar dacă a murit ca om...unirea ipostatică nu s-a despărțit în două ipostase...ci fiecare a rămas, având existența în unicul ipostas al Cuvântului*”<sup>5</sup>, învață Sf. Ioan Damaschin. După o expresie a Sf. Maxim Mărturisitorul, crucea este „*o judecată a judecății*”. Descoperind valoarea lumii ca și creație a lui Dumnezeu, crucea ne deschide și perspectiva înțelegerii împărăției cerurilor „*care nu este în lumea aceasta*”. Crucea devine începutul mântuirii lumii, inaugurând împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Prin ea ne împărtășim și noi de învierea lui Hristos, de viața netrecătoare a lui Dumnezeu, fără să desconsiderăm creația în sânul căreia viețuim.

Jertfa și învierea aduc în istorie o nouă realitate, care transformă creștinii în icoane ale lui Hristos, făcându-i martori efectivi ai Săi nu numai în această viață, ci și în cea care va să vină. Astfel, învierea lui Hristos este de natură eshatologică, căci Duhul lui Dumnezeu este cel care L-a înviat din morți (Rom.8,11). Reposarea vieții celei noi, aceasta este mobilul care determină pedagogia jertfei lui Iisus. Taina mântuirii prin cruce constă în aceea că viața lumii merge mână în mână cu moartea Sa: „*dacă am murit împreună cu El, vom și învia împreună cu El*” (II Tim. 2,11). Astfel suferința pe cruce face parte în mod necesar din iconomia întrupării (Filip. 2,8) pentru că de vreme ce Fiul a luat trup omenesc, acesta trebuia să fie sfințit prin jertfa Sa.

<sup>2</sup> Minuciu Felix, *Dialogul Octavius*, Apologeti de limbă latină, colecția PSB 3, 1981, p. 383-384

<sup>3</sup> *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1974, p. 176

<sup>4</sup> Iustin Martirul, *Apologia I*, Scrierile Părinților Apostolici, colecția PSB 2, p. 69

<sup>5</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 27, trad. D.Fecioru, p. 229



În iconomia vieții și jertfei Sale, Iisus Hristos transfigurează iconomia creației: „În locul mâinilor care au alungat pe Adam din rai, vedem acum mâinile care adună și împreună pe toți până la marginile lumii. De aceea, a urmat înălțare după cădere...și moarte împotriva morții și întineric împotriva luminii și înmormântare și înviere după reînviere. Toate acestea au fost mijloace pentru mântuirea noastră din partea lui Dumnezeu și o vindecare a slăbiciunilor noastre și o readucere a vechiului Adam în starea din care a căzut și o apropiere de pomul vieții de care îl îndepărtase gustarea pripită și nehibzuită din pomul cunoștinței”<sup>6</sup>, scria Sf. Grigorie de Nazianz.

Mesia cel răstignit este una din învățăturile fundamentale ale Noului Testament, fiind pentru iudei piatră de poticnire, iar pentru elini, nebunie (I Cor.1,23). Răscumpărarea nu decurge numai din Cruce, ca și când întruparea lui Hristos ar fi început și s-ar fi sfârșit cu Răstignirea. Este important nu numai de a nu despărți Crucea de Înviere, ci încă de a nu vedea în toată viața întrupată a lui Hristos decât una și aceeași unitate. Nu este posibilă „teologia creștină a crucii” în afara Bunavestirii, a Nașterii, a Botezului, a misiunii publice a lui Iisus, care se termină cu Învierea, Înălțarea, Cincizecimea și întoarcerea Sa întru mărire. Nu se poate, apoi, să se opună „teologia mării” unei „teologii a crucii”. Pe cruce, Hristos a fost preamărit: „Acum Fiul Omului S-a preamărit” (Ioan 13,31). Mărirea lui Hristos s-a arătat atât în momentul când Iisus a spălat picioarele ucenicilor, cât și pe cruce, atât în înviere, cât și în toate faptele iconomiei mântuirii. De altfel, Pantocratorul, Iisus Hristos, Domnul și Împăratul tuturor, plin de slavă, poartă în trupul său semnele răstignirii, după cum mărturisea teologul bizantin Nicolae Cabasila: „Hristos s-a gândit să păstreze pe trup mărturia jertfei sale și să poarte pe El pururea urmele rănilor Sale dobândite în clipa răstignirii, vrând să arate prin aceasta că, chiar când va veni a doua oară în lumina orbitoare, va rămâne pentru robii Săi același răstignit și împuns, rănile acestea ținându-i loc de podoabe împărătești”<sup>7</sup>.

Prin prezența și lucrarea Sa iconomică, Fiul lui Dumnezeu, întrupat ca Iisus din Nazaret și Mesia lui Israel, devine Domnul și Mântuitorul tuturor, nu numai pentru unii, ci pentru toți (Rom.8,30). Lucrarea de răscumpărare a lui Hristos îmbrățișează viața și istoria

<sup>6</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologie despre fugă*, cap.25, trad. Pr. C.Teofil,

Mitropolia Banatului, XXXII, 1982, nr. 4-6, p. 306

<sup>7</sup> Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. rom. Pr. T.Bodogae, Sibiu, 1946, p.138

umanității în totalitatea ei: „Prin cel ce S-a întrupat din tine, iadul s-a robuit, Adam s-a schimbat, blestemul s-a pierdut, Eva s-a izbăvit, moartea s-a omorât și noi am înviat”<sup>8</sup>.

Prin jertfa și învierea lui Hristos ceva radical s-a produs în starea și istoria umanității. Atunci a apărut puterea învierii și vieții, de care nu sunt capabile puterile morții: „Dumnezeu a fost preamărit în El” (Ioan 13,32). Moartea nu poate să conțină viața, după cum întinericul nu poate să cuprindă lumina (Ioan 1,5). Umanitatea a fost eliberată, fiind scoasă din starea de victimă în care era ținută de păcat, biruind prin cruce. Hristos a surpat puterea iadului și a închis definitiv calea morții: „Vrășmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea” (I Cor. 15,26).

Tradiția Bisericii noastre n-a separat Crucea de Înviere și tocmai de aceea n-a separat întruparea de îndumnezeire, așa cum declara Sf. Chiril al Ierusalimului (315-386): „Mărturisesc Crucea, pentru că știu Învierea...când învierea a urmat Crucii, nu mă rușinez să vorbesc despre Cruce”<sup>9</sup>. Actul răscumpărător al lumii din robia păcatului s-a făcut prin Cruce, mărturisirea același Sfânt Părinte<sup>10</sup>. Numai în lumina învierii se vede realitatea tragică a crucii și a păcatului, dar și puterea și stăpânirea lui Dumnezeu. După Roman Melodul (490-560) întreaga creație poartă „pecetea crucii”<sup>11</sup>. Prin Cruce am fost aduși din nou în Edenul cel pierdut de protopărinți. Același mare imnograf-care a închinat Sfintei Cruci imne de o mare frumusețe-ne asigură că „...noi am primit pecetea Crucii pentru a deveni mai mult decât unul aflat în paradis”<sup>12</sup>. Paradoxul credinței creștine stă tocmai în aceea că puterea lui Dumnezeu se arată în suferință, în cruce.

Prin jertfa și învierea Sa, Iisus Hristos ne-a introdus nu numai într-un nou mod de viață, ci și într-un nou domeniu de existență, acela al împărăției lui Dumnezeu. Învierea și de fapt și întruparea au nu numai o rezonanță de memorial, de amintire a evenimentelor din trecut, ci și una anticipată, de anunțare a viitorului, de prefigurare și de pregătire a Împărăției. Cu ridicarea Sa pe cruce, cu învierea Sa din mormânt, cu înălțarea Sa la cer, umanitatea, lumea întrupării a ajuns la Tatăl. Cu învierea lui Hristos viața este orientată spre Împărăție,

<sup>8</sup> Antologhion, *Sedealna a II-a a Învierii de la Utrenie*, gl. 2, Ed. Arhiepiscopiei Timișoara, 1999, p. 61

<sup>9</sup> Sf.Ciril al Ierusalimului, *Catehezele*, Pt. II, trad. Pr. D.Fecioru, București, 1943, p. 313-314

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 342

<sup>11</sup> *Hymnes IV*, Sources chrétienne nr. 128, Cerf, Paris, 1967, p. 309

<sup>12</sup> *Hymnes IV*, op.cit., p. 353

care, într-o formă anticipată, este deja în mijlocul nostru, ca împărăție a Duhului, Duh care călăuzește Biserica în tainele vieții viitoare până la a doua venire a Fiului. În Iisus Hristos viața lui Dumnezeu intră în viața umanității, transformând starea ei veche într-o stare nouă, dar anticipându-o și pe cea viitoare. Pe cruce se biruiește suferința. Creștinul care și-o asumă rămâne senin, cu ochii spre bucuria Învierii.

Gest liturgic, semnul crucii apare și ca simbol pe monumente de piatră, pe basoreliefuri, pe mozaicuri și diferite obiecte de uz cotidian. Semnul apare încă din secolele al II-lea și al III-lea în catacombele de la Roma, fie sub forma crucii grecești +, cât și sub forma celei latinești †<sup>13</sup>. Însă creștinii regăseau crucea închipuită în multe reprezentări care îi imitau forma.

Sf. Iustin Martirul, în secolul al II-lea, preciza forma crucii reprezentată disimulat printr-un catarg și vergeaua pânzei, de un plug, sau de o toporișcă (*Apologia I*, 55)<sup>14</sup>. Pe la sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea, Tertulian numește pe creștini cinstitori ai Crucii (*Crucis religiosi*)<sup>15</sup>.

Semnul crucii apare mai întâi în riturile referitoare la botez. El este asociat cu botezul însuși, pe care îl precede sau căruia îi urmează și îl găsim într-o epocă veche în Biserica siriană, care păstrează uzanțe arhaice. Așa se explică faptul că la autorii din vechime, deseori, semnul crucii reprezintă botezul însuși<sup>16</sup>. După mărturia Sf. Ambrozie, botezul provine „din Crucea lui Hristos, din moartea lui Hristos. Acolo este tot misterul: El a suferit pentru tine”<sup>17</sup>. Conștient de acest adevăr, catehumenul Bisericii primare mărturisea la botez că va „crede în Crucea Domnului Iisus”<sup>18</sup>, pentru că „ce este ...apa fără Crucea lui Hristos, dacă nu un element obișnuit fără nici o utilitate pentru taină?”<sup>19</sup>. Dar semnul crucii avea un anumit rol și în alte acte liturgice: Taina Mirungerii, Taina Euharistiei, Taina Maslului<sup>20</sup>. Mai mult chiar, creștinii își făceau semnul crucii înaintea principalelor ocupații din viața lor și purtau acest semn ca amuletă protectoare, cum scrie Sf. Ioana Gură de Aur: „Totul este înfăptuit prin cruce.

<sup>13</sup> Jean Daniélou, *Simbolurile creștine primitive*, trad. rom., Timișoara, 1998, p. 123

<sup>14</sup> Sf. Iustin Martirul, *op.cit.*, p. 98

<sup>15</sup> Tertulian, *Apologeticum*, XVI, 6-7, PSB 3, p. 63

<sup>16</sup> H. Leclercq, s.v., *Croix*, în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DACL)*, Paris, I/1 (1904-XV/2 (1953), III/2, col. 3140

<sup>17</sup> Sfântul Ambrozie, *Des sacraments des Mistères. Explication du Symbole*, Sources chrétiennes (SC) 25, bis, Cerf, Paris, 1980, p. 77

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 171

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 167

<sup>20</sup> Nicolas Molinier, *Scurt istoric al semnului Sfintei Cruci* (trad. M. Bojin), ST, 3-4, 1998, p. 103-111

*Botezul e înfăptuit prin cruce; punerea mâinilor se face prin semnul crucii. Fie că ne aflăm într-o călătorie, fie acasă, sau oriunde ne-am afla, crucea este o mare binefacere, o armură salvatoare, un scut impenetrabil contra demonilor*”<sup>21</sup>. Crucea devine cel mai important simbol al Bisericii și semnul identității creștinilor cu Hristos. Cel care se însemna cu el devenea părtaș al lui Iisus Cel răstignit și înviat, împărtășindu-se din acest dar cu dragostea și cu credința care să-l ducă la acceptarea slujirii pentru a ajunge apoi la dobândirea, cu El, a slavei.

Prima reprezentare sigură datată a Crucii pe un monument creștin apare incizată pe peretele unei case din Herculaneum, înainte de anul 79<sup>22</sup>. O altă reprezentare a crucii o găsim, mai târziu, în inscripția de pe un altar din Palmyra, din anul 134<sup>23</sup>. În inscripțiile și epitafele din picturile catacombelor romane găsim de vreo 20 de ori incizat semnul crucii<sup>24</sup>, iar descoperirile arheologice din Palestina ne oferă noi mărturii potrivit cărora, semnul crucii era folosit ca simbol creștin pe osuarele din necropolele aparținând chiar membrilor primei comunități creștine din Ierusalim<sup>25</sup>.

În timpul domniei lui Constantin cel Mare (306-337) s-a interzis să mai fie folosită crucea ca mijloc de supliciu, ajungând să fie cinstită oficial ca obiect de cult<sup>26</sup>. Ea a apărut mai întâi ca simbol în Răsărit, în timp ce în provinciile apusene ale Imperiului era disimulată.

Crucile făcute ca semn sau purtate erau un fel de garanție a nemuririi. Iudeo-creștinii din epoca primară a Bisericii își făceau pe frunte un semn care evoca altceva decât lemnul crucii pe care a fost răstignit Hristos. Iezechiel proorocește că membrii comunității mesianice vor fi însemnați pe frunte cu litera Tav, ultima literă a alfabetului ebraic care îl desemnează pe Dumnezeu, rol pe care, în alfabetul grec, îl are omega. Litera Tav cu care erau însemnați primii creștini desemna Cuvântul ca Nume al Tatălui. Când comunitățile

<sup>21</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Filipeni*, III, 13, PSB 13, p. 64.

<sup>22</sup> Daniel Rops, *Jesus in seiner Zeit*, Wien-München, 1936, p. 228, apud E. Braniște, *Liturgica specială*, București, 1985, p. 262, n. 29 bis.

<sup>23</sup> H. Leclercq, s.v., *Croix*, în *DACL*, III/2, col. 3148

<sup>24</sup> *Ibidem*, col. 3056

<sup>25</sup> Vl. Prelicișanu, *Vechimea crucii ca obiect de cinstire și simbol creștin, în lumina descoperirilor arheologice mai noi*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an. 1958, nr. 5-6, p. 440 ș. u.

<sup>26</sup> L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1918, p. 33; M. Sulzberger, *Le symbole de la Croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens*, Byzantion, *Revue internationale des Études Byzantines*, Bruxelles, II, 1925, p. 317-448



creștine au devenit majoritar grecești, Tav a devenit Tau care era interpretată în mod diferit, cum de altfel, au făcut-o Sf. Ciprian: „*Litera grecească Tau, T, este în formă de cruce, despre care profetul (Iezechiel) a spus că o vom purta pe fruntea noastră*”<sup>27</sup> și Origen: „...*forma literei Tau prezenta o asemănare cu imaginea crucii, ceea ce conținea o profeție a semnului pe care creștinii și-l fac pe frunte; căci toți credincioșii fac acest semn înaintea oricărei activități, mai ales la începutul rugăciunii sau înaintea citirii din Sfânta Scriptură*”<sup>28</sup>. Crucea era deja înțeleasă ca semn al răstignirii lui Hristos și simbol al mântuirii oamenilor. Cele patru brațe ale sale indica caracterul cosmic al lucrării mântuitoare a lui Iisus.

De la începutul veacului III la Roma și în Nordul Africii însemnarea în forma crucii constituia, potrivit tradiției, primul rit de inițiere al catehumenilor<sup>29</sup>. Fericitul Augustin ne dezvăluie în *Confesiunile* sale că, după ce s-a născut, mama i-a făcut pe frunte semnul crucii și i-a dat puțină sare<sup>30</sup>. Botezul a fost abia patruzeci de ani mai târziu! Crucea dobândește și valoare de exorcism. Sf. Grigore Taumaturgul intrând într-un templu păgân, curăță aerul îmbăcsit de miresme prin semnul crucii<sup>31</sup>. Însemnată pe fruntea catehumenului, semnul crucii îndepărtează de la el pe demonul ce-l stăpânea. Creștinii aveau o conștiință clară a faptului că crucea era semnul ungerii lor. Amintindu-și de botez, ei se însemnau cu crucea pe frunte înainte de orice lucrare. Și după moarte când sufletul creștinului se desparte de trup, semnul crucii făcut pe fruntea acestuia îl pune sub protecția lui Dumnezeu.

Obiceiul însemnării cu sfânta cruce, precedat de o „suflare” făcută în palmă este consemnat de Tradiția apostolică a lui Ipolit romanul (sec.III)<sup>32</sup>. Deși însemnarea pe frunte cu sfânta cruce era deja o practică generalizată în epoca primară, ea nu era exclusivă. Aluzie la semnul crucii făcut în dreptul feței ca amintire a botezului este sugerată încă din secolul al II-lea de Odele lui Solomon<sup>33</sup> și de

<sup>27</sup> Sf. Ciprian al Cartaginei, *Adversus Marcionem*, III, 22, PSB 3, p. 451

<sup>28</sup> Origen, *Scrieri alese, Partea a doua, Omilie la Cartea Prorocului Iezechiel*, III, PSB 7, p. 61

<sup>29</sup> Jean Daniélou, *op.cit.*, p. 122

<sup>30</sup> Fericitul Augustin, *Confessiones*, PSB 64, p. 124

<sup>31</sup> Jean Daniélou, *op.cit.*, p. 122

<sup>32</sup> Ipolit al Romei, *Tradiția apostolică*, Sources chrétienne (SC) 11, bis, Cerf, Paris, 1968, p.131

<sup>33</sup> O colecție de 42 de imne gnostice redactate, probabil, de către un creștin din Orient, ce a fost influențat de mitologia și filosofia greacă, descoperite într-un manuscris siriac la începutul secolului trecut. Lactanțiu citează din aceste Ode. O lucrare pseudo-atanasiană, Sinopsa Sfintei Scripturi (sec.VI) include Odele lui

Sf. Iustin Martirul<sup>34</sup>. Istoricul Sozomen relatează cum episcopul Donat a făcut „*cu degetul semnul crucii în aer*”<sup>35</sup> ceea ce indică că se folosea un singur deget pentru semnul crucii. Practica pecetluirii de la botez în semnul crucii cu un singur deget de către episcop sau preot poate avea o legătură cu Vechiul Testament ce indica pentru preot să facă cu un deget (cu arătătorul) ungerea cu untdelemn pentru curățirea leproșilor (Lev. 14, 16 și 27). Nu este exclusă moștenirea acestui gest liturgic din cultul iudaic, în condițiile în care cultul primar din epoca apostolică a avut un caracter mixt, iudeo-creștin.

Dezvoltarea și evoluția cultului creștin au amplificat semnul crucii ca gest sacramental liturgic de la mici cruci făcute peste tot trupul la felul nostru de a ne închina în prezent. În timpul disputelor monofizite și monoteliste, ortodoxii pentru a-și exprima credința cu privire la cele două firi și la cele două voințe în Hristos încep să-și facă cruce cu două degete, față de ereticii monoteliști care se însemnau cu crucea folosind numai un deget, ca atestare publică a susținerii lor greșite. Semnul crucii cu două degete s-a menținut în Biserica Rusă până la reforma patriarhului Nikon din anul 1652.

Un unic mare semn al crucii făcut peste tot corpul la frunte, la piept și la umeri înlocuiește treptat micile cruci făcute pe diferitele părți ale trupului, devenind curent în Orient din secolul al VIII-lea, iar în Occident, din secolul al XII-lea. Obiceiul de închinare cu trei degete în cinstea Sfintei Treimi are legătură cu Taina Botezului care se administra „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”. Cu siguranță că rostirea formulei de la botez era însoțită și de un gest liturgic corespunzător.

În Occident în vremea ce era papă Inocențiu al III-lea (1198-1216) semnul crucii se făcea cu trei degete, în numele Sfintei Treimi, atât de la dreapta la stânga cât și invers, de la stânga la dreapta, fără o recomandare clară. Felul de a se închina în Occident cunoaște o evoluție lentă, între secolele VIII-XIII, spre inovația de a face semnul crucii de la stânga la dreapta, cu mâna deschisă și cu toate degetele unite<sup>36</sup>. Nu se cunoaște motivul introducerii acestei practici noi.

Modul în care se face semnul crucii indică apartenența confesională și chiar naționalitatea credincioșilor. Diferențele de practică cu privire la modul de a face semnul crucii au constituit,

Solomon între cărțile Vechiului Testament. Deși gnostice, Odele cuprind și serioase elemente ortodoxe.

<sup>34</sup> Iustin Martirul, *op.cit.*, p. 90

<sup>35</sup> Sozomenos, *Istoria bisericească*, VIII,28, trad. de Iosif Gheorghian, București, 1897, p. 123

<sup>36</sup> Nicolas Molinier, *op. cit.*, p.114



printre altele, un motiv în plus de dezacord între Biserica Ortodoxă și cea catolică.

Felul în care cinstim Sfânta Cruce este și o mărturie a modului în care slujim lui Dumnezeu. Sf. Vasile cel Mare ne asigură că slujim lui Dumnezeu și „după chipul ce ni-l închipuim cinstitei și de viață făcătoarei Cruci și sfaturilor Evangheliei și celorlalte sfințite lucrări și a le face proaducerea de tămâieri și de lumini, spre cinstirea acestora, precum cu bună cinstire se obișnuia și de cei vechi...și așa se întărește învățătura Sfinților Părinților noștri, adică predania Bisericii universale...”<sup>37</sup>. Crucea este descoperirea puterii lui Hristos, lucrătoare în sufletele noastre. Întrucât este un „dar ceresc” (Evrei 6,1) această putere se manifestă printr-un semn văzut. Semnul însuși este darul pe care ni l-a încredințat Mântuitorul, câștigând pentru noi biruința asupra morții. Numai pentru că este plin de puterea lui Hristos, semnul crucii poate comunica și poate împlini ceea ce el reprezintă, exprimând descoperirea împărăției lui Dumnezeu în această lume și indicând sensul vieții cele noi. „Spre Hristos tind, se exprimă sfântul apostol Pavel, ca să-L cunosc pe El și puterea Învierii Lui și să fiu părtaș la patimile Lui, asemănându-mă cu moartea Lui”(Filip. 3,10). Spre acest țel tinde orice credincios adevărat.

Pentru mistica ortodoxă, taina Crucii conține cea mai înaltă cunoaștere, chiar o cunoaștere absolută. Sf. Maxim Mărturisitorul exprimă, astfel, această idee: „Cel ce a cunoscut taina Crucii și a mormântului cunoaște rațiunile esențiale ale tuturor lucrurilor...și cel ce este inițiat în misterul Învierii învață ce este sfârșitul”<sup>38</sup>. Asupra acestei taine s-au aplecat mințile cele mai înflăcărate ale Sfinților Părinți spre a-i descifra sensul ei adânc și valoarea pentru gândirea teologică și soteriologică a Bisericii, pentru poporul credincios. Dar înălțimea maximă la care a ajuns gândirea este exprimată prin antinomia înțelegerii neînțeleșului, așa cum se exprima imnograful Cosma de Maiuma în canonul de la Sărbătoarea Înălțării Sf. Cruci: „Auzit-am, Doamne, taina iconomiei Tale: înțeles-am lucrurile Tale; și am preamărit Dumnezeuirea Ta”<sup>39</sup>.

A dobândi puterea învierii înseamnă, pentru fiecare, a muri și a învia împreună cu Hristos. Murind și înviind cu Hristos, creștinul dobândește un har al cărui deplin înțeles este acela de a uni cu

<sup>37</sup> *Pidalion*, trad. Mitropolit Veniamin Costachi, Mănăstirea Neamț, 1844, p. 212

<sup>38</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, Ed. Inst.Biblic al BOR, București, 1983, p. 296

<sup>39</sup> Antologhion, *Cântarea a IV-a la Utrenie*, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, 1999, p. 205

adevărat umanul cu divinul întru „înnoirea vieții” (Rom. 6,4). A ne asemana cu Hristos, purtând crucea Lui, înseamnă a trăi în El și a ne bucura de harul Său. Aflându-ne pe acest drum, Hristos vine în ajutorul nostru, ușurându-ne de păcat și împărtășindu-ne puterea de a-l învinge. Tocmai pentru aceasta El s-a arătat solidar cu oamenii păcătoși și a oferit lui Dumnezeu, pentru răscumpărarea păcatelor, suferințele sale și moartea Sa. De aceea El ne-a făcut părtași, prin sfintele taine, la patimi și la moarte. Ne-a îngropat cu Sine în mormântul Său, pentru ca ridicându-ne din el să reținem viața Lui reînnoită.

Semnul crucii nu numai că simbolizează biruința lui Hristos, dar el conține în sine revelația și darul lucrului pe care îl simbolizează. El nu este numai o reamintire a evenimentelor din Vinerea Mare și până în dimineața Învierii, ci și o chemare la o viață nouă, precum și dobândirea puterii care face posibilă această viață. Ceea ce semnul crucii descoperă și ceea ce el comunică este deplina înnoire a vieții spirituale. „Să ducem în tot locul crucea lui Hristos ca și cum am purta o cunună”, îndeamnă Sf. Ioan Gură de Aur, care apoi continuă: „Oare, nu prin Cruce toate misterele relative la mântuirea noastră s-au îndeplinit? Iată pentru ce noi purtăm cu grijă imaginea ei în casele noastre, pe zidurile noastre, pe ferestrele noastre, pe fruntea noastră și în inima noastră. Ea este semnul mântuirii noastre a tuturor, a libertății noastre a tuturor și a bunătății Domnului...Nu numai cu mâna trebuie să o formăm, trebuie să-i adăugăm voința, precum și o credință profundă”<sup>40</sup>.

Ca moștenire a lui Adam suntem izgoniți din rai și îngrijorați de perspectiva iadului, de aceea prin Cruce suntem chemați la luptă împotriva neantului. Ziua noastră existențială nu este nici edenică și nici total infernală, pentru că suntem legați de timp și de devenire. Vocația noastră este să ne îndumnezeim, aceasta este vocația mântuirii care lucrează în raiul cel nou: Biserica.

<sup>40</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra Patimilor Domnului*, trad. de Pr. Gh. Paschia, Ortodoxia, nr. 1, 1982, p. 274

## Résumé

La croix est une de la première symbole chrétienne et elle représente un grand mystère de la foi chrétienne: la souffrance et la mort par crucifiement de Jesus Christ, mais aussi la preuve de Sa existence historique. La croix devient la voie de choisir à Jesus de Nazareth. La croix évoque non seulement un événement de l'icône de la délivrance, le sacrifice de la récupération mais la croix rappelle toute la vie du Jesus. Sans la Croix n'existe aucune expérience d'Empire du Dieu. Le signe de la croix n'est pas seulement une commémoration des événements du Vendredi Grand, jusqu'à le matin de la Résurrection mais aussi l'appel vers une nouvelle vie et l'acquisition de la force qui rend possible cette vie. Ce que le signe de la croix découvre et ce qu'il communique est l'entière restauration de la vie spirituelle.

## SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE ȘI DINAMICA RĂSCUMPĂRĂRII

– analiză asupra tratatului  
*Despre Întruparea Cuvântului* –

de Gavril TRIFA

Viața și opera Sfântului Atanasie cel Mare reprezintă în primul rând o bio-bibliografie exemplară. Cunoșcându-i tumultuoasă activitate, ni se pare uimitor faptul că a reușit să scrie atât de mult, atât de concis, atât de clar, indiferent că vorbim despre tratate, apologii sau de corpusul epistolar. Sf. Grigorie de Nazianz nu ezită să-l numească „fericitul, cu adevărat omul lui Dumnezeu și marea trâmbiță a adevărului, cel ce a curmat boala Bisericii, curajosul apărător al Cuvântului și ziditor de suflete. El este ochiul cel mai sfânt al lumii, arhieru al ierilor, învățător într-ale mărturisirii, marele glas și înaintemergătorul lui Hristos.”<sup>1</sup>

Părintele Pavel Florenski afirmă că „Sf. Atanasie cel Mare a fost cel care și-a asumat prin excelență conștiința bisericească referitor la dogma Sfintei Treimi. Ulterior teologia s-a perfecționat, poate, în probleme particulare; dar la care dintre părinții de mai târziu, din epoca sinoadelor, echilibrul dintre principii a fost atât de matematic exact și cine a arătat mai evident caracterul supralogic al dogmei decât acest mare luptător pentru deoiființime, decât acest sfânt, cel mai ortodox dintre ortodocși?”<sup>2</sup>

Interogațiile retorice ale marelui teolog rus nu fac decât să aducă un argument cât se poate de serios în favoarea acestei teme. Spiritul polemic al Sf. Atanasie, statornicia sa în adevărata credință mi se par nu doar actuale, ci mai ales potrivite pentru misiunea Bisericii în societatea actuală.

În ceea ce privește scrierea sa *Despre Întruparea Cuvântului*, ea reprezintă punctul central al operei atanasiene, este piesa de rezistență a unui demers mult mai amplu ce vizează nu doar

<sup>1</sup> Sf. GRIGORE de NAZIANZ, *Cuvântul XX* în PG XXXV, 1081 – 1128, *Cuvântul XXV* în PG XXXV, 1213 A.

<sup>2</sup> Pavel FLORENSKI, *Stâlpul și Temelia Adevărului – Scrisoarea a III-a, Despre unitatea trinitară*, trad. Emil Iordache, Iulian Friptu, Dimitrie Popescu, studiu introductiv Ioan I. Ică Jr., Iași, Polirom, 1999, p. 42.

clarificarea problemelor de doctrină, ci și îndreptarea și întărirea duhovnicească a creștinilor. Cercetătorii, de cele mai multe ori din considerente tehnice sau pedagogice impuse de structura lucrărilor lor, tind să fragmenteze opera episcopului Alexandriei în categorii dogmatice, polemice, apologetice, ascetice și epistolare. Deși tentația este mare în a urma acest demers, am optat totuși pentru o abordare paralelă a scrierilor atanasiene. În cazul de față, nu voi înceta să fac permanentă referire nu doar la textul propriu-zis ci și la una dintre cele mai cunoscute scrieri atanasiene, anume la *Viața Sfântului Antonie cel Mare*. Paralela mi se pare cu atât mai potrivită pentru această conferință pusă poate nu întâmplător sub semnul jertfei și învierii Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Dacă vorbim nu doar despre jertfă, ci și despre răscumpărare, atunci această lucrare mi se pare extrem de potrivită pentru discuție. Modelul ascetic al Sf. Antonie cel Mare nu este doar apanajul cercurilor monahale, ci al întregii comunități a Bisericii. De asemenea nu trebuie uitat că în multe pasaje din această operă Sf. Atanasie a inserat fragmente ce vin să afirme adevărata credință ortodoxă, mărturisind Treimea cea de o ființă și nedespărțită. De asemenea, afirmațiile teoretice din *Despre Întruparea Cuvântului* sunt probate în și prin viața Sf. Antonie.

Dacă răscumpărarea este statică sau aspectuală, așa cum afirmă de foarte multe ori teologia occidentală și teologia de școală, atunci nu mai putem vorbi despre o viață în Hristos, ci despre un demers hristic, la fel de neutru ca orice sistem filosofic fără aplicabilitate existențială. Principala premisă de la care pornim trebuie să fie conștiința nezdruccinată a faptului că Hristos este pururi împreună cu noi și lucrează împreună cu noi, prin Duhul Sfânt și prin energiile sale necreate la îndumnezeirea persoanei umane. Dacă lucrurile nu s-ar prezenta astfel, atunci *zadarnică este propovăduirea noastră*. Mai mult, dacă nu privim dincolo de istoricitatea jertfei Mântuitorului, nu-i vom înțelege niciodată semnificația, nu ne vom bucura de roadele sale, iar la cunoașterea adevărului nu vom ajunge nicidecum, indiferent de eforturile noastre intelectuale.

Subiectul jertfei și răscumpărării are o mare importanță, fapt dovedit chiar de viața și zbatările Sf. Atanasie. Problema Sinodului I de la Niceea nu era doar stabilirea deoființimii Fiului cu Tatăl, ci toate implicațiile reale ale acestui fapt. Nu trebuie uitat că punctul de plecare al controverselor ariene îl reprezentase incapacitatea funciară de a vedea în Iisus omul, pe Fiul lui Dumnezeu întrupat. Raportând acest lucru la ideile și structurile religioase ale vremii Adolf von Harnack rezuma chestiunea în următorul fel: *este divinitatea care a venit pe pământ și l-a împăcat pe om cu Dumnezeu întocmai ca*

*divinitatea care conduce cerul și pământul, sau este doar un semizeu?*<sup>3</sup> Savantul german avea în vedere pe de o parte diferitele concepții hristologice vehiculate în sistemele gnostice, iar pe de altă parte mărturiile martirilor și primilor autori creștini care împărtășeau convingerea că mântuirea este lucrarea unei ființe cu nimic mai prejos decât Făcătorul cerului și al pământului. „În mulțimea reacțiilor față de sistemele gnostice, creștinii erau siguri de faptul că Mântuitorul nu aparține unei ordini inferioare a realității divine, ci este Dumnezeu însuși”.<sup>4</sup> Problema era una extrem de practică: cine și cum poate mântui persoana umană. Dacă Hristos nu este Dumnezeu adevărat, mai poate fi mântuirea reală. Din această perspectivă, răspunsul ferm al Sf. Atanasie va reprezenta nu doar un argument în favoarea realității dumnezeirii Mântuitorului și, implicit a realității mântuirii noastre, ci și dovada unei opere dinamice de mântuire, a unei răscumpărări ce nu încetează a funcționa până la sfârșitul veacurilor.

Evenimentele ce au urmat Sinodului de la Niceea sunt departe de a oferi o imagine ideatică a Ortodoxiei. În 332 Arie fusese parțial reabilitat, ba chiar reușise să se facă ascultat de însuși împăratul Constantin cel Mare. Într-un atare context Sf. Atanasie devine foarte repede ținta atacurilor arienilor, care îl acuzau în primul rând de uciderea lui Arsenius, episcop de Ipsos, și de îngăduirea sau instigarea la violență împotriva meletienilor. Acestei acuzații – dovedită ulterior o invenție răutăcioasă – i-a survenit somația împăratului de a-l reprimi pe Arie în Alexandria, întrucât ereticul, în opinia împăratului însuși și-ar fi retractat ideile pe care le condamnase Sinodul de la Niceea. Sf. Atanasie refuză atrăgându-și astfel antipatia basileului, care a fost convins de arieni să convoace un alt sinod, la Tyr, în 335, ca să-l pună sub acuzare pe episcopul alexandrin. Lucrurile au mers după placul arienilor, fapt ce-l determină pe Atanasie să nu se mai reîntoarcă la Alexandria și să fugă la Constantinopol. În lipsă, a fost depus din scaun, iar atacurile împotriva sa au devenit din ce în ce mai virulente. Constantin cel Mare, sub influența arienilor decide în cele din urmă exilul Sf. Atanasie la Treveri, reședința imperială în Occident, unde va rămâne până în 337, când se reîntoarce la Alexandria. După numai doi ani, în 339, un sinod convocat în Antiohia, la dorița lui Eusebiu de Nicomidia, viitorul episcop de Constantinopol, confirma încă o dată

<sup>3</sup> Adolf von HARNACK, *Grundris der Dogmengeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905, p. 192.

<sup>4</sup> Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină – o istorie a dezvoltării doctrinei (nașterea tradiției universale 100 – 600)*, traducere Silvia Palade, Iași: Polirom, 2004, p. 189.



depunerea din scaun a lui Atanasie și înlocuirea lui cu arianul Grigorie din Capadocia. Succesiunea a fost executată cu forța autorității civile, care a înăbușit o revoltă a susținătorilor atanasieni. Urmează pentru urgisitul episcop un nou exil, de astă dată la Roma ce s-a dovedit, însă, extrem de fructuos. Papa Iuliu nu numai că este alături de Sf. Atanasie și de partida antiariană, ba chiar convoacă un sinod în 341 în care hotărăsc ca singură adevărată credința mărturisită la Niceea. Împăratul din Occident, Constant se arată și el favorabil demersurilor papei și ale marelui alexandrin. Prezența activă a lui Atanasie în Italia a făcut ca și Occidentul să-i urmărească peripețiile cu simpatie și să ia poziție în favoarea sa. După moartea lui Grigorie din Capadocia, în octombrie 346, Sf. Atanasie își reocupă scaunul în care va rămâne într-o stare de relativă liniște timp de zece ani. Constantius, împăratul din Răsărit, dorea însă cu orice preț pace, fapt care-l determină să accepte formula de compromis a lui *homiousios*. Sf. Atanasie este la fel de radical, fapt care-i atrage condamnare a două sinoade, la Arles, în 353 și la Milano, în 355. Doar Sf. Hilarie de Pictavium, Eusebiu de Vercelli și Lucifer de Calabria au refuzat să subscrie la această condamnare fiind exilați. Atanasie a fost încă o dată înlăturat cu forța și în locul său a fost adus un alt capadocian, Gheorghe, în 356. De astă dată își găsește refugiul la călugării din pusiul Egiptului, unde s-a bucurat de sprijinul și simpatia lor necondiționată. Probabil că din această perioadă provine și scrierea vieții Sf. Antonie cel Mare. După cinci ani în deșert, noul împărat, Iulian Apostatul, neinteresat de problemele de politică bisericească, recheamă pe toți episcopii exilați, cu condiția ca ei să se ocupe numai de eparhii. Bazându-se pe autoritatea pe care o câștigase în timpul a treizeci de ani de lupte, Sf. Atanasie convoacă în 362 la Alexandria un sinod în favoarea „consubstanțialității”, fixând încă o dată explicația cu privire la termenul *ousia* și îndemnând pe episcopii niceeni să primească prietenește pe toți arienii care ar fi renunțat la erezia și ar fi mărturisit dreapta credință, deplina dumnezeire a Fiului și a Duhului. În ciuda acestor demersuri, lucrurile se complică, iar împăratul îl exilează din nou pe episcopul Alexandriei sub acuza de fi intervenit în probleme ce nu țin de zona egipteană. Locul de refugiu a fost tot deșertul, dar în 363, în urma morții lui Iulian în luptă, Atanasie își recapătă locul și are prilejul de a se bucura de o scurtă perioadă de liniște în timpul domniei împăratului ortodox Iovinian. Urmașul acestuia, Valens, arian înfocat în ciuda abilităților sale politice și militare, nu ezită să reconfirme exilul Sf. Atansie, în 365. După numai un an, însă, autoritatea venerabilului părinte își spune

cuvântul, reușind să se întoarcă în Alexandria, pe care n-o va mai părăsi până în 373, anul morții sale<sup>5</sup>.

Nu ar fi trebuit să insistăm atât de mult în fața activității Sf. Atanasie dacă relevanța pe care aceasta o are pentru viața creștină în general nu ar avea o asemenea importanță. Ea este dovada unei credințe nezdruccinate, a unei convingeri efective că Hristos este Dumnezeu adevărat, făcut om pentru ca noi să fim dumnezei. Vom lăsa acum la o parte disputele din jurul arianismului și a terminologiei trinitare și vom încerca să conturăm atât cât este posibil concepția atanasiană cu privire la învățătura despre jertfa Mântuitorului Hristos și despre răscumpărarea ce ne-a fost adusă prin aceasta.

În teologia atanasiană Hristos și omul sunt indisolubil legați pornind de la actul creației și până la judecata de apoi. Pe oameni, spune Sf. Atanasie, nu i-a creat Dumnezeu pur și simplu ca pe celelalte animale necuvântătoare, ci i-a făcut după Chipul Lui, împărtășindu-le și din puterea Cuvântului Său, pentru ca, fiind ca un fel de umbre ale Cuvântului și fiind cuvântători, să se poată menține în fericire, trăind în rai viața cea adevărată a sfinților.”<sup>6</sup> Nu este cazul să facem aici o prezentare a teologiei chipului. Voi spune doar că acest chip sau modelul chipului este însuși Hristos așa cum mărturisește întreaga tradiție ortodoxă<sup>7</sup>. „Realitatea *chipului* revelează și elanul dinamic al ființei umane, *predestinarea* ei. Într-adevăr, fiind plăsmuit *după chipul* lui Dumnezeu Cel infinit, omul este chemat de propria lui natură – și din această perspectivă tocmai acesta este chipul lui Dumnezeu în om – să depășească limitele mărginite ale creației și să se facă infinit. Acest fapt se relevă la toate elementele lui, de la cele periferice până la însuși centrul. Din moment ce reprezintă un chip al atotînțelepciunii Creatorului, *înțelepciunea* omului are putința și datoria de a se ridica la atotînțelepciune.”<sup>8</sup> Dumnezeu, fiind bun, îi face pe oameni părtași de chipul Domnului nostru Iisus Hristos și-i zidește după chipul și

<sup>5</sup> Informațiile despre viața și cariera Sf. Atanasie sunt preluate din Claudio MORESCHINI și Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II / 1: De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu, traducere Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, Iași: Polirom, 2004, cf. pp. 47 – 48.

<sup>6</sup> Sf. ATANASIE cel MARE, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, traducere Pr. Dumitru Stăniloae, în Sf. Atanasie cel Mare, „Opere complete”, vol. I, București: Ed. IBMBOR (colecția PSB, vol. 15), 1987, p. 92. Vom folosi prescurtarea IC.

<sup>7</sup> Despre teologia chipului au apărut mai multe lucrări dintre care o recomandăm pe cea regretatului Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, studiu introductiv și traducere Ioan Ică Jr. Sibiu: Deisis, 2002.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 64.

asemănarea Lui ca printr-un astfel de har, cunoscând Chipul, adică pe Cuvântul Tatălui, să poată să dobândească prin El înțelegerea Tatălui și cunoscând pe Făcătoru să trăiască viața mulțumită și cu adevărat fericită.”<sup>9</sup> Părintele Dumitru Stăniloae comentează astfel acest pasaj: „Sf. Atanasie vede în Fiul chipul Tatălui, iar în om pe cel făcut după chipul Tatălui, adică conform cu Cuvântul. Iar *după chipul* constă în a cunoaște chipul Tatălui, sau pe Cuvântul, de a fi în legătură cu El. E făcut rațional, ca să cunoască la nesfârșit Rațiunea nesfârșită după care este făcut. Dar nu pentru Sine a voit Rațiunea supremă și infinită să fie cunoscută, ci pentru sporirea neîncetată a omului în spiritualitate. Iar prin Fiul omul cunoaște pe Tatăl, căci Fiul ca Rațiune este suprem cunoscător și oglinda adâncului infinit al Tatălui. Cunoașterea aceasta este viața. Cine nu cunoaște neîncetat nu mai are pentru ce trăi, nu mai vede nici un sens în viață. Cine nu cunoaște Cuvântul cel infinit și nu comunică cu El nu poate trăi veșnic, căci nu mai are pentru ce. Numai participând la Rațiunea supremă are omul rațiune cunoscătoare, mereu însetată de sporirea cunoașterii”<sup>10</sup>.

Cele două pasaje atensiene și comentariile celor doi teologi ortodocși ne relevă cu prisosință legătura tainică ce există între om și Hristos, între om și Dumnezeu. Omul este om numai pentru că el este creat după chipul lui Hristos cu care astfel intră în unire indisolubilă a cărei distrugere ar duce inevitabil la anularea însăși a firii umane. În afara lui Hristos nu se poate vorbi de om, nu se poate vorbi de reală cunoaștere și de reală împlinire. Teoriile lumii contemporane cu privire la împlinirea umanului pot avea valabilitate numai în măsura în care acceptă această unire indisolubilă.

Sf. Atanasie este profund conștient de importanța acestui lucru, mai mult, merge în profunzime și face o precizare oarecum paradoxală: Oamenilor le-ar fi fost de ajuns harul de a fi după chipul lui Dumnezeu – Cuvântul, ca să-l cunoască. Dar Dumnezeu cunoscând slăbiciunea oamenilor, a văzut de mai înainte și nepăsarea lor și a știut că de nu se vor lenevi să cunoască pe Dumnezeu, vor putea să cunoască pe Făcătorul din lucrurile zidirii. Dar de vreme ce nepăsarea oamenilor cobora treptat spre cele tot mai rele, Dumnezeu s-a gândit încă mai înainte la această slăbiciune a lor.”<sup>11</sup> Tainică este iconomia dumnezeiască. Natura umană nu este creată perfectă tocmai pentru ca posibilitatea desăvârșirii să devină certitudine nu numai printr-o acțiune externă a lui Dumnezeu, ci și prin participarea

<sup>9</sup> IC, p. 104.

<sup>10</sup> IC, p. 104, nota 44.

<sup>11</sup> IC, p. 105.

efectivă a omului. Slăbiciunea cu care s-a născut are dublă valență: pe de o parte ea este negativă, în sensul că atrage persoana spre cele ale trupului, îndepărtându-l de la calea cunoașterii lui Dumnezeu; pe de altă parte ea este pozitivă pentru că poate trezi în conștiința umană sentimentul smereniei și neputinței. Atunci va înțelege că Dumnezeu se descoperă prin Creația Sa, dar aceasta nu este decât primul pas pe un drum infinit către desăvârșire. Slăbiuciunea rațiunii ne este dată tocmai pentru a conștientiza importanța păstrării legăturii noastre cu Dumnezeu. „Nu e nici un sens ca omul să fie rațional – spune părintele Stăniloae – și să se folosească de rațiune pentru a duce o viață asemenea animalelor nereționale. Aceasta înseamnă a nu folosi rațiunea până la capăt, a nu viețui prin ea pentru cunoașterea sensului vieții, care constă în înveșnicirea persoanei printr-o întărire a spiritului din om prin comuniunea dialogică cu Dumnezeu, Spiritul nemuritor și Izvorul vieții.”<sup>12</sup>

Părintele alexandrin pune accent pe cunoaștere și pe rațiune. Demersul său este cât se poate de îndreptățit și nimeni nu-i va putea obiecta un intelectualism steril, fără eficiență concretă. În primul rând el este conștient de rolul rațiunii în lume, atât în ceea ce privește propria fire a omului cât și natura cu care intră în contact. Rațiunea este poarta de intrare pe calea înțelegerii Adevărului. A nu fi rațional nu înseamnă a te situa pe un anumit prag al ignoranței, ci înseamnă a nu mai fi de fapt om. Acesta este unul dintre darurile cele mai de preț pe care Dumnezeu le-a făcut omului și față de care acesta este obligat nu doar să-l păstreze neîntunecat ci să-l activeze în permanență, sporind cunoașterea și astfel înaintând pe calea desăvârșirii. Raționalitatea este legătura între lumea materială și cea spirituală. Însuși omul este în același timp micro și macrocosmos, „muritor după fire, ca unul ce a fost făcut de cele ce sunt, dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândirea la El, ar fi slăbit stricăciunea cea după fire și ar fi ajuns nestricăcios.”<sup>13</sup>

Gândul la Dumnezeu va deveni prin intermediul Sf. Atanasie una dintre expresiile favorite ale asceticii răsăritene. Ce implică acest lucru? Permanenta gândire la Dumnezeu implică pe de o parte responsabilitatea unui asemenea act, fundamentat pe legătura indisolubilă existentă între om și Creatorul său, iar pe de altă parte conștientizarea stării harice în care se află cel ce face acest lucru. Nu trebuie să vedem în această gândire un act extraordinar. El ține de fiirecul naturii umane, de partea sa cea mai intimă, de faptul că noi

<sup>12</sup> IC, p. 106, nota 47.

<sup>13</sup> IC, p. 94.



suntem creați efectiv pentru o asemenea legătură. Asemenea, nu trebuie să cugetăm acest dar al raționalității ca pe unul strict intelectual. Un pasaj din viața Sf. Antonie este evident în acest sens: se spunea despre el că „era foarte înțelept și era lucrare de mirare că, fără să fi învățat carte, era ascuțit la minte și pătrunzător”<sup>14</sup>. Se poate lesne observa distincția pe care am făcut-o în rândurile de mai sus între raționalitatea ca dar al lui Dumnezeu și capacitatea de a raționa în baza unor legi strict umane ce țin cu precădere de simplul efort intelectual. Raționalitatea este strâns legată de harul dumnezeiesc iar pierderea ei este echivalentă cu pierderea harului.

Căderea în păcat este pentru Sf. Atanasie rezultatul pizmei diavolului – „Dumnezeu a creat pe om într-o nestricăciune, chip al veșniciei Lui, dar prin prisma(uneltire) diavolului moartea a intrat în lume”<sup>15</sup> – și, în egală măsură, a omului pentru că de bună voie a acceptat uneltirile vrășmașului: „oamenii depărtându-se de la cele veșnice și prin sfatul diavolului întorcându-se spre cele ale stricăciunii, s-au făcut lor înșiși pricinuitori ai stricăciunii morții.”<sup>16</sup> Tonul fragmentului este cât se poate de tranșant. Nu se caută scuze, nu se urmărește prezentarea omului într-o lumină neapărat favorabilă. Dacă greșeala umană a produs căderea din raționalitatea cea după har, acest lucru va trebui să fie recunoscut cu toată situația paradoxală ce se creează.

Descrierea stării de păcat în textul atanasian este de o uimitoare concizie, de o logică desăvârșită. „Moartea întărindu-se – spune Sf. Atanasie – și stricăciunea stăruind împotriva oamenilor, neamul omenesc se strica și omul rațional, zidit după chipul lui Dumnezeu dispărea, lucrarea făcută de El se pierdea. Căci moartea, precum am zis, se întărea împotriva noastră prin lege și nu era cu putință a scăpa de această lege, dat fiind că Dumnezeu o rânduisese din pricina neascultării. Astfel, ceea ce se petrecea era ceva de neînțeles, dar care trebuia să se petreacă și în același timp era cu adevărat necuvenit”<sup>17</sup>. Paradoxul formulat în această frază are menirea de a introduce subiectul mult mai larg al necesității răscumpărării omului. Privită sub spectrul dreptății lui Dumnezeu neascultarea primilor oameni este perfect condamnabilă. Sub aspectul bunătății, însă, este

<sup>14</sup> Sf. ATANASIE cel MARE, *Viața cuviosului părintelui nostru Antonie*, traducere Pr. Dumitru Stăniloae, în Sf. Atanasie cel Mare, „Opere complete”, vol. II, București: Ed. IBMBOR (colecția PSB, vol. 16), 1988, p. 233. Vom folosi prescurtarea VA.

<sup>15</sup> IC, p. 95.

<sup>16</sup> IC, p. 94.

<sup>17</sup> IC, p. 96.

nedrept ca firea umană, pătașă de Cuvântul cel veșnic să se piardă în păcat și moarte. Ce este de făcut, se întreabă Sf. Atanasie? O posibilă soluție ar fi fost pocăința, dar aceasta „nu poate să-i ridice pe oameni din cele ale firii, căci face să înceteze numai păcatul”<sup>18</sup>.

Efectele neascultării nu se rezumă doar la păcat. Ele vizează în primul rând pierderea harului dumnezeiesc și întunecarea Chipului din noi. Pentru o asemenea stricăciune exista o singură soluție: „era propriu Cuvântului lui Dumnezeu să aducă iarăși pe cel stricăcios la stricăciune și să împlinească pentru toți ceea ce se cuvenea în fața Tatălui. Căci fiind Cuvântul Tatălui și fiind mai presus de toate, era firesc că numai El avea puterea să creeze din nou toate și să pătimească pentru toți și să fie pentru toți sol vrednic pe lângă Tatăl”<sup>19</sup>. La o analiză superficială această remarcă ar părea să nu contrazică prea mult teoria expierii compensatorii așa cum a fost ea formulată în teologia occidentală medievală și transmisă până în zilele noastre. Trebuie subliniat însă un lucru extrem de important. Hristos nu doar pătimește pentru toți pentru a ne elibera din robia morții, ci ne creează din nou, din firea Lui omenească, scăpată de moarte prin putere dumnezeiască și umplută de această putere pe care prin comuniune cu frații Săi întru umanitate le-o transmite.<sup>20</sup> Îndumnezeirea firii umane în persoana Mântuitorului nu este doar un act exemplar, ci unul dialogic, real. „El nu numai vorbește din nou oamenilor – spune părintele Stăniloae – ci îi ridică și pe ei în Sine la vorbirea responsabilă către Tatăl, împreună cu El. Dar vorbirea cea mai responsabilă către Tatăl pentru oameni stă în pătimirea Lui pentru ei”<sup>21</sup>. Întruparea Cuvântului are nu doar relevanță antropologică, ci cosmologică. Omul este mediul propice prin care Logosul „s-a întins la toate”<sup>22</sup> pentru că tot prin om stricăciunea se întinsese în întreaga creație.

Restaurarea firii umane este deplină în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. „Luând cele ale noastre cu trup asemenea celui al nostru, l-a predat morții pentru toți, pentru că toți eram supuși stricăciunii morții, aducându-l jertfă Tatălui.”<sup>23</sup> Prin aceasta noi toți murim în Hristos (cf. Romani VI. 8) desființându-se astfel legea stricăciunii și revenind la relația de comuniune cu Tatăl. Mai mult,

<sup>18</sup> IC, p. 98.

<sup>19</sup> IC, p. 98.

<sup>20</sup> Aceasta este explicația dată de părintele Stăniloae fragmentului atanasian citat mai sus. *Vide* IC, nota 28, p. 98.

<sup>21</sup> IC, p. 98, nota 28 bis.

<sup>22</sup> IC, p. 140.

<sup>23</sup> IC, p. 100.



jertfa lui Hristos este roada iubirii sale pentru neamul omenesc. Este adevărat că omul este persoană / chip al lui Dumnezeu pentru că ființează ca „posibilitate de răspuns” la chemarea iubirii lui Dumnezeu. Prin funcțiile sale psihosomatice, omul „administrează această posibilitate”, fiind capabil de a răspunde pozitiv sau negativ la chemarea lui Dumnezeu, de a-și conduce existența spre viață, care înseamnă relație, ori spre moarte, care înseamnă separarea de Dumnezeu<sup>24</sup>. Omul trebuie să dezvolte liber această posibilitate până la desăvârșire, în comuniune stabilă cu Dumnezeu, Arhetipul acestei perfecțiuni. Cu toate acestea iubirea nu a putut fi cu adevărat reală decât prin jertfa Mântuitorului ca singurul răspuns potrivit pentru chemarea iubitoare a Tatălui.

Ideea iubirii jertfelnice trebuie pusă neapărat în legătură cu ideea iubirii creatoare. De vreme ce Dumnezeu ne-a creat din iubire pentru a ne împărtăși din preaplinul iubirii sale, în mod logic, tot din iubire Dumnezeu ne răscumpără, ne re-creează, „înnoiește existența noastră după chipul Său ca prin acesta să-L putem cunoaște iarăși pe El”<sup>25</sup>.

Răscumpărarea este noua creație nu doar restaurare iar prin aceasta suntem invitați la o restabilire sau, mai bine zis, la o nouă raționalitate în har. Acum nu mai cunoaștem în oglindă și ghicitorie, ci față către față, lucru posibil doar prin jertfa Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. Sf. Atanasie precizează că nu stătea în puterea omului să refacă legătura iubirii și pe cea a raționalității harice pentru simplul fapt că el este creat după Chipul și nu însuși Chipul Creatorului său. De asemenea, nici îngerii – așa cum de multe ori se afirma în special în doctrinele de factură gnostică – nu puteau restabili aceste legături de vreme ce ei „nu sunt chipuri”<sup>26</sup>. „De aceea a venit însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Care în calitate de Chip al Tatălui să poată rezidi pe omul cel după chipul Lui. Iar aceasta nu se putea întâmpla dacă nu era nimicită moartea și stricăciunea. Astfel, pe drept cuvânt a luat El trup muritor, ca să poată să fie nimicită în El moartea, iar oamenii cei după chipul Lui să fie reînnoiți.”<sup>27</sup>

Se pune întrebarea: de unde începe și unde se termină necesitatea răscumpărării. Răspunsul nu este oferit explicit de Sf. Atanasie, dar el se poate deduce din textul său. Ideea răscumpărării

<sup>24</sup> Christos YANNARAS, *Abecedar al credinței*, traducere Pr. Constantin Coman, București: Editura Bizantină, 1996, p. 85. Yannaras reiterează aici perspectiva propusă de Sfântul Maxim în prolegomena *Răspunsurilor către Talasie*.

<sup>25</sup> IC, p. 107.

<sup>26</sup> IC, p. 107.

<sup>27</sup> IC, p. 107.

apare odată cu greșeala primilor oameni. Am putea spune că ea reprezintă echivalentul dezideratului desăvârșirii în lumea supusă păcatului și morții. Punctul de contitură în care răscumpărarea trece din starea de potență în cea de act corespunde întrupării Fiului lui Dumnezeu. Ba am putea afirma că însăși starea de jertfelnicie a Cuvântului începe odată cu întruparea Sa. Jertfa de pe cruce reprezintă punctul culminant al răscumpărării, momentul în care moartea este înfruntată, anunțându-se biruința asupra domniei ei peste lume. Fragmentul LXXVIII din *Viața Sfântului Antonie* confirmă afirmațiile mele: „Când a strălucit atât de mult cunoștința de Dumnezeu? Sau când s-au văzut atât de mult cumpătarea și fecioria? Sau când a fost disprețuită atât de mult moartea, de când s-a ivit crucea lui Hristos? Nimeni nu se îndoiește de aceasta, văzând pe mucenici disprețuind moartea pentru Hristos și fecioarele păzindu-și trupurile curate și neîntinate pentru Hristos.”<sup>28</sup> Continuarea fragmentului este una apologetică, dar dincolo de acest aspect oarecum tehnic se poate observa foarte bine conștiința primilor creștini că jertfa lui Hristos este punctul culminant al răscumpărării naturii umane, mai mult jertfelnicia devine starea de fapt a vieții oricărui creștin autentic. În fine efectele răscumpărării persistă până astăzi și ele sunt transmise în Biserică celor ce mărturisesc cu adevărat pe Hristos.

O asemenea dinamică a răscumpărării presupune un adevăr fundamental: Hristos nu este o întâmplare, un accident în istorie. Întruparea lui Dumnezeu – Cuvântul nu constituie o simplă consecință a biruinței diavolului asupra omului. Hristos nu este efectul unei lucrări a satanei. Unirea naturii divine și umane s-a făcut pentru că ea constituie sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu. Modul în care s-a realizat în fapt această mare taină s-a schimbat, faptul a rămas însă același.<sup>29</sup> Răscumpărarea devine astfel punctul de plecare al îndumnezeirii. „Fiecare om creat după chipul lui Dumnezeu este chemat să devină chip în Hristos. Hristos a deschis drumul pentru realizarea acestui scop. Într-adevăr, nașterea lui Dumnezeu Cuvântul și iconomia Lui în trup nu se epuizează în răscumpărare, în eliberarea de urmările greșelii lui Adam. Domnul l-a izbăvit pe om de aservirea lui păcatului, diavolului și morții, dar a realizat și lucrul pe care nu l-a realizat Adam. L-a unit cu Dumnezeu dăruindu-i esența adevărată în Hristos și înălțându-l la rangul de făptură nouă. Hristos reprezintă mântuirea omului nu numai la modul

<sup>28</sup> VA, p. 237

<sup>29</sup> P. NELLAS, op. cit., p. 73.

negativ, izbăvind-l de consecințele păcatului protopărinților, ci și pozitiv, întregind existența lui iconică dinainte de cădere. Relația Lui cu omul nu e numai tămăduitoare. Mântuirea omului e ceva mult mai larg decât răscumpărarea, ea coincide cu îndumnezeirea.”<sup>30</sup>

Precizarea lui Panayotis Nellas vine să explice întrucâtva faptul că Sf. Atanasie folosește foarte des ideea de plată a datoriei în fața lui Dumnezeu prin jertfa lui Hristos. Răscumpărarea este primul rezultat al jertfei, ea este confirmarea „plății” acestei datorii, dar ea nu este un capăt de drum, ea este numai începutul mântuirii tuturor: „se cuvenea și era potrivit ca Hristos să moară pe cruce pentru noi. Motivul ei s-a dovedit cu totul cuvenit și e dreptă socotința că mântuirea tuturor nu se putea săvârși altfel decât prin Cruce”.<sup>31</sup> Jertfa lui Hristos sparge zapisul păcatului și morții, reface comuniunea omului cu Dumnezeu, dar, mai mult decât atât, reia chemarea omului la îndumnezeire.

Spre deosebire de teologia occidentală, ortodoxia nu se oprește doar la acest aspect sau, mai bine zis nu formulează un binom rigid în care jertfa și răscumpărarea sunt singurele elemente.

Răsăritul vorbește în egală măsură despre raportul jertfă / înviere. Slujbele din Săptămâna Patimilor sunt dovada cea mai concludentă în acest sens. „Hristos a înviat din morți cu moartea pe moarte călcând” sau, cu alte cuvinte, Hristos a înviat iar prin jertfa pe cruce a distrus puterea morții și a oferit tuturor nădejdea vieții veșnice. Sf. Atanasie nu face nici el excepție de la această regulă. „Omul – spune el – are prin fire frica de moarte și de desfacerea trupului. De aceea e un lucru prea minunat că, îmbrăcând credința crucii, disprețuiește cele după fire și nu se mai teme de moarte, datorită lui Hristos.” Pentru părintele alexandrin jertfa pe cruce este strâns legată de realitatea Învierii, iar fragmentele XXI – XXV se constituie în veritabile răspunsuri împotriva celor care tăgăduiau realitatea învierii lui Hristos. Discursul său nu rămâne, însă, încremenit în această formă. Crucea este calea către Înviere dar, în același timp, este calea către mântuirea noastră, a tuturor.

Viața Sf. Antonie este un exemplu concludent al jertfei pe care o aduce Mântuitorul Hristos pentru noi oamenii. Fiecare din încercările sale sunt tot atâtea trepte pe o Golgota personală spre Învierea împreună cu Hristos. Nu Antonie este cel care biruie demonii, ci Hristos<sup>32</sup>, dar acest lucru se petrece în virtutea faptului că

<sup>30</sup> Ibidem, pp. 73 – 74.

<sup>31</sup> IC, p. 121.

<sup>32</sup> VA, p. 196

monahul se înfățișează pe sine vas ales al plinătății harului dumnezeiesc. După lupte crâncene cu demonii istorisește Sf. Atanasie că „Domnul n-a uitat nici acum nevoița lui Antonie, ci a venit în ajutorul lui. Fiindcă privind el în sus, a văzut acoperișul deschizându-se și o rază de lumină coborând spre el. Și dracii s-au făcut dintr-o dată nevăzuți. Iar durerea trupului îndată a încetat și casa s-a luminat întreagă. Iar Antonie simțind ajutorul și răsuflând mai bine, ușurat de dureri, se ruga vedeniei zicând: unde erai? Pentru ce nu te-ai arătat de la început, ca să-mi oprești durerile? Și s-a făcut glas către el: Antonie, eram aici, dar am așteptat să văd lupta ta. Deci, fiindcă ai răbdat și nu te-ai lăsat biruit, îți voi fi pururi ajutor și voi face numele tău cunoscut pretutindeni. Auzind acestea s-a sculat la rugăciune. Și s-a întărit atât de mult, că a simțit că are mai mult putere în trup decât a avut înainte.”<sup>33</sup>

Exemplele de acest fel abundă, dar ele nu pot fi explicate decât prin grija asemănătoare a Sf. Atanasie de a demonstra cât mai clar necesitatea întrupării și jertfei lui Hristos, precum și a faptului că prin acestea am dobândit biruința asupra morții. Paralela este evidentă: Hristos este cel care primul biruie moartea. Creștinul autentic întrupat în cazul nostru în persoana Sf. Antonie cel Mare calcă, ajutat de Hristos, peste demoni și peste păcate. Este foarte interesant de subliniat faptul că în cazul lui Antonie nu se pune problema biruinței asupra morții, sau, mai bine spus, a biruinței morții fizice. Sf. Atanasie subliniază o dată în plus că elementele care pot ucide cu adevărat omul sunt patimile și demonii. Lupta împotriva lor este în primul rând lupta cu o voință slăbită, de multe ori incapabilă să mai poată să perceapă ceea ce este cu adevărat bine și ceea ce este cu adevărat rău. Faptul că Dumnezeu nu se arată încă de la începutul luptei Sf. Antonie cu demonii are relevanță pedagogică: trebuie ca această voință slăbită, despre care vorbeam mai sus să fie strunită în primul rând de om. Dacă omul nu-și poate înfrâna pornirile, eliberarea de patimi nu poate fi reală. Chinurile călugărului nu sunt altceva decât chinurile produse de această voință, constrânsă de astă dată nu la rău, ci la bine, la viața în Hristos. Raza de lumină ce apare în final reprezintă restaurarea adevăratei raționalități în ființa umană, anunțând ca metaforă teologia vederii lui Dumnezeu în întunericul său luminos, așa cum apare la Sf. Grigore de Nyssa.

Sf. Atanasie spune că „doar Cuvântul lui Dumnezeu este Cel care vede și sufletul și mintea și Care mișcă toate în zidire și prin ele

<sup>33</sup> VA, p. 199.



face cunoscut pe Tatăl”.<sup>34</sup> Cel care merge în calea desăvârșirii se apropie de cunoștința lui Hristos și prin acesta, de cunoștința Tatălui tocmai în virtutea jertfei și răscumpărării. La o primă vedere totul pare să funcționeze după principiul *do un des*. Diferența majoră dintre orice act de comunicare interumană și comunicarea în Hristos este schimbarea esențială pe care aceasta din urmă o produce. Nu doar primim și dăm anumite informații, ci suntem complet transformați, devenim transparenți la razele harului dumnezeiesc, cunoscând pe Dumnezeu și dialogând cu el și, în același timp, făcându-ne medii transparente pentru cei de lângă noi, pentru ca și aceștia să se poată apropia de lumina cea neînserată a dumnezeirii.

De aceea jertfa și răscumpărarea ce ne-a venit prin Hristos au efect nu doar în firea umană, ci în întreaga creație. „Cu dreptate a luat trup Cuvântul lui Dumnezeu – spune Sf. Atanasie – și S-a folosit de om ca de un organ, ca să facă viu trupul și ca, precum este cunoscut din creație prin fapte, așa să lucreze și în om și să se arate pe Sine pretutindeni, nelăsând nimic gol de dumnezeirea și de cunoștința Sa.”<sup>35</sup> Într-un pasaj celebru din *Cuvânt împotriva elinilor* Sf. Atanasie descrie pe de o parte inconsistența lumii, pe de alta implicarea permanentă a Creatorului, care se face voluntar și iubitor *substrat* al lumii, spre dăinuirea și sporirea acesteia: „văzând [Dumnezeu] că toată firea creată este, prin rațiunile sale, curgătoare și pe calea dezarticulării, ca să nu pătimească ea aceasta și pentru a nu se retopi universul în inexistență, după ce le-a făcut pe toate prin Cuvântul său veșnic și a dat consistență zidirii, n-a lăsat-o să fie purtată și clătinată de firea ei și amenințată să recadă în nimic, ci, fiind bun, conduce și stabilizează creația întreagă prin Cuvântul său, care este și el Dumnezeu, așa încât, luminată prin conducerea, prin purtarea de grijă și prin conservarea ei în ordine de către Cuvântul, să poată dura statornic”<sup>36</sup>.

Pentru Sf. Atanasie cel Mare Întruparea Cuvântului, asumarea naturii omenești, a avut o miză mult mai largă decât împăcarea omenirii cu Tatăl. Întreaga făptură fiind suferindă împreună cu omul căzut, din cauza relației acestuia cu toate zonele lumii, Logosul a utilizat firea sa omenească (parte a întregului cosmic) drept instrument al mântuirii creației<sup>37</sup>. Întinzându-se, prin intermediul firii sale umane, în univers, Hristos, cel ce a sfințit trupul, a luminat și a

<sup>34</sup> IC, p. 108.

<sup>35</sup> IC, p. 142.

<sup>36</sup> *Cuvânt împotriva elinilor*, PSB 15, p. 78.

<sup>37</sup> IC, p. 79.

dat viață întregii lumi<sup>38</sup>. Creația participă și ea la jertfă, și-o asumă, se transfigurează prin învierea lui Hristos. Astfel, lumea nu mai este guvernată de legea haotică a conservării, ci de aceea a dăruirii în iubire pentru cel care vede în ea planul cel negrăit al Treimii și puterea Cuvântului lui Dumnezeu. „Însuși Cuvântul atotputernic și desăvârșit al Tatălui – spune Sf. Atanasie – sălășluindu-se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminându-le pe toate cele arătate și nevăzute, le ține în Sine și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte.

Începutul răscumpărării descoperă pe de o parte firea slăbită de păcat și moarte a omului și a lumii, dar, pe de altă parte, arată posibilitățile infinite ale creației de a se apropia de Tatăl, de a se împărtăși de energiile necreate ale Duhului Sfânt și de a fi pururea mărturisitoare a Cuvântului. Răscumpărarea este cea mai mare șansă pe care iubirea dumnezeiască o dă naturii create de a-și depăși limitele artificiale generate prin cădere și de a reveni la adevărata sa chemare. Există în scrierea Sf. Atanasie un text preluat probabil de la Sf. Irineu de Lugdunum, care reușește să exprime taina mântuirii și îndumnezeirii noastre în modul cel mai precis și mai direct cu putință. Se poate observa încă o dată spiritul incisiv, plin de dragoste pentru adevărata credință a episcopului Alexandriei. Fragmentul este următorul: „Căci El (Cuvântul) S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți. El s-a arătat pe sine în trup, ca noi să primim cunoștința Tatălui; El a răbdat ocară noastră de la oameni, ca noi să moștenim nestricăciunea. Căci El n-a fost vătămat întru nimic, fiind nepătimitor și nestricăcios și Cuvântul Însuși și Dumnezeu. Iar pe oamenii ce pătimeau, pentru care a și răbdat acestea, i-a atras și îi ridică întru nepătimirea Sa.”<sup>39</sup> În fața unei asemenea aserțiuni orice comentariu este inutil. Aceasta este esența înfricoșătoare a răscumpărării și mântuirii.

<sup>38</sup> IC, cf. pp. 80 – 83.

<sup>39</sup> IC, p. 151.



Cette étude a été présentée au symposium prépasal à l'Université de l'Ouest Timișoara – 2006. Le spécifique du thème proposé à ce symposium se relie admirablement à la tradition patristique orientale, dans laquelle le saint occupe une place fondamentale. L'étude vise une réactualisation de l'importance du Saint dans la modernité.

# I) Drogul falsă cale spre Hristos

**Drogul** în sens farmacologic este o substanță utilizată sau nu în medicină, a cărei folosire abuzivă poate crea dependență fizică și psihică sau tulburări grave ale activității mintale, ale percepției și ale comportamentului. În sensul dat de către convențiile internaționale, prin drog înțelegem substanțele supuse controlului prin Convenția Unică asupra stupefiantelor din 1961 și substanțele psihotrope al căror control este prevăzut de Convenția din 1971. Convențiile și protocoalele aplicabile drogurile au dat substanțelor psihotrope un sens particular, diferențiindu-le de stupefianțe.

Drogurile sunt substanțe artificiale create de oamenii de știință în anumite situații limită. Cauzele au fost de regulă războaiele. Efectele drogurilor erau „benefice” pentru armatele diverselor popoare care trebuiau să reziste în regim de război, de multe ori fără hrană și fără apă. Așa au luat naștere substanțele excitante-droguri în formă primară.

Tot războaiele au dus la dezastre umane. Astfel în secolul al XVII-lea s-a descoperit morfina, un medicament care calma durerile provocate de răni. Cu timpul s-a realizat că morfina administrată în mod repetat duce foarte repede la dependență fizică și psihică. S-a căutat un înlocuitor și prin derivarea morfinei cu opium-ul s-a descoperit heroina, care inițial se credea că nu dă dependență așa de mare ca morfina. În realitate, dependența de heroină este de șapte ori mai mare decât cea de morfină.

C. Olievenstein oferă o definiție toxocomaniei subliniind că este toxicoman „cel care, pornind de la un produs de bază, face scala la unul sau mai multe produse și le utilizează zilnic sau aproape zilnic”.<sup>1</sup>

Toxicomania este intoxicația cronică voluntară care duce la pierderea libertății de a se abține de la folosirea drogului.

<sup>1</sup> Larousse, *Dicționar de psihiatrie și de psihopatologie clinică* – sub direcția lui Jacques Postel, trad. rom. Leonard Gavriliu, București, 1988, p. 265.

Toxicomania este una din cele mai grave boli fizice, psihice și spirituale. Dependența fizică<sup>2</sup> dă stări de un rău general, greu de suportat, la care se adaugă și dependența psihică. Aceasta din urmă crează cele mai mari probleme toxicomanilor. Dacă dependența fizică dispare după 5 sau 12 zile, cea psihică poate dura zeci de ani sau chiar până la sfârșitul vieții. Din punct de vedere spiritual, toxicomania poate fi considerată un fel de posedare de duhuri necurate. În perioada de sevraj, consumatorii de droguri capătă înfățișări diabolice. În momentele acelea în ei nu mai există nici un gram de dumnezeire. Nu au milă, nu au dragoste, nu au jenă, iar de răbdare nici nu poate fi vorba. Atunci au un singur scop: obținerea de bani pentru procurarea drogurilor.

În societatea contemporană, în care ființa umană își găsește din ce în ce mai greu sensul, „omul modern, ca să poată pluti cu mai multă siguranță pe valurile vieții agitate, pe măsură ce s-a depărtat de Dumnezeu și-a văzut sufletul tot mai gol, iar el tot mai înstrăinat în lumea pe care vrea să o stăpânească tehnologic spre a-și găsi confortul și bunăstarea. Grijă, necazurile și frământările de tot felul, sunt însă mai mult decât mult așteptata satisfacție a vieții. Conflictele și tensiunile sociale în competiția vieții, la care dacă se mai adugă și eșecurile familiare și profesionale, îl înconvoaie pe bietul pământean, făcând să-și târască de multe ori existența cu anxietate și angoase. Și fiindcă refuză să-și îndrepte ochii spre cer, pământul în care își pune toată nădejdea nu-i poate da mai mult decât materie. Aceiași materie și pentru liniștea sufletului său. Și astfel a apărut industria tranchilizantelor cu indicații psihoterapeutice cu contraindicații și mai ales cu efecte secundare... Iar pentru a-și alina durerile au apărut analgezicele... Dar în căutarea elixirului vieții, omul dorește ceva mai mult. Și astfel și-a găsit prăbușirea trupească și sufletească în toxicomanie.”<sup>3</sup>

În general, toxicomanii, în perioada de sevraj, nu mai au sentimente.<sup>4</sup> Lovesec fără milă chiar în oamenii care au făcut sacrificii pentru ai ajuta într-o anumită perioadă a vieții. Sunt marginalizați și de neînțeles tocmai din cauza comportamentului lor. Multora dintre noi le este greu să-i accepte ca pe niște oameni bolnavi. Ei sunt considerați oameni de nimic, oameni pe care nu te poți baza niciodată. Sunt acceptați de anumite grupuri din milă, din obligație

<sup>2</sup> R. Campbell, P. Likes, *Copiii noștri și drogurile*, trad. rom. Lucian Popescu, București, 2001, p. 15.

<sup>3</sup> S. Cosma, *Ascetica*, Timișoara, 2003, p. 36.

<sup>4</sup> T. Dima, *Traficul și consumul ilicit de stupefiante*, București, 2001, p.104.

sau din interes, dar întotdeauna planează suspiciuni asupra lor. Simțind aceste lucruri, toxicomanii, în loc să lupte, cedează, întorcându-se în mijlocul vechilor „prieteni”, hotărâți la început să nu mai consume droguri. Odată întorși în mijlocul toxicomanilor, familia și cunoscuții încep să-i trateze din nou ca pe toxicomani. De regulă, acesta este momentul în care ei fac prima recădere. Au și o explicație pentru asta: „dacă tot credeți că mă droghez, o iau de la capăt”. E un fel de răzbunare asupra lor, asupra situației în care se află.

OMS definește **dependența** ca fiind starea fizică sau psihică ce rezultă din interacțiunea unui organism cu o substanță, caracterizată prin modificări de comportament și alte reacții, însoțite întotdeauna de nevoia de a lua substanța în mod continuu sau periodic, pentru a-i resimți efectele psihice și pentru a evita suferințele.

Toate drogurile adictive au două lucruri în comun: ele produc inițial un efect de plăcere (“high”) urmat de un recul al unor efecte neplăcute. Acest lucru se întâmplă ca efect al supresiei producției normale al unor substanțe chimice în creier, care în mod normal produc efectul de “plăcere”. După suprimare, creierul intră într-o stare de depresie. El necesită din punct de vedere fizic mai mult drog ca să ajungă la normal și să se simtă bine din nou. Acest ciclu de plăcere/tensiune duce la o pierdere fizică a controlului asupra utilizării drogului.

#### Motive care duc la consumul de droguri :

- **curiozitatea**
- **teribilismul**
- **presiunea grupului**
- **probleme** (în familie, școală, cu prietenii)
- **neintegrarea în colectivitate și societate**

#### Consumul poate fi:

- **excepțional**, în scopul de a încerca odată sau de mai multe ori un drog, fără a continua însă
- **ocazional**, sub formă intermitentă, fără a ajunge la dependență

- episodic, într-o circumstanță determinată
- sistematic, caracterizându-se prin dependență

În toxicomanie, înclinația de a consuma droguri conduce la o stare de subordonare, de cele mai multe ori tiranică, a unui individ față de un drog, care îi condiționează comportamentul, existența, relațiile familiale și sociale.<sup>5</sup>

## II) Toxicomania în fața științei

Drogurile sunt împărțite în mai multe clase:

### a) Stimulente

Tinerii folosesc droguri stimulente pentru a se simți mai puternici, mai plini de energie și mai decisi.

Ca și alte droguri, câteva dintre drogurile stimulente sunt prescrise în mod curent de către medici pentru unele motive cum ar fi: tratamentul obezității, creșterea capacității la efort și narcolepsie.

Exemple de droguri stimulente sunt: **amfetamine, metamfetamine, ritaline și preludine**. Tot din această categorie face parte și **cocaina**<sup>6</sup> sau crack-ul, care este o formă de cocaină. De asemenea, drog stimulent este și **ice**, un cristal translucid, o formă de metamfetamină care se fumează.

Dacă un tânăr folosește droguri stimulente, la început poate simți euforie, râs nestăpânit, hiperactivitate, pupile dilatate și lipsa apetitului.

Alte simptome ce pot să apară sunt: iritabilitate, anxietate, teamă și insomnie. Cocaina sau crack-ul produce starea de "high" pentru o perioadă mai mică de timp decât alte droguri stimulente. Totuși, ca și în cazul tuturor drogurilor, această stare depinde de puterea drogului și de intervalul de administrare.

- doze mari de droguri stimulente pot cauza sfârâmarea dinților, pierderea în greutate, senzație de atingere, de furnicături la nivelul feței și paranoia.

<sup>5</sup> Larousse, *Dicționar de droguri, toxicomanii și dependențe* – sub coordonarea lui Pavel Abraham, trad. rom. Adriana Moțoc, Bogdan Cherciu și Gabriel Munteanu, București, 2005, p. 9.

<sup>6</sup> O. Pop, *Drogurile, un flagel al lumii contemporane*, Timișoara, 2002, p. 4.

- o supradoză poate da amețeli, tremor, agitație, panică, ostilitate, crampe abdominale, dureri la nivelul pieptului și palpitații.
- o doză extremă poate cauza stop cardiac, accidente vasculare cerebrale, infarct miocardic și moarte.
- dacă administrarea este discontinuă și de lungă durată, pot să apară fenomene de sevraj: depresie profundă, apatie, oboseală, perioade lungi de somn, dezorientare, anxietate, deteriorarea percepției.

### Steroidii anabolizanți

Etimologic se pare ca dopingul vine din flamandul "to doop" așa cum apare în dicționare în secolul al XVIII – lea. Desigur că încercările de a stimula puterea, forța, dorința de a învinge pot fi găsite încă de la romani, care organizau luptele dintre gladiatori și unde învingătorul, care era adult, cauta prin toate mijloacele să câștige. Se pare că s-au găsit înscrisuri din care reiese că în diferite întreceri se absorbea o licoare (vin + miere), care le dădea o anumită putere, o anumită agresivitate.

Despre doping în accepțiunea de azi se poate vorbi cam din secolul XX. Astfel prin anii 1900 – 1936 în Japonia, sportivii foloseau înainte de competiții cardiotonice și nitriți (vasodilatatori coronarieni); cel de-al II – lea război mondial a consfințit efectele amfetaminelor (psihostimulante) asupra sistemului nervos, aviatorii germani, care executau bombardamente de noapte primind aceste substanțe înainte de plecare în misiune pentru întreținerea stării de vigilență și agresivitate. De aici și până la trecerea în sport nu a fost decât un pas. Postbelic, când viața sportivă și-a reluat cursul a aparut și utilizarea substanțelor dopante, amfetaminele, antidepresivele, simpaticomimeticele și analgezicele cardio – respiratorii fiind primele grupe de substanțe folosite de sportivi din proprie inițiativă sau la recomandarea unor cadre sportive (antrenori, medici, masori, etc.).

În vremea aceea regulamentele anti – doping erau inexistente iar lipsa unor laboratoare de specialitate facilita aceasta acțiune (dopaj), în mod neștiințific și plină de riscuri. Cine nu-și aminteste de ciclistul danez Olsem, care la Jocurile Olimpice de la Roma din 1960 concurând în proba 100 km șosea echipe, pe o caldură înăbușitoare de 33° C își pierde viața iar la necropsie se evidențiază urme de amfetamine în corpul său. O primă acțiune concentrată la nivel european o reprezintă colocviul de la Ouriage – les – Bains din Franța cu care ocazie se dă o primă definiție dopajului (folosirea unor



substanțe străine organismului, care pot aduce prejudiciu stării de sănătate și eticii sportive) și se stabilește o primă listă de substanțe dopante, care în principal cuprind: amphetamine și derivate antidepressiv, analeptice cardio – respiratorii, alcaloizi excitanti ai sistemului nervos (exemplu: stricină, etc.). Dar dorința celor interesați să-și crească performanțele sportive pe căi artificiale apelează la alte droguri. Prin anii 1960 apare o nouă clasă, steroizii anabolizanti (derivați de testosteron) a cărei primă utilizare s-ar părea să fi avut loc în SUA cu punct de plecare culturistii. La început tehnologiile de depistare erau ineficiente. Abia după apariția primelor laboratoare dotate cu sistemul gazocromatografe – spectrometru de masă (Koln – Prof. M. Donicke și Londra – Prof. A. Beckett) și reacția Federațiilor Internaționale Sportive, se introduce controlul antidoping obligatoriu la marile competiții și adaugă listei de mai sus și steroizi anabolizanti.

Pe plan olimpic primele controale oficiale au loc la Jocurile Olimpice de la Munchen din 1972 pentru așa-zisele substanțe convenționale; pentru steroizii anabolizanti primele controale oficiale au loc la Jocurile Olimpice de la Montreal din 1976.

Campania antidoping a luat proporții în special pe plan economic: sute de milioane de dolari se cheltuiesc anual pe glob pentru această acțiune. Merită, nu merită, este greu de răspuns în condițiile societății contemporane (milioane de oameni, inclusiv copii mor zilnic prin inaniție, boli, etc.).

În țara noastră înființează Comisia Națională Anti-doping, înființată în 1966 și reorganizată în 2001 de Ministerul Tineretului și Sportului, care își desfășoară activitatea în cooperare cu Laboratorul național de control doping, ce aparține Ministerului Tineretului și Sportului. Activitatea se desfășoară în conformitate cu prevederile Consiliului Europei (Grupul de monitorizare a Convenției antidoping).

Efectele secundare negative, ca și cele pozitive, depind de doza administrată, de perioada de administrare, de administrări anterioare, de factori genetici și de alți factori cum ar fi administrarea concomitentă de alte medicamente, afecțiuni anterioare etc. Efectele secundare negative pot fi de la ușoare până la cele mai grave. Studiile au arătat că administrarea de steroizi a dus la o creștere a probabilității de moarte prematură și la scurtarea vieții.

#### a) Opiacee

Opiaceele reduc durerea și în doze mari induc somnul. Din această categorie fac parte **opiul, morfina, codeina și heroina** care

este un narcotic derivat din morfină. **Petidina și metadona** sunt droguri sintetice care acționează asemănător morfinei.

Opiul se extrage din capsula macului opiaceu – *Papaver somniferum*. Consumul de opiu este cunoscut în Asia de mii de ani, dar fumatul de opiu a apărut în China numai după ce a fost introdus tutunul.

Morfina a fost izolată din opiu la începutul secolului al XIX-lea și a fost denumită după zeul grec al somnului - Morpheus.

Narcoticele și în mod special morfina s-au dovedit a fi foarte folositoare pentru efectele lor analgezice și anestezice. Oricum, un efect major negativ este acela că ele produc o dependență fizică intensă. Acest lucru duce la dorința de a utiliza drogul permanent.

Răspunsul fizic include încetinirea ritmului respirator, încălzirea tegumentelor, intensificarea transpirației, constipație gravă, vomă etc.

O supradoză poate duce la șoc, comă și moarte.

#### Heroina<sup>7</sup>

Cel mai periculos și care duce la dependență cea mai puternică dintre narcotice este heroina. Heroina a fost descoperită în 1874, este produsă printr-o alterare chimică a morfinei și este de 2-3 ori mai puternică decât morfina. Ea constituie în multe țări o problemă majoră, nu numai pentru faptul că duce extrem de rapid la dependență și este foarte periculos, dar împreună cu cocaina și metamfetaminele deseori stau la baza unor acte criminale precum spargeri, jafuri, furturi, prostituție, pentru a-și întreține obiceiul.

#### Morfina<sup>8</sup>

Denumită în jargon M, morf, Emsel, domnul Melancolie este utilizată în medicină cel mai adesea în fazele terminale ale cancerului, pentru capacitatea ei de a suprima durerea.

Utilizarea repetată duce la dependență fizică și psihică; dezintoxicarea duce la iritabilitate, transpirații, ticuri nervoase, crampe musculare și abdominale, vomă, diaree, febră, hipertensiune

<sup>7</sup> Ibidem., p. 9.

<sup>8</sup> Ibidem., p. 6.

arterială. Există riscul colapsului cardiovascular în cursul sevrajului.

### Fortralul

Poate cauza relativ frecvent greață, vomă, amețeli, sedare, euforie, cefalee, sudorație; rareori anorexie, constipație sau diaree, tulburări de vedere, slăbiciune, coșmaruri, insomnie, iritabilitate, halucinații, hipotensiune, tahicardie, deprimare respiratorie, erupții cutanate alergice.

Determină rapid toleranță, putându-se ajunge până la 40 de fiole pe zi sau chiar mai mult. Cei care folosesc acest drog afirmă că după injectare simt un gust de mentă și o senzație de răcoare în abdomen care cu timpul se transformă în senzație de greață.

Codeina este utilizată în medicină ca antitusiv, analgezic și antidiareic.

În doze mici, pe termen scurt, dă o ușoară senzație de euforie, amețală, plutare, gură uscată, constipație, retenție urinară, greață. Dozele mari determină mîncărimi acute, piele iritată, amețală, sedare, confuzie, greață, vomă; efectele pot merge până la deprimarea severă a respirației și stop respirator.

Perioada de depistare după utilizarea de codeină este apreciată la cca. una-două zile. Utilizarea frecventă ca antitusiv crește riscul de dependență.

### b) Cannabis<sup>9</sup>

**Marijuana** considerată ca și "drog de trecere", împreună cu hașișul și uleiul de hașiș sunt diferite forme ale *cannabisului* – o plantă cu frunze verzi, înaltă, ce crește în zonele însorite ale globului.

Este un drog care deprimă centrul nervos. Marijuana este cel mai popular drog printre tineri, după alcool.

Este formată din frunzele, florile, tulpinile și semințele plantei cannabis, care este uscată și mărunțită. Marijuana poate fi găsită și în Sinsemilla (din spaniolă Sin semilla – fără semințe) - vârful inflorescent al plantei feminine nepolenizate a cannabisului.

Uzual i se mai spune iarbă, buruiănă, pot. Marijuana este în mod obișnuit vîndută și depozitată în pungi de plastici, folii de aluminiu și țigări mici rulate.

<sup>9</sup> Ibidem., p. 8.

Marijuana de obicei se fumează în țigări făcute în mână numite *joints* care degajă un miros pătrunzător când este fumată. Când marijuana este parțial fumată, este adesea ținută cu o clemă de rufe sau pensetă. De asemenea frunzele pot fi fumate în pipe mici de lemn sau în pipe de apă, numite *bongs*. În final, marijuana poate fi introdusă în alimente, gătită și ingerată.

Efectele pe termen lung constau în afectarea:

- memoriei de scurtă durată,
- gândirii logice,
- abilităților de mișcare,
- capacității de a efectua sarcini complexe ca de exemplu șofatul, mînuirea diverselor aparate.

### d) Halucinogene

Halucinogenele sunt printre cele mai vechi droguri, utilizate pentru abilitatea lor de a modifica percepția și dispoziția. De secole, multe dintre halucinogenele naturale, extrase din plante și ciuperci au fost folosite în scopuri medicale, sociale și religioase. Mai recent, au fost produse halucinogene sintetice, unele dintre ele fiind mai puternice decât cele naturale.

Efectele fiziologice sunt: creșterea frecvenței cardiace, a tensiunii arteriale și dilatarea pupilelor. Efectele senzoriale variază cu doza, contextul în care sunt consumate și dispoziția, determinând distorsiunea percepției. Efectele psihice includ tulburări ale gândirii asociate cu modificări ale percepției timpului și spațiului. Timpul pare să stea în loc și formele și culorile pot să se schimbe și să primescă noi semnificații. Această experiență poate fi plăcută sau extrem de înfricoșătoare. Efectele halucinogenelor sunt imprevizibile de fiecare dată când sunt folosite.

Săptămâni sau chiar luni după consumul halucinogenelor, consumatorul poate experimenta *flashback-uri* – amintiri fragmentare din experiența trăită sub influența drogului, în absența acestuia. Apariția acestor flashback-uri este imprevizibilă, dar apare mai des în situații stresante și mai frecvent la tineri. Odată cu trecerea timpului, aceste episoade se răresc și devin mai puțin intense.

Cel mai frecvent pericol la care se expun consumatorii de halucinogene este judecata alterată, care deseori duce la luarea unor decizii pripite și accidente.

Printre halucinogene amintim: mescalina, psilocybina, dimetiltriptamina, LSD, ketamina tec.

### III) Fumatul este o patimă?<sup>10</sup>

Indienii Huron din America de Nord au un mit despre originea tutunului.

Se spune că odată a fost o foamete mare și că întreg pamântul era neroditor. După multe rugăciuni, marele spirit a trimis o fecioară fără straie să facă pământul din nou roditor și să salveze oamenii. Ea a atins pamântul cu mâna stângă, și acolo au răsărit cartofii și pământul a devenit fertil. Apoi l-a atins cu mâna dreaptă și acesta a dat naștere vegetației și porumbului. S-a așezat, și pe tot pamântul rămas a încolțit tutunul.

Oricare i-ar fi fost originea, tutunul era extrem de folosit de către amerindieni la vremea la care sosea Columb. În secolul al XVI-lea doi capitani de vas au convins trei amerindieni să-i însoțească la Londra. Aceștia își facuseră rezerve serioase de tutun pentru perioada călătoriei, iar unii dintre marinari l-au încercat, le-a plăcut și au realizat că le este foarte greu să renunțe la el. Pentru a-și satisface propriile nevoi marinarii și exploratorii au plantat terenuri în Africa, Europa și America. Echipajul lui Magellan a lăsat semințe în porturile din Philippine, precum și în alte porturi. Nemții au adus tutunul de la hotentoti (bosimanii și populația Bantu din Africa), iar portughezii l-au luat de la polinezieni.

Curând, oriunde mergeau navigatorii, tutunul îi aștepta, și pe la începutul secolului al XVII-lea micile parcele deveniseră mari plantații, extinse peste tot în lume. Navigatorii fumau oriunde ar fi crescut acesta, așa că plantațiile s-au extins și mai mult. Ca o boală contagioasă, fumatul s-a extins de la un număr mic de indivizi la întreaga populație. Consumatorii au înțeles rapid ceea ce amerindienii știau de generații: o dată ce ai început, este greu să renunți.

Tutunul nu poate fi folosit doar la fumat; el se poate și mesteca sau poate fi transformat în pulbere și inhalat sub forma de "priză".

Tutunul a fost folosit în cele mai diferite timpuri pentru tratamentul durerilor de cap, al astmului, gutei, durerilor de urechi, travaliului, și chiar cancerului.

<sup>10</sup> Vezi N. Paulescu, *Instincte, patimi și conflicte*, Fundația Anastasia, 1995. „Patima nu e altceva decât căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuințe instinctive deviate (adică, al cărui scop natural este ignorat, neînțeles sau chiar – nu de puține ori – dinadins relativizat”, p. 100.

Fumatul este un mod convenabil pentru oameni de a-și regulariza starea sau sentimentele, și aduce unele beneficii în controlul asupra greutății. Nicotina are cu certitudine și efecte terapeutice, dar largul spectru de efecte dăunătoare asupra organismului ne face prevăzători în aprobarea ei în scopuri terapeutice.

În accepția sa de de medicament “auto-administrat” tutunul este foarte convenabil, este legal, relativ ieftin și ușor de găsit. Poate fi folosit aproape oriunde, cantitatea (doza) poate fi controlată cu ușurință, iar sistemul de administrare convenabil.

Este evident faptul că fumatorii folosesc tutunul pentru a-și controla stările și emoțiile. Este doar o aparență faptul că efectele fumatului sunt variate și că efectele pe termen scurt sunt benefice.

Pe termen lung fumatul este **nociv pentru sănătate și scurtează șansele de viață**.

### Dependența de nicotină

Nicotina ajunge la creier mult mai rapid atunci când este inhalată, decât atunci când este administrată intravenos. Este foarte ușor absorbită prin membranele subțiri ale cavității bucale și ale nasului, și este, de aceea la fel de eficientă când este folosită sub forma de tutun masticabil sau priza.

Ca și în cazul morfinei și heroinei aparența tolerare a substanței de către organism duce la folosirea ei crescândă, “doza” rămâne apoi stabilă pe o lungă perioadă de timp.

Oricum, multe droguri provoacă neplăcere și discomfort în perioade de abținere, iar nicotina nu face excepție. Studiile facute atât pe subiecți umani cât și pe animale au arătat că efectul pe care îl are nicotina asupra organismului este suficient pentru a determina un consum sustinut.

### Efectele nicotinei asupra organismului

Când nicotina este inhalată în plămâni, fluxul sangvin arterial preia această substanță și o transportă către creier într-un interval de zece secunde.

Atât în cazul femeilor cât și al bărbaților, răspândirea tuturor afecțiunilor respiratorii cronice (bronșită, astm, afecțiuni respiratorii) este strans legată de nivelul fumatului.

Aproximativ 129.000 de oameni mor în fiecare an din cauza cancerului provocat de fumat. Numarul de cazuri de femei bolnave de



cancer pulmonar este mult crescut de când și numărul fumătoarelor este în creștere.

Bolile pulmonare cronice se situează pe locul al cincilea în ierarhia cauzelor cazurilor de deces din Statele Unite. În anul 1980, 55.000 au murit din cauza afecțiunilor pulmonare.

Mai mult de șapte milioane de americani suferă în acest moment de bronșită cronică, și aproape trei milioane de enfizem pulmonar. Afecțiunile coronariene ale inimii reprezintă motivul principal al deceselor în Statele Unite, deținând o cotă de 750.000 decese pe an.

Copiii născuți de către mame fumătoare cântăresc în medie cu 300 de grame mai puțin decât cei ai unei nefumatoare. Acest fapt este unul foarte important, deoarece greutatea la naștere este determinantă pentru evoluția ulterioară a copilului. Se pare că această scădere a greutății este legată de cantitatea mai mică de oxigen pe care o primește fătul intrauterin.

Un alt efect este acela al măririi posibilităților de avort spontan. De fapt, acest risc este dublu în cazul fumătoarelor.

Există, de asemenea, o mare varietate de complicații posibile în timpul sarcinii și al travaliului, risc de hemoragii și de declanșare prematură a nașterii.

De asemenea, există o legătură certă între fumat și cazurile de moarte infantilă.

Copiii născuți din mame fumatoare se pot dezvolta mult mai încet, sunt predispuși disfuncțiilor cerebrale și o inteligență submedie. Fumatul este, în plus, un important factor de risc pentru stări de mare agitație la copii.<sup>11</sup>

#### IV) Terapia toxicomaniei

Biserica va căuta să-i salveze prin metodele și formele specifice<sup>12</sup>, impunându-se o adevărată lucrare de reeducare creștină a celor căzuți victime drogurilor.<sup>13</sup>

Rugăciunea ca dar al Duhului Sfânt este capabilă să aducă în suflet căința și puterea de regenerare duhovnicească alături de Sfintele Taine a Spovedaniei și Împărtășaniei, cu mărturisirea

<sup>11</sup> Larousse, *Dicționar de droguri, toxicomanii...*, p. 692.

<sup>12</sup> N. Corneanu, *Pe baricadele presei bisericești*, Timișoara, 2000, p. 718.

<sup>13</sup> P. Codău, *Ale Tale dintru ale Tale*, Timișoara, 2006, p. 244.

păcatelor. Acestea sunt elementele care oferă puteri duhovnicești și noi orientări celor care au căzut în acest păcat.

Pe de altă parte aprinderea necontrolată pentru acest păcat poate fi temperată, stăpânită și îndepărtată prin puterea conștiinței care are un rol esențial de înfrânare<sup>14</sup>, umanizând pornirile incoștiente. Un om de știință arată că „a te putea stăpâni este o dovadă de maturitate a sistemului nervos, un exemplu de model cum activitatea perfecționată a scoarței cerebrale poate domina funcțiile elementare ale centrilor inferiori. Funcția de înfrânare sau de inhibiție a reflexelor simple... va atinge un grad înalt, ea transformându-se într-o adevărată trăsătură de caracter, într-o capacitate de stăpânire care constă în a-și putea înfrâna unele reflexe, de a le domina cu rațiunea”.<sup>15</sup>

La acestea adăugăm ca mijloace esențiale de educare a firii căzute de aprinderea necontrolată a plăcerii pentru drog, puterea de convertire a rugăciunii, a cuvântului lui Dumnezeu și a harului Sfintelor Taine. Revărsându-se în suflet iubirea lui Dumnezeu, instinctul este pus sub instanța conștiinței, încât nesăbuita poftă se poate preface într-un dor spiritual după cele dumnezeiești, iar plăcerea oarbă poate fi luminată de bucuria curată a conlucrării de bunăvoie a minții cu darurile lui Dumnezeu.

<sup>14</sup> P. Florea, *Calea mântuirii*, Oradea, 2003, p. 182.

<sup>15</sup> M. Steriade, *Creierul, centrală cu milioane de agregări*, București, 1962, p. 11.

## Résumé

Dans la société sécularisée, où l'être humain trouve de plus en plus difficilement le sens et le but de son existence, "l'homme moderne refuse d'élever ses yeux vers le ciel, et la terre dans laquelle il met tout son espoir ne peut lui donner plus que de la matière".

Cet article se propose de présenter la situation réelle de ceux qui, pour une raison ou autre, cherche leur refuge dans les drogues.

## IDENTITATEA ȘTIRBITĂ A UNUI LOC DIN BANAT : MĂNĂSTIREA SĂRACA

de Viorel Dorel CHERCIU

Bibliografia<sup>1</sup> *in extenso* care face referire *pe scurt* la acest așezământ monahal din Banat, nu *narează* – motivele se pot presupune – un episod dramatic din existența sa istorică - *scoaterea la mezat* în anul 1782, când este *cumpărată*, împreună cu satele satele Șemlacul Mare și Șemlacul Mic, de către Ioan Ostoici, pe atunci funcționar în Timișoara<sup>2</sup>.

Este știut că începând cu anul 1778, se pune în practică decizia de *anexare* a Banatului provincial la Regatul Ungar, în luna iunie a. a. se reintroduce iobăgia și apare nobilimea prin cumpărarea de titluri nobiliare și domenii funciare<sup>3</sup>. Aceasta era „o categorie socială activă și tenace, care a reușit uneori prin compromis, să acceadă în ierarhia oficială, păstrând în același timp multe din particularitățile obârșiei sale cneziale”<sup>4</sup>. Ea „s-a dezvoltat de-a lungul epocii premoderne ca o matrice culturală, ordonându-și viața, comportamentul și obiceiurile, în funcție de un set de valori etice recuperat ca o variantă creștină, protestantă a filosofiei morale antice, însumând o serie de virtuți precum fermitatea morală, înțelepciune și judecată dreaptă, cumpătare, generozitate, perseverență, curaj și tărie de caracter”<sup>5</sup>. Fiind pătura înstărită a societății românești bănățene din secolul XVIII, desigur că multe asemenea familii s-au *aruncat* la licitațiile din 19 aprilie 1782 –

<sup>1</sup> Atanasie Popa, *Mănăstirea Săraca*, Timișoara, 1943; I. Miloia, *Mănăstirea Săraca centru de cultură și artă bănățeană*, Timișoara, 1932; V. Vlăduceanu, *Mănăstiri bănățene*, Timișoara, 1947; Viorel Gh. Țigu, Longin I. Opriș, *Mănăstirea Săraca*, București: Editura Meridiane, 1971; Ion B. Mureșianu, *Mănăstiri din Banat*, Timișoara: Editura Mitropoliei Banatului, 1976; I. D. Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara: Editura Mitropoliei Banatului, 1977; I. D. Suciu, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, 2 vol. Timișoara: Editura Mitropoliei Banatului, 1980.

<sup>2</sup> Ion B. Mureșianu, *Mănăstiri din Bananat*, Timișoara: Editura Mitropoliei Banatului, 1976, p. 96.

<sup>3</sup> Vasile Dudaș, coord., *Din cronologia județului Timiș*, Timișoara: Editura Marineasa, 2004, p. 170.

<sup>4</sup> Ligia Boldea, *Nobilimea românească din Banat în secolele XIV-XVI. Origine, statut, studiu genealogic*, Reșița: Editura Banatica, 2002, p. 6.

<sup>5</sup> Ionuț Costea, *Nobilitate, Etnie, Regionalism în Transilvania Princiară*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2005, p. 252.

Timișoara, respectiv 1 mai – Viena, când s-au vândut domeniile camerale din Banat. Prețurile au fost acestea<sup>6</sup>:

- Bobda 20. 000 florini; Foieni 70. 000 florini; Murani 61. 710 florini.
- Topolovăț 27. 174 florini; Livezile 85. 737 florini; Buzad 41. 444 florini.
- Sângeorge 19. 294 florini; Șuștra 18. 826 florini; Sânnicolau Mare 85. 663 florini; Vizma 13. 980 florini; Folea 36. 743 florini; Rudna 39. 840 florini; Obad 38. 287 florini; Chizdia 50. 179 florini; Belinț 35. 529 florini; Giulvăz 36. 095 florini; Beregsău Mic 38. 871 florini.
- Șipet 83. 775 florini; Sacoșu Turcesc 67. 743 florini; Parța 82. 240 florini; Pădureni 85. 126 florini; Săcălaz 77. 051 florini.
- Toager 73. 227 florini; Berini 71. 088 florini; Dudeștii Vechi 107. 136 florini; Sânpetru Mare 146. 636 florini; Banloc 201. 987 florini; Beregsău Mare 103. 879 florini; Denta 104. 436 florini; Ghilad 160. 601 florini.

Îndurând un acerb prozelitism încă din secolul XI, viața bisericească din Banat, nu se lasă *sufocată* de misionarismul Romei, ci străbate veacurile cu *catargele* credinței ridicate, mizând pe osatura perenă a Ortodoxiei. Zidurile de rezistență ale creștinismului bizantin din aceste ținuturi românești, le-au constituit neîndoielnic mănăstirile *dispărute* - „Sfântul Ioan Botezătorul” din Cenad, „Sfântul Gheorghe” din Caransebeș, „Sfântul Nicolae” din Lugoj, m. din Vărădia, m. din Căvâran, m. din Mănăstir, m. din Margina, m. „Mrăcunea”, m. din Ilidia – și cele *existente* – Mănăstirea „Săraca” din Șemlac, m. din Partoș, m. „Călugăra”, m. din Cebza<sup>7</sup>.

Comuna Șemlacul Mare, numită de localnici „*Murava*”<sup>8</sup>, se învecinează la N cu satul Mănăstir, la NE cu Gătaia, la S cu Ferendia, la SE cu Fizeș, la E cu Măureni, la V cu Șemlacul Mic, iar la SV cu Butin.

Fără să știm când s-a pus „piatra de temelie”, în anul 1270 această mănăstire era o „pavăză” în calea încercării de catolicizare a Banatului Timișan. Biserica avea „părțile” din moaștele mucenicului Artemon – preot din Laodicea, căruia din porunca lui

<sup>6</sup> Vasile Dudaș, coord., *Op. cit.* pp. 174-175.

<sup>7</sup> Ion B. Merișianu, *op. cit.* pp. 59-128.

<sup>8</sup> Voicău Petru, preot, „Cronica parohiei Șemlacul Mare”, 1958, aflată în A. A. O. T.

Patrichie, dregător împărătesc a lui Dioclețian, i s-a tăiat capul în anul 303<sup>9</sup> ale mucenicului Areta – mare dregător creștin al cetății Negran din Etiopia, pe vremea când la Constantinopol domnea Iustin cel Bătrân (518-527), iar în acea țară stăpâna dreptcredinciosului rege Elezbaan. Îscându-se război între amintitul cuvios rege și prigonitorul creștinilor Dunaan din Saba Arabiei, Areta de peste nouăzeci de ani, s-a lăsat tăiat de sabie, împreună cu alți 340 de mărturisitori ai lui Hristos<sup>10</sup> – și ale Mariei Magdalena – ucenică și mironosiță a Domnului, care a abandonat lubricitatea în favoarea mirungerii picioarelor lui Hristos în casa lui Simon Leprosul și a Trupului așezat în Mormânt. O tradiție ne spune că în apostoleasca ei strădanie după *Înălțarea la Cer*, ar fi ajuns până la Roma, unde l-ar fi încreștinat pe împăratul Tiberiu, iar la întoarcere s-ar fi oprit la Efes, slujind apostolului Ioan, unde, se crede, a și murit<sup>11</sup>.

Aceste *embleme* ale jertfelniciei umane pentru Fiul Celui Prea Înalt, îndeplinesc rostul anamnetic de a ne „mlădia” viața spre sfințenie și dreapta – mărturisire, alungindu-ne trupește și sufletește până ce *Marele Arhitect* ne dă *forma* unei Biserici Vii ce se smerește întru nădejdea mântuirii în Sanctuarul întemeiat prin Scump Sângele Său<sup>12</sup>. Ritualul *târnosirii* exprimă explicit că ceea ce s-a edificat pe *perna* moaștelor este un spațiu sacru „*semn al cerului și altar al slavei*” lui Dumnezeu<sup>13</sup>. Sfintele Moaște se așează în piciorul Sfintei Mese, turnându-se peste ele Sfânt Mir; arhiereul îmbrăcat într-o cămașă albă, spală cu apă caldă și săpun piatra de deasupra Pristolului după care toarnă vin amestecat cu apă de trandafiri urmând „îmbrăcarea” și stropirea cu apă sfințită, apoi se așează antimisul, Evanghelia, crucea, chivotul și sfeșnicele<sup>14</sup>. Poporul credincios ia în *primire* Noul Așezământ numai după ce a fost „*gata sfințit*”<sup>15</sup>. Astfel, *umanizat*, locașul de cult transformă zidirea în

<sup>9</sup> *Proloagele*, vol. II, Diortosite și îmbogățite de arhim. dr. Benedict Ghiuș, Craiova: Editura Mitropoliei Olteniei, 1991, p. 674.

<sup>10</sup> *Idem*, vol. I, p. 197.

<sup>11</sup> *Idem*, vol. II, p. 923.

<sup>12</sup> Mihaela Palade, *O posibilă erminie arhitecturală – alcătuirea bisericilor din spațiul ortodox*, București: Editura Sofia, 2004.

<sup>13</sup> Paul Evdokimov, *Arta icoanei a teologiei, a frumuseții*, Traducere de Grigore Moga și Petru Moga, București, Editura Meridiane, 1993, p. 133.

<sup>14</sup> Badea Cireșanu, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creștine ortodoxe de Răsărit*, Tom. III, București, 1912, pp. 338-341.

<sup>15</sup> Pavel Vesa, *Bisericile de mir arădene între tradiție și modernitate*, Arad: Editura Mirador, 2000, p. 44.



„condensator de melancolie”<sup>16</sup>, deoarece devine locul în care oricine se poate „înscire în sacru”<sup>17</sup> prin nevoințele ascetice care deschid sincronia dintre Koinonia și Enosis.

Vremurile maștere au făcut ca să nu avem mărturii istorice despre călugării care au viețuit în Mănăstirea „Săraca” decât din secolul XVIII<sup>18</sup>, însă vrerea lui Dumnezeu a fost aceea ca Aici să nu se piardă plămada ostenitorilor întru Hristos. După o concediere liturgică de 160 de ani, această mănăstire bănățeană își redobândește menirea formatoare de caractere tari, ca pușcărie paradisiacă, în care duhul răutății din Lume nu pătrunde, căci străjier este însuși Hristos.

Întronizat la 15 aprilie – Duminica Tomii – 1934 ca episcop de Caransebeș<sup>19</sup>, Vasile Lăzărescu a avut ca prioritate administrativ-pastorală „problema” mănăstirilor și a schiturilor, întrucât acestea sunt „cetățile sufletului românesc și creștinesc”<sup>20</sup>. Deschizând încrezător Adunarea Eparhială din 26 mai 1935, episcopul Vasile și-a afirmat intenția pentru „inaugurarea în eparhie a unui nou ritm de viață religioasă creștină mai potrivit și mai directă continuare cu tradiția Bisericii noastre ortodoxe”<sup>21</sup>.

În anul 1934, pe lângă investițiile în „imobilele aducătoare de venit” – zidirea a încă 12 camere pe intravilanul „Vilei Doboșan” din Băile Herculane; aducerea în stare de folosință a chioșcului din grădina reședinței episcopice unde s-a introdus lumină electrică, apoi s-a ridicat din lemn cioplit filagorie; reparații la edificiile secundare ale palatului episcopal<sup>22</sup> – conducerea eparhială ajutată de prefectul județului Timiș – Torontal dr. Dimitrie Nistor și de membrii Adunării Eparhiale dr. Ioachim Miloia, dr. Victor Mercea și Patrichie Râmneanțu răscumpără și Mănăstirea „Săraca”<sup>23</sup>. Eparhia avea în

<sup>16</sup> Augustin Ioan, *Visul lui Ezechiel. Corp, geometrie și spațiu sacru*, București: Editura Anastasia, 1996, p. 71.

<sup>17</sup> Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 101.

<sup>18</sup> Ion B. Mureșianu, *Op. cit.* pp. 92-94.

<sup>19</sup> Petru Bona, *Episcopia Caransebeșului*, vol. II, Timișoara: Editura Marineasa, 2003, p. 70.

<sup>20</sup> Cuvântarea lui Vasile Lăzărescu în cadrul ședinței din 3 mai 1942 a Adunării Eparhiale, în „Biserica Bănățeană”, anul III, nr. 31, 1942, p. 3.

<sup>21</sup> *Protocolul Adunării Eparhiale a Eparhiei Ortodoxe Române a Caransebeșului*, Caransebeș, 1935, p. 32.

<sup>22</sup> *Idem*, pp. 40-41.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 9.

acest memorabil an 365 din biserici, 3 case de rugăciuni, 8 capele și 6 mănăstiri<sup>24</sup>.

Oricât de arzătoare era dorința Episcopiei Caransebeșului de a-și reînsuși „odorul de mult preț”, aceasta nu se putea împlini fără „concursul” Comisiunii Monumentelor Istorice (1894) care prin Decretul – Lege din 24 aprilie 1919 avea îndreptățirea de a proteja fondul monumental național, ținând însă seama de specific, tradiții, inițiativa și orgoliul local<sup>25</sup>.

Secțiunea pentru Banat – Timișoara a Comisiunii Monumentelor Istorice în Procesul – Verbal din 5 octombrie 1934 respectă „răscumpărarea prin bună învoială de la actualul proprietar” a Mănăstirii Săraca<sup>26</sup>. Suma de 160.000 a fost dată de Comisia Int. a județului Timiș – Torontal, prin deciziile nr. 27.552 – 1934 și nr. 17.979 – 1934<sup>27</sup>. Episcopiei Ortodoxe a Caransebeșului, care va redeveni proprietar a acestui monument istoric și artistic i se atrage atenția în scris asupra următoarelor articole și aliniate din Legea Comisiunii Monumentelor Istorice<sup>28</sup>.

Art. 3 al. 7 „Nici o construcție nu se va putea ridica în imediata apropiere a unui imobil clasat monument istoric fără acordul Comisiunii”

Art. 5 al. 1-2-3 „Orice imobil sau obiect mobilier nu poate fi distrus sau restaurat decât cu autorizația și sub supravegherea Comisiunii. De asemenea, se va pedepsi conform art. 322 din Legea Penală oricine va dărâma sau strica un monument istoric, chiar când acesta ar fi proprietatea sa”.

„Contractul de vânzare – cumpărare”, datat 14 octombrie 1934, încheiat între „vânzătorul” Sighismund Osztóics din comuna Șemlacul-Mare și Episcopia Ortodoxă Română a Caransebeșului, reprezentată prin episcopul dr. Vasile Lăzărescu stipulează că această instituție bisericească cumpără „cu drept de proprietate” imobilul cu întinderea de 1200 stp înscris C.F. nr. 64 a comunei Șemlacul Mic. Prețul de „răs” – cumpărare a fost de 150.000 lei plătiți numerar. La punctul 6, se consemnează că „impozitul proporțional către stat, cade în sarcina cumpărătorului”.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>25</sup> Ioan Opreș, *Comisiunea Monumentelor Istorice*, București: Editura Enciclopedică, 1994, p. 159.

<sup>26</sup> A. A. O. T. Copie Proces-Verbal al Comisiunii Monumentelor Istorice din 5 octombrie 1934 semnat de ing. A. Cucu, Ioachim Miloia și Aurel Moaca, consilier referent eparhial.

<sup>27</sup> *Ibidem*

<sup>28</sup> *Ibidem*

Ca să sporească *zestrea* mănăstirii, Adunarea eparhială a mai achiziționat o parcelă de pământ de 628 st. cu 10.000 lei<sup>29</sup>, de la minorul Roth Andrei din Șemlacul Mic, aflat sub tutoratul mamei sale, cu numele de fată Glass Barbara<sup>30</sup>.

Lăsând la o parte, preocupările pur administrative ale organelor de conducere eparhiale, această *acaparare*, s-a dorit a fi o recuperare simbolică, căci Mănăstirea Săraca a constituit pentru întreaga „suflare ortodoxă” din Banat „*În Semnul Locului*”<sup>31</sup>, către care, vorba cronicarului, „*toți cură*” sau altfel spus, ea în-chipuie „*orizontul comunitar de referință ontologică*”<sup>32</sup>. Împotriva faptului că, creștinismul auroral, s-a ferit să acorde Spațiului vreo calitate expresivă ca să nu împietzeze cumva ubicuitatea ca atribut a lui Dumnezeu, totuși odată „*instalată*”<sup>33</sup>, găsește tehnica de a-l „*cuceri*”<sup>34</sup> pentru ca să îl ofere Istoriei, nicidecum altfel decât ca *Sălaș al lui Dumnezeu* – un teritoriu care „*con-sistă*”<sup>35</sup>, fiind prin *amplasare* sintagmatic, conectiv, vicinal.

„*Mănăstirea*” – „*Biserica*” este „*o palmă de loc sustrasă proprietății*”<sup>36</sup> – înțeleasă în sens comun – întrucât des-parte Spațiul Sacru de cel Profan, construind liturgic între acestea *buna-vecinătate*. Ea, nu poate fi totuși *duală*, deoarece este deodată *Casă a Domnului* și „*Casă a Fiecăruia*”<sup>37</sup>, în cele din urmă „*Biserica-Casă*”<sup>38</sup>. Aici, orice Om care se re-cunoaște ca „*progenitură*” creaturală a Dumnezeiescului Tată, își găsește locul, pentru că însuși Zeul este *Gazdă*, iar rugătorul devine „*de o ființă cu arhitectura în care se*

<sup>29</sup> Protocolul Adunării Eparhiale, Caransebeș, 1936, p. 79.

<sup>30</sup> A.A.O.T. Contractul de vânzare-cumpărare din 25 mai 1935.

<sup>31</sup> Lia Popescu, *În Semnul Locului. Timișoara*, Timișoara: Editura Cosmopolitan Art, 2005.

<sup>32</sup> Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Traducere de Diana Morărașu, Iași: Institutul European, 1995, p. 312.

<sup>33</sup> Anca Manolescu, *Locul călătorului. Simbolica spațiului în Răsăritul creștin*, București: Editura Paideia, 2002, p. 6.

<sup>34</sup> M. Y. Perrin, *Histoire du Christianisme*, sub direcția lui J. M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris, Desclee de Brouwer, vol. II, p. 601, apud Anca Manolescu, *Op. cit.*

<sup>35</sup> Emilian Cioc, *Marca poștală*, în „Teritorii (Scrieri dez-scrieri)”, coord. Octavian Groza, București: Editura Paideia, 2003, p. 42.

<sup>36</sup> Bogdan Ghiu, *Brazdă peste haturi. Teritorii nomade – spațiu public*, în „Teritorii (Scrieri dez-scrieri)” ... p. 83.

<sup>37</sup> Smaranda Bica, *Cer = Cupolă Structura bisericii creștine*, București: Editura Paideia, 2000, pp. 54-64.

<sup>38</sup> Augustin Ioan, *Întoarcerea în spațiul sacru*, București: Editura Paideia, 2004, p. 267.

*învăluie*”<sup>39</sup>. Orice loc sacru este o *mână întinsă* de Dumnezeu întru „*Sus – ținerea*”<sup>40</sup> oamenilor lângă *Tâmpla Împărăției*.

## Résumé

L'histoire ecclésiastique agitée du Banat *retient* et quelques épisodes peu communs, comme, par exemple, la situation du Monastère Săraca, qui, à cause d'un nombre de conjonctures néfastes, a été transformé, par la *vente*, en *propriété* privée. Par conséquence, le monastère a *perdu*, pour un temps, sa fonction spirituelle. Cet étude évoque, dans la mesure permise par les documents d'archives *le chemin en arrière*, fait par cet établissement, jusqu'au moment où il a redevenu ce qu'il a été au commencement.

<sup>39</sup> Idem, *Visul lui Ezechiel. Corp, geometrie și spațiu sacru*, București: Editura Anastasia, 1996, p. 69.

<sup>40</sup> Idem, *Arhipretexte*, Cluj-Napoca: Editura Dacia, s.a. p. 75.

**DOCUMENTE DE ARHIVĂ  
PRIVITOARE LA BIBLIOTECA  
FOSTEI EPISCOPII ORTODOXE A CARANSEBEȘULUI**

de Tamara PETROV

Orașul cărășan de pe râul Sebeș este atestat ca vechi centru episcopal al ortodoxiei bănățene încă din secolul XI, construindu-și și o identitate imuabilă în mentalul colectiv *regional* și, totodată, un prestigiu incontestabil în fața celorlalte denominațiuni religioase.<sup>1</sup> Viața bisericească din Episcopia Caransebeșului a fost opresată în devenirea ei istorică, atât din cauza factorilor politici, cât și a celor de natură intrinsecă.

Ca să beneficieze de anumite privilegii confesionale, românii bănățeni s-au *alipit* de sârbi, fapt ce a determinat ca, un anumit timp, să fie sub jurisdicția ierarhiei *ilirice* – mutarea scaunului vlădesc de la Caransebeș la Vârșeț, în anul 1785.<sup>2</sup> Chiar dacă era vorba de o stăpânire *frățescă* – românii din părțile ungurene și bănățene, din prudență, ca să evite uniatismul, s-au pus sub obrocul privilegiilor acordate sârbilor și au format cu aceștia o singură Biserică<sup>3</sup> –, ortodocșii din părțile afiliate eparhiei Caransebeșului și-au regăsit conștiința de sine în fluxul reformismului luminat din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ceea ce face ca, în prima jumătate a secolului următor, să se producă o *răsturnare* de sens în istoria bisericească a zonei – destrămarea solidarității confesionale în favoarea celei naționale.<sup>4</sup>

Viena a dat *undă verde* demersului segregățiunii bisericești, întrucât avea nevoie de români în noua organizare federalistă a monarhiei, iar Pesta încuraja același scop, pentru a contracara opoziția sârbilor nemulțumiți de anexarea la Ungaria.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Viorel Dorel Cherciu, *Biserica în Modernitate. Episcopia Ortodoxă de Caransebeș. Organizarea canonică după Statutul Organic*, Timișoara, Editura Marineasa, 2004, p. 8.

<sup>2</sup> Gh. Cotoșman, *Episcopia Caransebeșului până în pragul sec. al XIX-lea*, Caransebeș, 1941, pp. 162-183.

<sup>3</sup> P. Nemoianu, *Sârbii și Banatul*, Craiova, 1930, pp. 29-30.

<sup>4</sup> V. D. Cherciu, *op. cit.*, p. 25.

<sup>5</sup> Nicolae Bocșan, *Separăția ierarhică a Bisericii Ortodoxe Române de Biserica Ortodoxă Sârbă*, în „Revista Teologică”, nr. 3-4, 1986, p. 156.



Manevrele de culise, dictate de rațiuni politice egoiste, nu au putut obstructiona convocarea sinodului de la Carloviț din 1864-1865, for bisericesc care a hotărât separarea ierarhică a românilor de sârbi, chiar dacă fostul patriarh Raicici nu a fost de acord cu voința lui Andrei Șaguna.<sup>6</sup>

Împotriva acestor nepotriviri de poziții, în data de 6 iulie 1865, împăratul Francisc Iosif I emite Diploma de înființare a Episcopiei de Caransebeș și actul de numire ca episcop a arhimandritului Ioan Popasu.<sup>7</sup> Deși născut la Brașov, acest ierarh s-a identificat cu idealurile eparhioților săi, demonstrând „reale calități organizatorice, întemeind mai multe așezăminte culturale, și s-a remarcat ca un vajnic apărător al intereselor naționale ale românilor”.<sup>8</sup> Cele mai mari dificultăți de ordin administrativ-organizatoric pe care Popasu le-a întâmpinat în efortul de instituționalizare a episcopiei reîntregite au fost despărțirea fondurilor comune cu Biserica Sârbă și, deopotrivă, cele deținute cu Episcopia Aradului.<sup>9</sup> Preluarea acestor fonduri a condus la sporirea simțitoare a situației materiale a eparhiei Caransebeșului.

Episcopia, astfel temeluită de Ioan Popasu, s-a dezvoltat continuu sub alți conducători de marcă – Nicolae Popea, Miron Cristea, Iosif Traian Bădescu<sup>10</sup> – până când în acest șir se intercalează Vasile Lăzărescu, om al Banatului, născut în comuna Jadani – situată între Vinga și Timișoara – care, printr-un concurs de împrejurări, mută, în 1939, episcopia de Caransebeș la Timișoara.<sup>11</sup>

Odată cu această rocadă bisericească, foarte multe realități ale Bisericii Ortodoxe din Banat se intervertesc, printre acestea numărându-se și Biblioteca Episcopiei de Caransebeș. Fără nici o supralicitare valorică, această urbe bănățeană a avut obiective culturale de excepție – Institutul Teologic și Pedagogic, academia

<sup>6</sup> Keith Hitchins, *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei*, Cluj, Editura Dacia, 1970, p. 57.

<sup>7</sup> V. D. Cherciu, *op. cit.*, pp. 33-36.

<sup>8</sup> Petru Bona, *Episcopia Caransebeșului*, vol. 2, Timișoara, Editura Marineasa, 2003, p. 9.

<sup>9</sup> V. D. Cherciu, *Le partage des fonds communs des diocèses de Caransebeș et d'Arad – 1884. Aspects canoniques et historiques*, în „Analele Universității de Vest din Timișoara. Seria Teologie”, vol. VIII, 2002, pp. 99-105.

<sup>10</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, pp. 205-207.

<sup>11</sup> Petru Bona, *op. cit.*, pp. 65-82.

Teologică, Liceul „Traian Doda”, Seminarul Teologic „Ioan Popasu”, Biblioteca Eparhială ș.a. – care au rămas emblematice pentru istoria națională.<sup>12</sup> Toate aceste așezăminte de cultură și învățământ erau alimentate – întru îndeplinirea misiunii lor – cu cărți la kilogram, așa cum a fost donația lui Petru Broșteanu pentru bibliotecile celor două institute din Caransebeș, care „la 28 martie 1900 a expedit din Brașov o ladă cu cărți, în greutate de 198 kg”.<sup>13</sup>

La începutul anului 1942, profesorul Ioan Nicola deplângea în paginile „Foi Diecezane” că „sunt de tot puțini aceia care știu că în plin centrul orașului Caransebeș există o comoară: da, comoară, cuvântul nu este impropriu. Elevi cu șapca pe sprânceană, domni mai mult sau mai puțin grăbiți, cu pretenții de cultură, defilează zilnic pe stradă, neștiind sau nevrând să știe că doar un zid îi desparte de una din cele mai bine înzestrate biblioteci din țară”.<sup>14</sup>

Trecătorii – de ieri sau de azi – purtați de alte năzuințe decât cele cultural-spirituale, nu realizează că orice zid ar trebui să-i trezească acel instinct peratologic, care atrage atenția oricui că „ceva este în măsura în care are hotare”<sup>15</sup>, dar relativismul vieții face ca faptul de a fi să se rezume la „toate cele câte apucă să fie o vreme”.<sup>16</sup> Desigur, nu mulți bănuiau că dincolo de această împrejurare se află locația uneia dintre marile biblioteci românești și că într-o zi poate să nu mai fie, caz în care, la nevoie, se poate naște un acut sentiment al pierderii definitive a unei oportunități garantate odată.

Actul de naștere al acestei biblioteci datează din anul 1865, când s-a reînființat Episcopia de Caransebeș. Ioan Popasu, cunoscut ca un mare bibliofil, nu ezita niciodată să cumpere cărți din banii săi pe seama bibliotecii episcopicești.<sup>17</sup> După moartea sa, în 1889, aproape

<sup>12</sup> Ionel Popescu, *Liceul «Traian Doda» și Seminarul Teologic «Ioan Popasu»*. Colaborări și interferențe, în „Altarul Banatului”, anul VII (XLVI), nr. 1-3, 1996, pp. 88-94; Viorel Dorel Cherciu, *Biserică și Societate. Eparhia Ortodoxă a Caransebeșului sub episcopul Ioan Popasu. Interacțiuni istorice, socio-culturale, confesionale și administrativ-bisericești*, Timișoara, Editura Marineasa, 2003, pp. 183-192.

<sup>13</sup> Constantin Brătescu, *Biblioteca Institutului Pedagogic Diecezan din Caransebeș*, în „Altarul Banatului”, anul XV (LIV), nr. 1-3, 2004, p. 107.

<sup>14</sup> „Foaia Diecezană”, anul LV, nr. 21, 1942, p. 2.

<sup>15</sup> Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 35.

<sup>16</sup> Idem, p. 36.

<sup>17</sup> Aurel Moaca, *Icoane din trecutul eparhiei*, în „Foaia Diecezană”, anul LII, nr. 8, 1939, p. 6.

2.000 de volume au rămas în patrimoniul acestei biblioteci, cărți rare, cumpărate de la Viena sau de la Budapesta, procurate de la preoți, din librării și din anticariate.<sup>18</sup> Vrednicul său urmaș, episcopul academician Nicolae Popea, a lăsat Bibliotecii Eparhiale – ulterior Biblioteca Institutului Pedagogic, a Academiei și a Seminarului Teologic<sup>19</sup> – 300 de cărți, iar arhiereul Filaret Musta a donat aceleași instituții circa 6.000 de volume din toate domeniile cunoașterii umane.<sup>20</sup>

Serioasa sa bibliotecă era „un adevărat sanatoriu bibliologic”<sup>21</sup>, deoarece îngloba cărți eterogene, toate bucurându-se de un *tratement egal*, fapt ce demonstrează că bibliofilia lui era una eclatantă, rațională, manierată.<sup>22</sup>

Biblioteca Eparhială și-a îmbogățit rafturile cu cărți și reviste primite de la oameni iubitori de cultură și neam – Iosif Traian Bădescu donează în jur de 500 de volume<sup>23</sup>; Ilie Curescu, fost președinte al Comunității de Avere din Caransebeș, lasă în seama acestei biblioteci peste 500 de cărți<sup>24</sup>; Petru Popoviciu, profesor la Institutul Teologic (1879-1885), și colegul său Ioan Nemoianu (1874-1881), o vreme primarul orașului<sup>25</sup>, nu se zgăresc să doneze cărți la această bibliotecă renumită; protosinzelul Iosif Iulian Olariu (1859-1920) a adus ca *obol* absolut toate cărțile adunate în perioadele de studii efectuate la Cernăuți, Leipzig, Erlangen, Viena sau tipărite la Caransebeș.<sup>26</sup> Elisabeta Doda și Ana Tunea, surorile generalului Traian Doda, au donat toată biblioteca acestui comandant de oști (353

<sup>18</sup> N. Cornean, *Monografie Eparhiei Caransebeș*, Caransebeș, 1940, p. 90.

<sup>19</sup> Ionel Popescu, *Crâmpoie din istoria unei vechi și valoroase biblioteci bănățene*, în „Altarul Banatului”, anul X (XLIX), nr. 4-6, 1999, p. 74.

<sup>20</sup> Petru Călin, *Valori ale tiparului european. Studiu aplicat de bibliofilie*, Reșița, Editura Banatica, 1996, p. 144; M. Bănescu, *Arhiereul Filaret Musta (1839-1930)*, în „Altarul Banatului”, anul I (XL), nr. 9-10, 1990, p. 96; „Părintele bisericesc al Banatului, Filaret Musta, s-a născut la 20 martie 1839, în comuna Văliug, ca fiu al învățătorului confesional Adam Musta, originar din Răcăjdia, și a fiicei preotului Dimitrie Dobromirescu, parohul Văliugului, Ruja.

<sup>21</sup> Viorel Dorel Cherciu, op. cit., *Biserică și Societate...*, p. 130.

<sup>22</sup> Ion Iliescu, *Bibliofilia. Carte pentru iubirea cărților românești*, Timișoara, Editura Mirton, 2001, passim.

<sup>23</sup> Ionel Popescu, stud. cit., *Crâmpoie din istoria ...*, p. 74.

<sup>24</sup> N. Cornean, op. cit., pp. 90-91.

<sup>25</sup> Petru Călin, op. cit., p. 145.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

de titluri și 586 de volume) Institutului Teologic-Pedagogic<sup>27</sup>; căpitanii Demetriu Niculescu și Nicolae Marin, la fel, donează cărți pentru treburile eparhiei, mai precis, „Societății de lectură Ioan Popasu”<sup>28</sup> ș.a.

Nu omitem faptul că fondul de carte al acestei biblioteci s-a mărit simțitor și prin producția de carte a Tipografiei Diecezane, care se întinde pe durata a peste șase decenii (14 decembrie 1885 – 1 mai 1949, când se transferă la Timișoara).<sup>29</sup>

După desființarea Academiei Teologice (1948) și a Episcopiei Ortodoxe a Caransebeșului (1949) – efectul de bumerang al instaurării regimului comunist<sup>30</sup> – Biblioteca Eparhială din Caransebeș va fi *surghiunită* în capela episcopală, fără ca cineva să o aibă în custodie<sup>31</sup>, asta după ce i-au fost *confiscate* rafturile și dulapurile, precum și „vreo 400 bucăți cărți literare cari le-a reținut pentru ei Școala de Ucenici”<sup>32</sup>. Celelalte cărți, salvate de *epurările* succesive, erau, în anul 1962, rânduie „în dulapuri și inventariate în catalogul mare primit de la Arhiepiscopie”<sup>33</sup>. Directorul Seminarului Teologic din Caransebeș (deceniul 7 a secolului XX), Zeno Munteanu, care „a păzit cu strâșnicie și cu mult curaj biblioteca aceasta de «trupele eliberatoare sovietice», dormind sub poarta instituției”<sup>34</sup>, raporta autorității bisericești de la Timișoara că, o mare problemă creată este și biblioteca *refugiată* a Seminarului Teologic din Chișinău, care „era depozitată în lăzi în capela Internatului”,

<sup>27</sup> Liviu Groza, *Contribuții la cunoașterea culturii grănicerilor bănățeni*, Lugoj, Fundația Europeană Drăgan, 1993, pp. 58-59.

<sup>28</sup> „Foaia Diecezană”, anul IV, nr. 1889, p. 7.

<sup>29</sup> Petru Călin, *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș*, vol. 1, Reșița, Editura Banatica, 1996, p. 23.

<sup>30</sup> Mariana Momanu, *Educație și ideologie: o analiză pedagogică a sistemului totalitar comunist*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, passim; Ioan Lăcustă, 1948-1952. *Republica Populară și România*, București, Editura Curtea Veche, 2005, passim; Cristian Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, București, Editura Curtea Veche, 2005, passim.

<sup>31</sup> Ionel Popescu, stud. cit., *Crâmpoie din istoria ...*, p. 76.

<sup>32</sup> Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe din Timișoara (în continuare, A.A.O.T.), Raportul către Mitropolie al directorului Seminarului Teologic din Caransebeș, Zeno Munteanu, din 8 martie 1962.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Ionel Popescu, *Preotul profesor dr. Zeno Munteanu – 100 de ani de la naștere*, în: *Banatul. Trecut istoric și cultural*, Timișoara, Editura Marineasa, 2005, p. 246.

fiind inventariată de Dimitrie Băloni și Proca Arhip.<sup>35</sup> Deoarece preconizatul *voluntariat* al profesorilor de Teologie nu a dat rezultatul dorit de Departamentul Cultelor, Centrul Eparhial din Timișoara a angajat temporar pe preotul Andrei Adam, ca să finalizeze „în termen cât mai scurt” lucrările din Bibliotecă.<sup>36</sup> Ajutat cu *de-a sila* de preoțimea districtuală, acesta termină inventarierea cărților în data de 28 mai a.a.<sup>37</sup>, constatându-se „lipsa unor cărți”, fapt inexplicabil – biblioteca a mai fost ordonată în anii 1946-1947 de către preotul catedral Igor Jechiu, transferat ulterior în parohia Ivești, raionul Buzău – existând presupuziția că oarecine ar fi forțat ușa, după susținerea administratoarei reședinței eparhiale, Clara Geiszler.<sup>38</sup>

Comisia de inventariere – Zeno Munteanu, directorul Seminarului Teologic, protopopul Dimitrie Grama și preotul Adam Andrei – consemnează în Procesul-Verbal din 2 iulie 1962 titlurile cărților dispărute, în număr de 185.<sup>39</sup> *Plimbată* prin mai multe *domicilii*, desigur că a această Bibliotecă nu a rămas fără pierderi irecuperabile.

Indiscutabil, *valoroasă, fără pereche* între bibliotecile din Banat<sup>40</sup>, Biblioteca Eparhială din Caransebeș a renăscut din cenușă, de fiecare dată, ca Pasărea Phoenix, fiind un miraculos *vehicul* cultural-științific în Timp și Spațiu.

### Résumé

En partant de quelques documents d'archives, qui fournissent des renseignements concernant la Bibliothèque du *vieux* Evêché de Caransebeș, cet étude se propose à recomposer, moyennant les *particules* retrouvées, l'état de fait d'une institution qui a contribué, d'une manière majeure, à l'éducation de l'esprit national dans la province roumaine Banat.

<sup>35</sup> A.A.O.T., Raportul către Mitropolie al directorului Seminarului Teologic din Caransebeș, Zeno Munteanu, 8 martie 1962.

<sup>36</sup> A.A.O.T., Actul nr. 657 – A din 31 martie 1962, semnat de vicarul dr. Gh. Cotoșman și consilierul dr. V. Vlăduceanu.

<sup>37</sup> A.A.O.T., Actul nr. 150 din 28 mai 1962.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> A.A.O.T., Proces-Verbal din 2 iulie 1962.

<sup>40</sup> Ionel Bota, *Bibliotecile din Banat între 1850-1918*, Reșița, Editura Timpul, 2000, passim.

## MĂNĂSTIRILE DIN ARHIEPISCOPIA TIMIȘOAREI

### I

de Dragoș DEBUCEAN

Dacă până în decembrie 1989 mănăstirile funcționau într-un regim tolerat, dar care practic îngrădea foarte mult libertatea Bisericii, după căderea sistemului comunist, în Banat a avut loc o adevărată înflorire a monahismului. Fenomen constatat prin faptul că într-o perioadă de 15 ani numărul lăcașurilor monahale din Arhiepiscopia Timișoarei a crescut cu peste 200%. Zona Banatului, încă din cele mai vechi timpuri nu s-a arătat a fi o zonă care să favorizeze în mod deosebit dezvoltarea monahismului cu toate că, în ciuda vicisitudinilor vremurilor acesta a reușit ca prin statornicia credinței, să fie un liant pentru românii din această regiune. Permanent sub ocuparea imperiilor, fiind mereu o zonă tampon între marile puteri, ortodoxia deși a fost acceptată și uneori chiar încurajată totuși, nici nu a fost lăsată să se dezvolte așa cum s-a reușit în nordul Moldovei și a Olteniei.

Și dacă în prezent se poate spune că în sfârșit Banatul are o viață monahală mai bogată ca niciodată s-a putut face și o statistică a personalului monahal din schiturile și mănăstirile bănățene.

| Nr. crt. | DENUMIRE<br>MĂNĂSTIRE (M)/<br>SCHIT(S) | NR.<br>VIEȚITORI | STAREȚ             | NUMELE<br>DE<br>CĂLUGĂRIE | ANUL<br>(RE)ÎNFIINȚĂRII/<br>ATESTĂRII |
|----------|----------------------------------------|------------------|--------------------|---------------------------|---------------------------------------|
| 1        | M. CEBZA                               | 15               | Ciocloda Elisaveta | Eufimia                   | 16.07.1996 / XIV                      |
| 2        | M. CENAD                               | 6                | Grunzac Simona     | Serafima                  | 05.2003 / XI                          |
| 3        | M. DOBREȘTI                            | 4                | Buliga Marius      | Matei                     | 04.2003                               |
| 4        | M. FÂRDEA                              | 11               | Tiliuță Oana       | Olimpiada                 | 01.07.2001                            |
| 5        | M. IZVORUL<br>MIRON                    | 10               | —                  | —                         | 2/15.07.1911                          |
| 6        | M. LUNCANI                             | 6                | Nistor Adela       | Filoteia                  | 12.08.2001                            |
| 7        | M. PETROASA                            | 5                | Mutrescu Doru      | Rafael                    | 22.02.1996 / 2001                     |
| 8        | M. SĂRACA                              | 7                | Vântu Constantin   | Climent                   | XIV – XV                              |
| 9        | M. TIMIȘENI                            | 28               | Babeți Ana         | Filoteia                  | 1944                                  |



## 1. Mănăstirea Cebza

În câmpia Timișului, pe malul stâng al râului cu același nume, poposește venită parcă din vremuri străvechi, o bisericuță de lemn în mijlocul cimitirului din Cebza. Rămasă acolo tocmai ca să fie mai aproape de cei ce poate au zidit-o, în apropierea ei s-a ridicat nu cu mult timp în urmă, mănăstirea Cebza. Accesul se face pe drumul național (DN 59) ce leagă Timișoara de Jebel. De aici se cotește spre sud-vest, pe drumul (DJ 693B) ce trece prin Ciacova și își continuă șerpuirea până în localitatea Cebza ce se află la o distanță de 18 Km de Jebel.

Mănăstirea este situată la o distanță de aproximativ 400m nord de localitate, lângă digul din stânga Timișului, în imediata apropiere de biserică din lemn. Biserică, ce poartă și astăzi vechea denumire de „Mănăstire”.<sup>1</sup> Mănăstirea a fost reînființată la inițiativa maicii Patricia Codău, cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului. Astfel că în data de 16 iulie 1996 au sosit aici primele viețuitoare, monahiile Teodora și Ioana împreună cu ieromonahul Ilarion. În prezent, datorită unei organizări deosebite și a unei atmosfere de liniște și dezvoltare duhovnicească, s-a ajuns ca în prezent numărul viețuitorilor să crească la 15. În trecut biserica „Mănăstire” a avut hramul Sf. Gheorghe, dar care nu se mai serbează astăzi. În 1949 Mitropolia Banatului a declarat-o loc de pelerinaj și i-a dat hramul Înălțare Sfintei Cruci ce a rămas până în prezent. Întrucât la venirea la această mănăstire nu se afla altceva decât vechea biserică de lemn, s-au început lucrările la corpul chiliilor, precum și la înființarea unor anexe gospodărești. Lucrările la fundație au fost făcute în anul 1999 de către rasofora Lupu Ioana și monahia Ilie Duța, pentru ca mai apoi, în anul 2000 zidurile să fie ridicate de către rasofora Lazăr Eugenia Maria. În prezent, sub oblăduirea stareței Eufimia Ciocloda au început să se finalizeze lucrările la complexul de chilii ce cuprinde în prezent trapeză, bucătărie, bibliotecă și 3 chilii, iar la etaj alte 5 chilii și un atelier de croitorie și pictură.

Localitatea Cebza este unul dintre cele mai vechi așezăminte atestate în această zonă a județului, apărând în registrul de zeciuială papală din anii 1332-1337 unde figurează cu denumirea de Cosa, Chevze, Chewze, Chuze. Mai apoi apare în posesia nobililor din

<sup>1</sup> N. Săcară, *Bisericile de lemn ale Banatului*, Ed. Excelsior, Timișoara, 2001, p. 40.

Ciacova în anul 1395.<sup>2</sup> Mai este menționată și în anul 1717 când se afla sub stăpânirea austriacă și mai târziu în harta lui Mercy din 1723-1725.<sup>3</sup> Dacă în 1332 localitatea Cebza este menționată în listele cu zeciuielile papale, locuitorii fiind în majoritate români ortodocși, e de înțeles ca aceștia să fi avut preot și biserică. Fapt dovedit de buna dezvoltare spirituală a parohiei care în anul 1843 avea 4 preoți: Sym. Petrovits, Tryphon, Musztecz (Musteți), Paulus Pavlovics, numele suferind influența ierarhiei conducătoare, cu toate că erau români ca și consătenii lor.<sup>4</sup> Cebza avea biserică parohială în anii 1758, 1780, 1815, fapt confirmat de o inscripție dintr-un vechi antologhion, unde se amintește de anul construirii și renovării ei. De altfel, istoricul Borovszky Samu afirmă că în cimitirul comunei Cebza exista o veche „casă de rugăciune”, pe locul căreia, conform tradiției ar fi existat odinioară o veche mănăstire. Casa de rugăciune este o veche bisericuță de lemn care, după spusele tradiției, ar fi fost construită de către călugării pustnici ce își aveau chiliile în pădurile seculare care altădată împrejmuiau movilița pe care se află astăzi cimitirul și bisericuța.<sup>5</sup> Observând că trecutul mănăstirii se pierde în negura istoriei nu putem face altceva decât să ne bazăm pe mărturiile scripturistice și pe informațiile păstrate în conștiința sătenilor și în tradiția acestora și care o atestă documentar ca fiind ridicată în secolul XIV.

Arhitectura bisericii este unică în Banat având o lungime foarte mare comparativ cu înălțimea acoperișului și a turlei care sunt foarte scunde. Probabil că această disproporționalitate a fost voită, întrucât s-a dorit încorporarea în altar a izvorului despre care se spune că ar fi făcător de minuni, vindecând bolile trupesti. Conform unui manuscris al preotului Tiberiu Buru,<sup>6</sup> ce se află în biblioteca mănăstirii fiind întocmit în baza tradiției orale în data de 17 decembrie 1967, se spune că la început a fost doar un izvor tămăduitor și că abia apoi un călugăr a zidit pe el această biserică de lemn. Ca un fapt inedit este obiceiul ce s-a împământenit ca cei ce se vindecă la acest izvor, ologi fiind, să își lase cârjele în podul bisericii. Același preot menționează faptul că în anii 1962-1963 s-a efectuat o reparație capitală a bisericuței, în valoare de 17 000 lei din care Departamentul Cultelor a subvenționat 11 000 lei, iar restul de 6

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> G. Cotoșman, *Mănăstirea Cebza*, în „Mitropolia Banatului”, An XIX, nr. 7-9, iulie-septembrie, 1969, p. 429.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.430.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Preotul paroh din satul Cebza (+1969).

000 au fost primiți din fondul parohiei Cebza. În 1964 s-a cumpărat un clopot de 45 Kg și s-a montat o clopotniță, cheltuindu-se suma de 1 800 lei, donați din fondul parohiei. În 1936 s-au zidit 6 contraforturi de cărămidă și s-au efectuat reparații la acoperiș cu cheltuiala Departamentului responsabil cu Monumentele istorice.<sup>7</sup>

Biserica este în formă de navă, cu altarul hexagonal având la vest un pridvor sprijinit de patru stâlpi împodobiți cu creștături largi ce susțin și turla din lemn, redusă aici la un modest suport de clopote<sup>8</sup>. Biserica are pereții zidiți din bârne, lipiți cu pământ în interior și exterior, văruiți și fără pictură. Înălțimea pereților este de 2,40 m. Nava în proporție de doua treimi are tavan scund și plan având doar în fața și deasupra altarului un simulacru de boltă scundă și turtită. În acest caz tipul de boltă prezentat reprezintă o particularitate unică în vestul țării. Nava prezintă 6 ferestre și are pardoseala din cărămidă. O altă particularitate este izvorul ce se află în partea stângă a altarului. Este acoperită cu șindră, iar pereți sunt așezați pe un soclu de cărămidă de 20 cm., din același material fiind făcută și fundația.<sup>9</sup> Cu pridvorul din față, biserica are o lungime de 16 m, iar înălțimea acoperișului este de 3,10 m. Pe iconostasul din zid sunt câteva icoane aparținând sec. XIX. Pe icoana Maicii Domnului se poate găsi inscripția cu litere chirilice „Din preună și diregere izvorului cu cheltuiala J(u)p(înilor) George și Arsenie Săracu”, iar pe peretele din dreapta pe o icoană pe pânză se află inscripția ce datează din 1829: „Această icoană este (a Sf. biserici) a satului Cebza...”<sup>10</sup> Însă singurele inscripții ce se referă cu siguranță la biserica din cimitirul localității Cebza sunt cele aflate pe ultima filă a unei Evanghelii în manuscris și anume: „În curgeria Anului 1850 sau coperit mănăstirea cu cheltuiala bisericii prin rânduiala tutorilor (epitropilor) Vita Chirică și Păun Tradii, iară preoți Trăilă Musteți, Anderi Olariu și Ioan Petrovici și Gligorie Petcocalanu. Iar Chinez (primar) au fost Ioan Musteț. Deci eu Gheorghie Musteți grecu (comerciant) sângur cu mâinile miale am lucrat în 120 dă zile fiind eu dă 58 dă ani bătrîn când am lucrat cu ajutorul lui D(u)mnezeu” (cu litere chirilice), „Spre aducere Aminte. În curgeria Anului 1882 sau acoperit sfînta mănăstire cu slandre de nou cu celtuiala Bisericii prin preotul Alesandru Bugarin și Georgie Treta C(h)inez și Simeon Treta ca Tutor la Sfînta Manestire.” (cu litere latine), „Însemnare despre

<sup>7</sup> T. Buru, *Date despre istoricul „Mănăstirii” din comuna Cebza*, (mss), f.a.

<sup>8</sup> I. Miloia, *Biserica de lemn din Cebza*, în „Analele Banatului”, An IV, aprilie-decembrie, 1931, p. 121-123.

<sup>9</sup> N. Săcară, *op. cit.*, p.40.

<sup>10</sup> I. Miloia, *op. cit.*, p. 123.

aducere aminte că anul 1849 sau răsculat răzmerița noastră cu unguru. În anul 1856, ss. ”. „În anul 1834 sau legat această Evanghelie dănou 19 fi(i)nd bătrână, iar dă când e scrisă nu să află scris, cine au scriso, pentru că nu e tipărită, ci cu mână sau scris, în vremile dă dă mult, pre cum să vede deci. Întru acest an fi(i)nd eu Gheorghie Musteț Grecu tutor sfîntei biserici. Am dat-o la maister dă o legato. În Libling sau brist.” (cu litere chirilice).<sup>11</sup> Dacă bătrânii timpului de atunci o consideră ca fiind bătrână, cu siguranță, că Evanghelia are o vechime considerabilă chiar dacă nu se cunoaște data scrierii ei. Această Evanghelie fiind în totalitate scrisă de mână este foarte probabil să fi fost redactată de unul dintre călugării care au trăit în această mănăstire. Are 218 pagini cu un format de 28x27,3 cm și până la pagina 194 este scrisă în românește restul fiind scris în slavonă. Titlul este scris în slavonă „Sobornik 12 Tam M(ese) Tam Skazanîia” și cuprinde Evangheliile rânduie pe duminici începând cu luna septembrie, când începe și anul bisericesc. Scrisul este chirilic, vechi, caligrafic, fiecare Evanghelie având desenat un frontispiciu colorat din motive geometrice, inițialele fiind înflorate în roșu.<sup>12</sup> Această Evanghelie foarte veche împreună cu însemnările ce sunt trecute pe ea reprezintă o adevărată comoară din punct de vedere religios, cultural și istoric atât pentru mănăstire cât și pentru întreaga zonă a Banatului, dar din păcate însă ea nu se mai găsește în biblioteca mănăstirii. În aceasta se mai păstrează doar un *Ceaslov* – tipărit la Buda în 1849, textul fiind scris în limba română cu caractere chirilice, o *Biblie, adecă dumnezeiasc Scriptură a Legii ceii vechi și a ceii nouă* – tipărită la Sibiu în 1856-1858 în limba română cu litere chirilice și un *Manual de cântări bisericești sau Octoiul Mic* tipărit la Sibiu în 1918 în limba română cu litere latine.

Un loc odată sfințit nu va fi niciodată uitat de oameni și mai ales de Dumnezeu. O mănăstire, fie ea și uitată, întotdeauna va fi ca o chemare pentru orice monah, iar cei ce pot auzi această chemare cu siguranță îi vor răspunde, asemeni celor ce au venit la această mănăstire.

## 2. Mănăstirea Cenad

Orice mănăstire cu o vechime considerabilă, cere, parcă întotdeauna de la urmași să vină și să continue pe vechiul loc istoria

<sup>11</sup> G. Cotoșman, *op. cit.*, p. 431-433.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

creștină care a început să se scrie. La fel s-a întâmplat și la Cenad, loc încreștinat cu 1000 de ani în urmă de către Ahtum. Asemenea locuri sfinte cer parcă prin ruinele descoperite și mai ales prin Dumnezeu care pururea le veghează, să nu fie uitate ci mai devreme sau mai târziu oamenii cu sufletul deschis să vină și să ridice din cenușă, asemeni păsării Pheonix, lăcaș rânduit slujirii lui Dumnezeu. Iată că după mai bine de un mileniu, cutremurat de atâtea urgii și atâtea stăpâniri străine, se răspunde chemării vechilor călugări ai lui Ahtum. Ceea ce a mai rămas din vechile edificii este sarcofagul cu cruce bizantină a Sf. Gerard și care în prezent este masa de altar a bisericii catolice din Cenad, iar în subsolul acesteia se mai găsește un fragment din baptisteriul celei mai vechi mănăstiri din țară.

Neputându-se așeza pe vechiul loc al mănăstirii, pe care se află în prezent biserica catolică, la inițiativa protopopului de Sânnicolau Mare, Sutac Gheorghe, și al P.S. Sale Lucian Lugojanu, episcopul vicar al Timișoarei și cu binecuvântarea I. P. S. Sale Dr. Nicolae Corneanu, s-a luat hotărârea ca mănăstirea să fie așezată pe un teren cu o suprafață de 5 ha, donat de primăria Sânnicolaului Mare. Accesul se face pe drumul național (DN 6) ce duce de la Arad spre vama Cenad, locașul sfânt fiind așezat pe partea stângă a drumului, la intrare în Cenad. În urma hotărârilor luate, în luna mai 2003 sosesc primii viețuitori. Părintele duhovnic Rad Ioan împreună cu trei maici de la mănăstirea Timișeni, stareță fiind Grunzac Simona. Ca urmare a evoluției rapide a mănăstirii în 2005 numărul viețuitorilor crește la 6. Piatra de temelie a așezământului s-a pus în 24 iunie 2003 de către P. S. Lucian Lugojanu, dându-se același hram ca cel al vechii mănăstiri de la Morisena, și anume nașterea Sf. Ioan Botezătorul. Tot în 2003 încep lucrările la complexul de chilii, iar în 24 iunie 2004 are loc sfințirea acestuia. Până la finalizarea stăreției, în intervalul 2003-2004, viețuitorii au locuit la ferma din apropiere. În prezent complexul cuprinde 10 chilii, sală de mese care este în prezent transformată în paraclis și o bucătărie ce ține loc și de sală de mese, până la finalizarea lucrărilor. Lucrările de zidărie și acoperișul la biserica mănăstirii au fost finalizate, rămânând doar lucrările de finisare. Are o lungime de 22m și o lățime de 6m, sculptura mobilierului interior este în lucru la Piatra Neamț. Întrucât mănăstirea este așezată în spațiu deschis, fiind zonă de câmpie, s-a început plantarea unui număr mare de copaci în jurul mănăstirii.<sup>13</sup>

Că la Morisena (Cenad) s-a descoperit cea mai veche mănăstire din țară este fapt recunoscut de toți istoricii. Singurul lucru

<sup>13</sup> Informații, stareța Grunzac Serafima.

ce mai dezvoltă și astăzi polemici este datarea exactă a domniei și botezului lui Ahtum și deci implicit datarea exactă a înființării mănăstirii. Cu toate că istoricii mai vechi, D. Onciu<sup>14</sup> precum și istoricii străini G. Fehér, G. Györffy și B. Homan datau înfrângerea lui Ahtum la o dată mai târzie, 1003-1004. În studiile ulterioare se poate observa o schimbare de optică în viziunea istoricilor mai recentă precum E. Glück<sup>15</sup> și R. Constantinescu<sup>16</sup> care dovedesc că înfrângerea lui Ahtum a avut loc într-o perioadă mai recentă, 1028-1034. Izvoarele care vorbesc despre Ahtum sunt *Cronica Notarului Anonim* apoi, câteva informații ce pot fi puse în legătură cu Ahtum mai apar în cronicile maghiare din sec. XIV și într-un manuscris otoman din sec. XVI precum și în atestările toponimice care au păstrat numiri de ale lui Ahtum.<sup>17</sup> Dar, principalul izvor ce vorbește despre Ahtum și confruntarea lui cu Ștefan este versiunea mare a *Legendei Sf. Gerard*<sup>18</sup>, mai exact în capitolul 10 al acesteia apare o digresiune în care este amintit principele Ohtum.

În urma analizei acestei legende, istoricii mai recentă au datat înfrângerea lui Ahtum între 1028-1034, având la bază două argumente: timpul scurt trecut între înfrângerea lui Ahtum și înscăunarea lui Gerard (Gellert) ca episcop – fapt ce s-a petrecut între anii 1030-1038 – și al doilea argument e faptul că în legendă Ahtum e considerat aliat al Imperiului Bizantin, presupunându-se că atacul lui Ștefan I nu putea avea loc decât într-o perioadă în care imperiul era slăbit – după 1025. Cu toate acestea trebuie să ținem cont de faptul că este vorba de o legendă veche de aproape un mileniu. În acest caz e necesară o severă analiză a textului și o discernere clară între elementele istorice și cele fictive.

Revenind la comentarea primului argument susținut de istorici, e necesar să remarcăm pentru început faptul că Ahtum e amintit doar în *Legenda Major Sancti Gerardi*, neapărând nici o mențiune cu

<sup>14</sup> D. Onciu, *Originile principatelor române (1899)*, în „Scrieri Istorice”, editată de A. Sacerdoțeanu, vol. I, București, 1968, p. 584-585.

<sup>15</sup> E. Glück, *Contribuții cu privire la istoria părților arădene în epoca ducelui lui Ahtum*, în „Ziridava”, VI, 1976, p. 89-116. Idem, *Contribuții cu privire la istoria părților arădene în epoca voievodatului lui Ahtum*, în „Studii privind istoria Aradului”, București, 1980, p. 101-150.

<sup>16</sup> R. Constantinescu, *Gerard din Cenad – un scriitor al anului 1000*, studiu introductiv la volumul *Gerard din Cenad*, în „Armonia Lumii”, editată de R. Constantinescu, ed. Meridiane, București, 1984, p. 10-67.

<sup>17</sup> C. Suciu, *Dicționar istoric al localităților din Transilvania*, vol. I, București, 1967, p. 28.

<sup>18</sup> I. D. Suciu, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1980, p. 22-62.



referire la el în *Legenda Minor*. De asemenea în cadrul variantei mari a legendei Sf. Gerard, mențiunile referitoare la Ahtum sunt o digresiune inserată în narațiunea cadru, neexistând nici o legătură între contextul anterior și posterior și povestirea despre Ahtum pe care o încadrează acestea. Din narațiune se înțelege că principele de pe Mureș era încă în viață și cu putere de stăpânire pe când, Sf. Gerard a venit în Ungaria (1027). După cum am mai spus, în cadrul *Legendei Marii a Sf. Gerard* există două narațiuni distincte, cea referitoare la Sfânt și divagarea în care e încadrat Ahtum, aceasta din urmă fiind și singura de acest tip din legendă. Așadar, capitolul 8 cuprinde primirea Sf. Gerard de către regele Ștefan I și se anunță paranteza cu referire la Ahtum, fiind citat un discurs al regelui: „Nu-l lăsați (pe Gerard) să plece, ci să mai aștepte puțin, până când, cu ajutorul lui Dumnezeu, îl voi birui pe dușmanul meu Ahtum și-ți voi da cetatea Morisena ca să fi sfințit în ea ca episcop.” Dar conform lui R. Constantinescu, fraza este o simplă invenție a autorului, făcută pentru a introduce narațiunea despre Ahtum.<sup>19</sup> În capitolul 9 se prezintă faptul că prințul Emeric îl are ca profesor pe Sfânt, care mai târziu se retrage în pustnicie timp de 7 ani la Bákonybel. În capitolul 10 e intercalată digresiunea pentru Ahtum, iar în capitolul 11 se reia narațiunea prezentându-se momentul când Ștefan îl cheamă pe Gerard din pustnicie pentru a-l face episcop la Morisena. De asemenea tot în acest capitol se mai amintește faptul că la Morisena călugării „greci” au mai rămas la mănăstirea cu hramul Sf. Ioan Botezătorul o vreme după înfrângerea lui Ahtum, nefiind înființată imediat episcopia latină. Deci intenția lui Ștefan, din capitolul 8, în care dorea să-l pună episcop pe Gerard este fictivă. Întrucât legenda apare într-o perioadă în care exista o mare ofensivă prozelitistă inițiată de catolici, se poate subînțelege mesajul propagandistic transmis de legendă. Este vorba de Cenad (Chanadin) care după ce primește botezul catolic, este ajutat în mod miraculos de Sf. Gheorghe, după care merge și îl învinge pe dușmanul său care îi era și rudă, Ahtum, care era încreștinat în rit bizantin. Prin ajutorul pe care îl primește Ștefan și mai puțin Ahtum care era „eretic”, se oferea o imagine pozitivă asupra acțiunii lui Cenad, care altfel ar fi fost condamnată. De menționat că eroul acestui exemplu este Chanadin, el fiind protagonistul convertirii ce este luată ca și pildă moralizatoare. Motivul introducerii narațiunii despre Ahtum și Chanadin în legenda Sf. Gerard este faptul că episcopia lui Gerard a fost înființată în cetatea, care altădată aparținu-se lui Ahtum.

<sup>19</sup> R. Constantinescu, *op. cit.*, p. 36-37.

Confruntarea dintre Cenad și Ahtum este o replică în miniatură a narațiunii despre lupta Sf. Gerard împotriva ereticilor. Totodată ea este un exemplum, iar după definiția lui Jacques LeGoff este „o scurtă povestire prezentată ca veridică, cu scopul de a fi inserată într-un discurs (în general o predică) spre a convinge auditoriul, printr-o lecție salutară.”<sup>20</sup> Așadar, din text rezultă faptul că înscăunarea lui Gerard ca episcop între 1030-1038 nu ar fi fost imediat după evenimentele relatate despre Ahtum. De altfel, după *Annales Posonienses* Sf. Gerard este înscăunat în 1030. Dar nu se potrivește cu cronologia existentă în legendă. Gerard a sosit în Ungaria în 1027, a fost profesor prințului Emeric, apoi șapte ani a stat în pustnicie și deci data înscăunării sale ar fi putut fi cel mai devreme în 1034. După R. Constantinescu înscăunarea lui Gerard ca episcop a avut loc în 1038.<sup>21</sup> Fiind vorba de o legendă, cei 7 ani pot fi simbolici sau de ce nu, pot fi veridici. Date fiind puținele informații, dintre care multe sunt sub semnul îndoielii, nu poate fi vorba de o atestare exactă a înfrângerii lui Ahtum, fiind necesară și o coroborare a datelor existente cu alte izvoare.

Revenind la al doilea argument care pledează pentru o datare târzie, după 1025, putem spune că premisa bazată pe faptul că Ștefan I a putut să atace un aliat al Imperiului Bizantin doar într-o perioadă când acesta slăbise – în acest context istoric doar după moartea lui Vasile II Macedoneanul – are la bază o altă sursă. Faptul că Ahtum s-a botezat în cetatea Vidinului, acest lucru fiind posibil abia după cucerirea acestui oraș de bizantini în 1002-1004. Dar și în acest caz punctul de plecare este același capitol 10 al *Legendei Major*, despre care A. Macartney spune că ar fi fost compusă timpuriu, încă pe la sfârșitul sec. XI. Dar, în cadrul legendei pot fi observate câteva anacronisme care slăbesc credibilitatea narațiunii. Potrivit acesteia Ahtum avea sub stăpânire cetățile Vidin și Severin, fapt ce poate fi doar înainte de 1002-1004 de când orașul a fost ocupat de bizantini. În acest sens R. Theodorescu remarcă faptul că e vorba de un anacronism produs prin transpunerea unei realități din sec. XIII când cetățile erau stăpânite de Ungaria.<sup>22</sup> Dată fiind existența acestor „erori” nu este exclus să mai existe și altele de acest tip. Datorită surselor puține și părerilor diverse ale istoricilor, nu se poate face o datare exactă a învingerii lui Ahtum și implicit a construirii mănăstirii

<sup>20</sup> J. LeGoff, *Imaginarul medieval. Eseuri*, trad. de M. Rădulescu, Ed. Meridiane, București, 1991, p. 148.

<sup>21</sup> R. Constantinescu, *op. cit.*, p. 37-47.

<sup>22</sup> R. Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești*, București, 1974, p. 65.

de la Morisena. Cert este faptul că Ahtum (prezent în documentele vremii sub numele de Marciyanus (Muresianus)<sup>23</sup>, sau Keanu<sup>24</sup>) a domnit și a fost învins între anii 1002-1028, perioadă în care a fost ridicată și mănăstirea. Conform legendei conflictul s-a datorat vămii de către oamenii lui Ahtum a sării transportate pe Mureș, și deci controlarea rutei comerciale de către acesta.

Fiind vorba de o zonă cu o tradiție veche, dar și cu o istorie atât de zbuciumată, este firesc ca în conștiința colectivă să se păstreze o serie de legende și mituri fabuloase referitoare la comori și pasaje secrete. Așa se explică legendele, care cu siguranță au la origini un sâmbure de adevăr, referitoare la numeroasele catacombe ce uneau vechile biserici și mănăstiri și despre care se presupune că ar fi dăinuit încă din epoca daco-romană.<sup>25</sup> O mare atracție o exercită comoara din mormântul lui Attila, supranumit și biciul lui Dumnezeu, despre care se spune că este așezat în trei sicrie, de aur, de argint și de fier împreună cu armele și comorile sale și despre care se presupune că ar fi înhumat sub râul Mureș, sau pe teritoriul actualului oraș Sânnicolau Mare. Un alt fapt interesant este precizarea lui V. Grozescu că romanii ar fi construit pe sub Mureș un drum, un exemplu de inginerie foarte avansată pentru acea vreme.<sup>26</sup> Dar, să nu uităm că toate acestea sunt legende a căror conținut a fost îmbogățit permanent de-a lungul istoriei.

În amonteale râului, pe malul stâng, la Igrîș, în 1179 Bela III aducea doisprezece călugări din Franța care înființează prima bibliotecă din țară, iar la Morisena a fost înființată prima școală din vestul țării. Ca dovadă a importanței localității în prima parte a mileniului doi, este faptul că această cetate a constituit reședința multor conducători renumiți printre care Attila al ungarilor, principii români Glad, Ahtum și Cenad, precum și a conducătorului avarilor, Cagan Baian. Localitatea Cenad a rămas și astăzi un bastion al creștinătății bizantine aflat la hotarele unei țări latine, păstrând în continuare credința unui popor creștin prin mănăstirea ce poartă hramul Sf. Ioan Botezătorul, asemeni mănăstirii de altă dată și care, întâmpină parcă pe toți cei ce intră în țară, amintindu-le că pășesc pe locuri încreștinate de apostolul Andrei.

<sup>23</sup> E. Glück, *op. cit.*, p. 104.

<sup>24</sup> R. Constantinescu, *op. cit.*, p. 40.

<sup>25</sup> G. Cotoșman, *Din trecutul Bănatului – Comuna și bisericile din Giridava, Morisena, Cenad*, Timișoara, 1934.

<sup>26</sup> V. Grozescu, *Istoria Românilor de la Mureșul de Jos*, 1989.

### 3. Mănăstirea Dobrești

Localitatea Dobrești s-a arătat a fi mult deosebită de majoritatea satelor bănățene, dăruind Bisericii Ortodoxe Române o personalitate atât de marcantă precum este I. P. S. Daniel, Mitropolitul Moldovei. Ca urmare acestui fapt, Înalt Prea Sfinția Sa nu a uitat locul din care a plecat și a îmbogățit spiritual acest sat înființând, cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, o mănăstire de călugări în imediata vecinătate a satului. Accesul se face pe drumul (DN 6; E 70) ce duce de la Timișoara spre Lugoj până la Coștei de unde, urmând ramnificația spre nord înspre Balinț, Bara, Lăpușnic (DC 85), se ajunge după 27 de km de la Coștei în satul Dobrești, așezat la poalele dealurilor Lipovei, pe malul stâng al râului Niergiș.

La inițiativa I. P. S. Daniel al Moldovei, și ca urmare a hotărârii luate de Consiliul Eparhial al Mitropoliei Banatului, se înființează în data de 1 august 2003 Mănăstirea Dobrești. Primii viețuitori au venit aici de la mănăstirea Sihăstria, județul Neamț, în luna aprilie 2003, fiind în număr de 5 și având ca stareț pe Ișfănuț Gherman, iar din 1 iulie 2005 rămâne la conducere Buliga Matei. Pentru că la început nu a existat decât casa I. P. S. Daniel, pe care acesta a donat-o mănăstirii, ulterior s-au cumpărat câteva grădini și o casă pe locul cărora urmează să se construiască complexul monahal. Sosirea monahilor și înființarea unei mănăstiri în satul Dobrești a fost binevenită întrucât în sat erau doar 30 de suflete și acestea în majoritate bătrâni. Satul neavând preot, slujba se oficia în biserica satului de către preotul din Bara până la venirea monahilor, de când aceștia au preluat oficierea serviciilor liturgice.

În prezent personalul monahal s-a redus la 4 viețuitori care locuiesc în casa cumpărată din sat. În iulie 2005 mănăstirea cumpără 5,5 ha de teren pe care se intenționează ridicarea mănăstirii. Astfel că în 23 octombrie prin soborul condus de I.P.S. Daniel, P.S. Lucian, și P.S. Streza se pune piatra de temelie a viitorului așezământ monahal. Pe viitor, se încearcă zidirea mănăstirii pentru obținerea unui mediu propice rugăciunii atât de necesare unui călugăr.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Informații, stareț Buliga Matei.

## Abstract

The situation of today's monasteries in Banat has improved substantially after 1989 when the Church was released from all the restrictions from before. These changes are noticeable especially when taking into consideration the fact that the number of monasteries has tripled since then. In a period of 16 years many closed monasteries reopened. That is the case of the monastery from Cebza or that of the monastery from Morisena. The latter after having been closed for longer than a millennium it reopened having the same festival and serving God with the same ardor.

The small wooden church from Cebza, the current church of the monastery seems to have been a place of worshiping used by hermits from that region. Also there was created a place of pilgrimage for Christians suffering of illnesses of the body and not only, who were healed at the healing spring which is today inside the church. Being so appreciated by the Christians it was decided in 1996 that a monastery should be found there. This also happened in Cenad, the Morisena from the past, in the context of the developing of the situation of the monasteries, as a monastery was rebuilt for the Christians to worship Christ in spiritual peace. There have also been found new monasteries like the one in Dobresti. Being the place of birth of H. H. Daniel Archbishop of Moldavia he took the initiative of founding here a monastery donating for this purpose the house in which he was born. This initiative was welcomed because there hasn't been any priest in the village for a long period of time.

To conclude it can be said that in the present the situation of the monasteries in Banat is flourishing which can be considered unprecedented before. It is a gladdening situation due to the fact that generally Christianity and specially monasterial life were the ties which kept Romanians together.

## SFINȚIRI ȘI INAUGURĂRI DE BISERICI ORTODOXE OGLINDITE ÎN PAGINILE FOII DIECEZANE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX

de Maria Lădău

„Foaia diecezană” al cărei prim număr a văzut lumina tiparului la 5/17 ianuarie 1886 s-a înscris printre gazetele românești din Banat cu cea mai lungă existență și a jucat un rol de prim ordin în difuzarea unor articole, studii, apeluri și știri de interes major pentru progresul cultural al poporului român.

„Foaia diecezană” a fost organ al eparhiei gr. or. rom. a Caransebeșului. Gazeta a apărut la tipografia diecezană din Caransebeș, având ca redactor responsabil pentru anii 1900 pe Petru Barbu. A apărut o dată pe săptămână (duminică).

În coloanele „Foi diecesane” au publicat și s-au afirmat: folcloristul George Cătană, George Joandrea, Iuliu Vuia. Iar printre colaboratorii de seamă ai acestei gazete îi amintesc pe: Ștefan Velovan, Patriciu Drăgălina, Silviu Dragomir etc.

Din mulțimea de informații ce se regăsește în coloanele acestei gazete m-am oprit asupra articolelor care prezintă sfințiri și inaugurări de biserici. Din aceste articole reiese clar rolul și importanța jucată de biserica ortodoxă română în viața bănățenilor. Aceste articole din cadrul „Foi diecesane” sunt corespondențe relatate de colaboratorii gazetei, care au asistat la manifestări.

Din „Foaia diecesană” pe anul 1906 suntem informați că la „30 aprilie s-a săvârșit în centrul metropolei noastre ortodoxe române, la Sibiu, un act solemn care în istoria bisericii noastre face epocă. S-a sfințit adică *biserica catedrală ortodoxă* în mijlocul unor festivități grandioase, cum de veacuri nu s-au mai văzut. După veacuri întregi de ani, în care poporul român din Ardeal și Ungaria cu biserica-i impilată a suferit cele mai neomenoase persecuții, când biserica noastră cea mai veche din țările de sub coroana Sf. Ștefan se consideră numai de tolerată, când poporul român numai în locuri ascunse putea putea preamării pe Dumnezeu, iată astăzi un monument superb își ridică falnic în mijlocul Sibiului turlele spre cer, un monument clasic demn de vremuri mărețe, închinat măririi lui



Dumnezeu”<sup>1</sup>. În articol este amintit faptul că episcopul de Caransebeș Nicolae Popea , a contribuit cu o sumă considerabilă la colecta catedralei și regretul acestuia că nu a reușit să participe la sfințirea catedralei , deoarece a trebuit să conducă sinodul eparhial. În continuare aricolul prezintă serbările ce au avut loc cu ocazia acestei sfințiri. De reținut este participarea la această manifestare a personalităților bănățenilor: Antoniu , Petru și Ionel Mocioni , Andrei Ghidiu , Coriolan Brediceanu , G. Dobrin.

Tot pentru anul 1906 este relatată *sfințirea părților renovate ale bisericii ortodoxe române* cu hramul Nașterea Născătoarei de Dumnezeu din *Valeaboului*. După slujba de sfințire , părintele Protosincol Dr. Iosif Traian Badescu „ține mulțimii adunate în biserică o cuvântare arătând istoricul , însemnătatea și folosul sfintei biserici , laudă zelul credincioșilor , care cu obolul lor au ridicat un monument așa de maiestos cum este biserica lor , și-i îndeamnă la ținerea legii lor românești”<sup>2</sup>. Manifestarea s-a încheiat după datina strămoșească cu ruga.

În iulie 1907 aflăm din gazeta „**Foaia diecesană**” a avut loc *sfințirea bisericii ortodoxe române de la Izvor*. La aceste manifestări au participat părintele arhimandrit și vicar episcopesc Filaret Musta , ca delegat al Prea Sf. Domn Episcop Nicolae Popea , însoțit de P. C. S. Părintele Protosincol Iosif Traian Badescu , protopopul Ioan Pepa și prof. Dr. Barbu. „ Sfințirea s-a făcut în fața a 4-5 mii de oameni... Festivitățile desfășurate cu această ocazie au decurs cât se poate de solemn și cu demnitate spre mângâierea sufletească a tuturor participanților la acest eveniment”<sup>3</sup>.

„Frumoase și entuziasmate serbări au avut loc în Ciacova în zilele de 8 și 9 septembrie , când în această comună s-a sfințit nou zidita biserică gr. or. română... După terminarea actului sfințirii , s-a început sfânta liturghie... Nespuse de frumoasă a fost priceasna (psalmul 22 , armonizat de Musicescu) executată de vestitul cor din Lugoj. După priceasnă I. P. C. Sa arhimandritul Filaret Musta a ținut o predică , în care arată însemnătatea bisericii și dă poporului adunat o mulțime de sfaturi și învățături”<sup>4</sup>. Prezentarea detaliată a acestui eveniment ne este oferită de „**Foaia diecesană**” pe anul 1907.

<sup>1</sup> FOAIA DIECESANĂ , Caransebeș , XXI , 1906 , nr. 19 din 7 mai , p.5

<sup>2</sup> *Ibidem* , nr.38 din 17 septembrie p.5-4

<sup>3</sup> *Ibidem* , XXII , 1907 , nr. 31 din 29 iulie , p.1

<sup>4</sup> *Ibidem* ,nr. 38 din 16 septembrie , p.1-2

Tot în „**Foaia diecesană**” pe anul 1907 este prezentată *sfințirea bisericii ortodoxe române din Dalboșeț*. ”O zi însemnată , de bucurie și de suveniruri plăcute a fost ziua de 8/12 septembrie pentru parohienii din Dalboșeț. În această zi deși e una dintre zilele din urmă ale verii , soarele totuși parcă anume și în măsură mai mare își timitea razele luminoase și căldura sa asupra comunei Dalboșeț , ca astfel și fiilor săi celor ce oarbecă în întuneric și inimile reci și împietrite să le deștepte , și luminându-le mintea și încălzindule simțirile îi îndeamnă pe toți la bucurie , mici –mari , tineri-bătrâni să-și îndrepte privirile și pașii spre maica lor Biserica... După sfințire și liturghie , părintele Ioan Brinzei la priceasnă ține o frumoasă și foarte pătrunzătoare vorbire. Arată îndoita însemnătate a serbării de azi , laudă virtuțile strămoșilor , pe a căror căi și noi să umblăm , ca să nu rătăcim de la adevărata credință. Să iubim și cercetăm biserica , care ne învață și ne ferește de rele”<sup>5</sup>.

În 1908 are loc *sfințirea bisericii ortodoxe române din Apadia* , iar acest lucru îl aflăm din relatările corespondentului de la „**Foaia diecesană**”. „în aceste timpuri grele în care trăim , în aceste timpuri când trebuie să dezvoltăm o luptă intensivă pe toate terenele , ca să ne susținem la suprafață ne cade bine și simțim o bucurie nespuse de mare , când dat ne este a gusta și câte un moment de fericire și înălțare sufletească. Un astfel de moment , care a făcut să salte inimile tuturor celor de față a fost și actul sfințirii bisericii din Apadia , cu instalarea de paroh a vrednicului său păstor sufletes , Nic. Cornean , cu jubileul de 25 de ani de păstorie în via Domnului și cu semnul de recunoștință din partea capului diecesei”<sup>6</sup>. După sfințirea bisericii și slujba de liturghie oficialitățile țin discursuri , cel mai impresionant a fost discursul asesorului conzistorial George Petrescu din care prezint un fragment: ”credința sau legea , moșia sau patria , iată cuvintele sub care la străbunii noștri se adăposteau marile principii de religie și patrie. Din aceste cuvinte bunii și străbunii noștri și-au format stindardul sub care cu vitejie au combătut contra asupritorilor de după vreme. La ei sanctuarul păstrării credinței pururea le-a fost biserica ortodoxă ca depositarul dumnezeieștii evanghelii , iar cetățuea și depozitul puterii de apărare a scumpei lor moșii , sau patrie , le-a fost însăși inima , care cultivată în și prin biserică i-a condus către vitejie și izbânde”<sup>7</sup>. Tot din acest articol

<sup>5</sup> *Ibidem* , nr. 39 din 23 septembrie , p. 5-6

<sup>6</sup> *Ibidem* , XXIII , 1908 , nr. 25 din 15 iunie , p.4-5

<sup>7</sup> *Ibidem* , nr. 26 din 22 iunie , 5-6

aflăm că sculptura din interiorul bisericii a fost realizată de Ioan Cotârlă.

Din articolul dedicat *sfințirii biserici ortodoxe române din Buziaș*, aflăm că la acest eveniment au asistat episcopul diecesan dr. Miron Cristea împreună cu vicarul episcopesc Filaret Musta, secretarul conzistorial Dr. Cornel Cornean, diaconul Lugojului Mihai Gașpar<sup>8</sup>. La această sărbătoare au participat: corul plugarilor din Cheverreșul Mare și corul Lugojului condus de maestrul Ion Vidu. Din relatare mai aflăm că renovarea bisericii din Buziaș a constat din ridicarea iconostasului artistic lucrat de sculptorul Cotârlă din Oravița și din pictura artistică a pictorului academic Simonescu; atât sculptura, cât și pictura sunt în stil bizantin<sup>9</sup>.

Sub titlul *Bucuria Unip-ului*, „**Foaia diecesană**” prezintă *sfințirea bisericii ortodoxe române din Unip*. Cu ocazia acestei manifestări Prea Sf. Sa episcopul Miron Cristea a ținut o cuvântare, din care reproduc un fragment: „Mânecând de la cuvintele: *Cât sunt de iubite lăcașurile Tale, Doamne al puterilor*, explică de ce credincioșii sunt azi plini de bucurie că credința drept măritoare ne-a scăpat de toate primejdile. Această credință ne-a păstrat limba, legea și portul. De aceea cu toată căldura inimii vă îndemn să țineți și de aici înainte la aceste trei”<sup>10</sup>.

Acestea sunt doar câteva exemple de sfințiri și inaugurări de biserici ortodoxe române ce sunt prezentate în cadrul gazetei „**Foaia diecesană**”.

Din aceste exemple putem trage concluzia că sfințirile și inaugurările au reprezentat un eveniment important în cadrul vieții românilor bănățeni, deoarece biserica a jucat rolul principal în pastrarea datinilor și tradițiilor strămoșești. Acest lucru a fost înțeles de românii bănățeni și se poate observa din sprijinul material acordat zidirilor și renovărilor de biserici.

<sup>8</sup> *Ibidem*, XXV, 1910, nr. 30 din 25 iulie, p.2-3

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> *Ibidem*, XXVII, 1912, nr. 40 din 30 septembrie, p.4

## Abstract

The “Diecesana Paper” was the Romanian newest paper with the longest typographical publication. From the content of this newspaper I focused on the articles which deal with the inaugurations and sanctifications of the orthodox churches from the Banat region. These events had a very important part in what concerns the continuity of the national religious beliefs. Among the inaugurations and sanctifications of the Romanian orthodox churches I remind there from: Valeaboului, Sibiu, Izvor, Dalboșeț, Ciacova, Apadia, Buziaș, Unip.

These articles from the diecesan paper demonstrate the importance of the church in the lives of the Romanians living in Banat and also show their struggles in order to build new churches.

11

The first part of the paper is devoted to a discussion of the general principles of the theory of the structure of the atom. It is shown that the structure of the atom is determined by the laws of quantum mechanics, and that the laws of quantum mechanics are determined by the laws of the special theory of relativity.

The second part of the paper is devoted to a discussion of the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter.

The third part of the paper is devoted to a discussion of the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter.

The fourth part of the paper is devoted to a discussion of the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter.

The fifth part of the paper is devoted to a discussion of the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter.

The sixth part of the paper is devoted to a discussion of the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter.

The seventh part of the paper is devoted to a discussion of the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter.

The eighth part of the paper is devoted to a discussion of the application of the theory of the structure of the atom to the study of the properties of matter.