



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEȘ-BOLYAI



# THEOLOGIA ORTHODOXA

---

2/2008

# S T U D I A

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### THEOLOGIA ORTHODOXA

## 2

---

Desktop Editing Office: 51<sup>ST</sup> B.P. Hașdeu, Cluj-Napoca, Romania, phone + 40 264-40.53.52

---

### CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

IOAN CHIRILĂ, <i>Argument</i> .....	5
COSMIN COSMUȚA, Biobibliografia Părintelui Prof. Univ. Dr. <i>Alexandru Moraru</i> – la împlinirea vârstei de 60 de ani – • <i>Priest Professor PhD. Alexandru Moraru</i> .....	9
<b>TEOLOGIE ISTORICĂ</b>	
IOAN VASILE LEB, Trei națiuni și patru confesiuni recepte și statutul românilor în Transilvania sec. 16-17 • <i>Trois nations et quatre confessions reconnues et le statut des Roumains dans la Transylvanie des siècles XVI - XVII</i> .....	39
GABRIEL GÂRDAN, Dialogul dintre teologia cuvântului și teologia misterului. Co- respondența dintre teologii luterani de la Tübingen și Patriarhul Ieremia al II-lea • <i>Le dialogue entre la théologie du Verbe et la théologie du Mystère. La correspondance entre les théologiens luthériens de Tübingen et la patriarche de Constantinople Jérémie II – 1573-1581</i> .....	53
ALIN ALBU, Protopopul Simion Stoica de Alba Iulia, colaborator al lui Sofronie de la Cioara și apărător al Ortodoxiei • <i>The Proto-Priest Simion Stoica from Alba Iulia – Collaborator of Sofronie de la Cioara and Defender of Orthodoxy</i> .....	73
IOAN-GHEORGHE ROTARU, Literatura primei perioade a sabatarianismului • <i>La letteratura del primo periodo del sabatarianismo</i> .....	85
<b>TEOLOGIE BIBLICĂ</b>	
IOAN CHIRILĂ, Despre Logos, creație și recreație • <i>Logos, création et re-création</i> .....	95
STELIAN TOFANĂ, Iisus, Mielul lui Dumnezeu în mărturia lui Ioan Botezătorul – o perspectivă a hristologiei ioaneice • <i>Jesus – „The Lamb of God”, in the witness of John the Baptist (Jn. 1,29) – a Perspective over Johannine Christology</i> .....	107
<b>TEOLOGIE SISTEMATICĂ</b>	
VALER BEL, Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice • <i>Biblical and Patristic Foundation and Liturgical and Contemporary Dimension of Dogmatic Theology</i> .....	119

ȘTEFAN ILOAIE, Specificul personal al responsabilității morale • <i>The Personal Specific of Moral Responsibility</i> .....	127
RADU PREDĂ, Succesiuni concomitente: între postcomunism și postmodernitate. O analiză social-teologică • <i>Simultaneous Successions: between Postcommunism and Post-modernity. A Social-Theological Analysis</i> .....	145
ANA BACIU, Rolul de moderator îndeplinit de presa românească, în disputele filologice din Transilvania privind adoptarea alfabetului latin • <i>The Role of Moderator that the Romanian Press Held in the Philological from Transylvania as tot the Implementation of the Latin Alphabet</i> .....	175

### TEOLOGIE PRACTICĂ

VASILE STANCIU, Un imn mariologic celebru: <i>Mărire... și acum...</i> din vecernia Adormirii Născătoarei de Dumnezeu • <i>Un hymne mariologique célèbre des Vêpres de l'Assomption de la Vierge</i> .....	193
GHEORGHE ȘANTA, Educația religioasă și asumarea valorilor • <i>The Religious Education and the Impropriation of Values</i> .....	211
DOREL MAN, Episcopul Nicolae Colan la hramul mănăstirii Toplița (1940-1944) • <i>L'Évêque Nicolae Colan à la fête du monastère Toplița (1940 – 1944)</i> .....	229
IOAN TOADER, Proposition d'application de la pragmatique de la communication (Ecole de Palo Alto) à la prédication • <i>Propunere de aplicare a pragmaticii comunicării (Școala de la Palo Alto) la predică</i> .....	239
MIRCEA OROS, Die Pentekostarionsfeste und ihre Spiritualität. Das fest Christi Himmelfahrt - Liturgischer Kommentar - • <i>Sărbătorile Pentecostarului și sensul lor dubovnicec. Sărbătoarea Înălțării la cer a Mântuitorului. Comentariu liturgic</i> .....	245

### THEOLOGIA EUROPAEA

YVES - MARIE BLANCHARD, Jésus, le Fils envoyé du Père • <i>Iisus, Fiul trimis al Tatălui</i> .....	257
PATRICIU VLAICU, Dimensiunea comunitară a libertății religioase în Uniunea Europeană • <i>La dimension communautaire de la liberté religieuse dans l'Union Européenne</i> .....	271

### MISCELLANEA

TEODORA ROȘCA, Maica Domnului îndurerată în icoanele pe sticlă din Transilvania (sec. XVIII – XX) • <i>The Grieving Holly Mother Represented in the Transylvanian Glass Icons (XVIII – XX Centuries)</i> .....	283
DACIAN BUT – CĂPUȘAN, Idei dogmatice în cuvântările mitropolitului Andrei Șaguna • <i>Dogmatic Ideas in Andrei Șaguna's Mitropolitan Discourses</i> .....	301

### RECENZII

Maciej Bielawski, <i>Monahismul bizantin</i> , traducere din limba italiană Andrei Mărcuș, Galaxia Gutenberg, 2007, 131 pag. (ION CÂRJA) .....	309
Olivier Clement, <i>Ochiul de foc</i> , trad. Petruș Costea, Ed. Humanitas, București, 2006, 139 p. (CĂTĂLIN PĂLIMARU).....	311
<i>Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul – „Vieți” – actele procesului – documentele exilului</i> , Ed. Deisis, Sibiu, 2004, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, 228 p. (CIPRIAN VIDICAN).....	314
André Scrima, <i>Ortodoxia și încercarea comunismului</i> , volum îngrijit de Vlad Alexandrescu, traduceri de Vlad Alexandrescu, Lucian Petrescu și Miruna Tătaru-Cazaban, Humanitas, București, 2008, 471 p. (FLORIN CĂTĂLIN GHIT) .....	316



*Pr. Alloraru*



## ARGUMENT

Când am reluat studiile teologice universitare la Cluj-Napoca, în 1990, nu puteam nici măcar visa că voi ajunge să scriu aceste rânduri, pasămite din această postură. Timpul credeam că zboară mai încet, se pare totuși că e mai grăbit decât noi.

Cuvintele noastre sunt prea umile pentru a putea surprinde această trecere; există însă persoane și personalități care ne arată din ele însele formele așezării timpului în istorie ca mărturie pururea vie. Una dintre aceste personalități este omagiată astăzi, prin acest număr al revistei noastre, la plinirea frumoasei și rodnicei vârste de 60 de ani: **Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru.**

**Mărturie din suflet.** Am înțeles de la cei vârstnici că adevărata mărturie rămâne în suflet, în acest loc al ființei umane, un loc fără limite precise, se adună cele ziditoare, cele care rămân pentru veșnicie. Aici am încercat și încerc să adun și eu câte ceva. Din ele scriu câteva rânduri de omagiere pentru cel care ne-a fost profesor<sup>1</sup>, diriginte, director<sup>2</sup>, rector<sup>3</sup>, decan<sup>4</sup> și șef de catedră<sup>5</sup> în decursul anilor de zidire teologică a propriilor noastre existențe și slujiri.

A fost un timp în care nu mă grăbeam să fac exerciții mnemotehnice, poate de aceea prima mea întâlnire cu părintele profesor Moraru, la examenul de admitere la Seminar, nu a fost una prea fericită. Îl vedeam ca un om care deține cronologiile, listele de evenimente și ierarhi și care era gata să corijeze chiar și greșelile de câteva luni în date. Apoi am trecut prin uimire și dorire de a înțelege ceva mai mult de la cel care se școlise în celebra școală a Oxfordului<sup>6</sup>. Ce am văzut de prima dată a fost faptul că vorbește engleza și că stăpâna metoda de predare a domnului profesorului meu din liceu. Nu era un quantum prea mare de cunoștințe despre un om care a trudit ca să se desăvârșească - întru ale școlilor teologice, nu era, din partea mea, o recepție obiectivă. Aceasta va surveni mult mai târziu, eram deja plecat de la Cluj spre vatra academică sibiană. Aici un alt ilustru istoric,

---

<sup>1</sup> A funcționat ca profesor titular pentru disciplinele istorice la Seminarul Teologic Ortodox Român din Cluj-Napoca, între anii 1976 și 1990. Între 1 octombrie și 1 decembrie 1990 a fost conferențiar universitar titular la Institutul Teologic de grad universitar din Cluj-Napoca. Din 1 decembrie 1990 până azi, funcționează ca profesor universitar titular, de Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu Noțiuni de Paleografie.

<sup>2</sup> A fost directorul aceluiași Seminar între 26 ianuarie și 1 octombrie 1990.

<sup>3</sup> Rector al Institutului Teologic de grad universitar din Cluj-Napoca între 1990-1992.

<sup>4</sup> Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, între anii 1992 și 1996.

<sup>5</sup> Șef de catedră la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, începând cu 1 ianuarie 2008.

<sup>6</sup> A urmat cursuri de specializare la Colegiul "Sf. Ștefan", Universitatea din Oxford – Anglia (13 ianuarie 1979-18 iunie 1980).

Pr. Acad. Dr. M. Păcurariu, ne-a introdus în orizontul bibliografiei de istorie și ne-a remarcat și grupa scrierilor de doctorat între care a amintit și teza părintelui Moraru<sup>7</sup>. În acea clipă mi s-a născut dorința de a cunoaște oamenii din scrierile lor mai mult decât din contactul direct care totdeauna are o doză de subiectivitate și afectivitate mai mult sau mai puțin ridicată. Ceea ce am citit mi-a plăcut, m-a incitat ca să extrag câteva repere metodologice. Fascinația a constat în noutatea subiectului, relațiile cu anglicanii; îmi amintesc că am și început să visez la zone tematice menite să ofere percepții irenice și orientări spre unitatea creștină. A urmat apoi un gol. M-am întâlnit cu părintele într-o ipostază nouă, ca și colegi de corp profesoral. Nu am fost dintre cei mai apropiați; era în anii aceia o frică ascunsă care te măcina pe dinăuntru, poate de aceea. Totuși pentru el vorbeau în acei ani volumele, mult prețuite de mine, despre Episcopul Ivan<sup>8</sup> și despre Mitropolitul Colan<sup>9</sup>. Cărțile mi-l arătau ca un om tare, eu însă simțeam o labilitate generată de suspiciune. Mă reconvingeam cu privire la faptul că în relațiile directe există de cele mai multe ori un coeficient ridicat de subiectivism. De aceea am intrat într-un alt orizont de interacționare. Mi-am propus ca să adun de la oameni doar faptele cele bune, ele să mă mângâie, iar răul să fie dat uitării pentru a nu secătui iubirea de aproapele. Astfel am văzut cu alți ochi pe cei din jur. Am văzut un tată iubitor, ba chiar mai mult jertfelnic; am văzut un slujitor dăruit, chiar cu momente de trăire lăuntric mistică; am văzut omul care are în sine frica de a nu leza dreptatea; am văzut omul care dezgroapă documente de sub praful veacurilor; am văzut un doritor de rectificare a învățământului teologic universitar la Cluj<sup>10</sup>, omul care vrea să fie cinstită memoria martirilor și a înaintașilor; omul care încearcă să se facă pildă. În acest om am văzut și apreciez în chip deosebit dorința de a face lumină asupra istoriei Ecclesiei Transilvane, îndeosebi a celei de la Cluj<sup>11</sup>, și asupra greu încercatului învățământ teologic clujean<sup>12</sup>. Plăcerea deosebită și încântarea

<sup>7</sup> A obținut titlul de Doctor în Teologie la 11 decembrie 1986, la Institutul Teologic de grad universitar din București, cu teza: *Biserica Angliei și ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română*, întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu.

<sup>8</sup> Alexandru Moraru, *Înfăptuiri de seamă ale Ortodoxiei clujene între 1918-1940*, în vol. "80 de ani de administrație românească la Cluj-Napoca", vol. I, Cluj-Napoca, 1999, p. 102-112; ed. a II-a, p. 100-114.

<sup>9</sup> Alexandru Moraru, *La răscruce de vremi o viață de om: Nicolae Colan, episcopul Vadului, Feleacului și Clujului (1936 – 1957). După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii*, Cluj - Napoca, (în Editura Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului), 1989, 631 p. În același volum vorbește și despre unele înfăptuiri ale Episcopului Nicolae Ivan.

<sup>10</sup> Alexandru Moraru, *Învățământul teologic universitar ortodox român din Cluj (1924 -1952)*, Cluj - Napoca, (în Editura "Presa universitară clujeană"), 1996, 373 p.

<sup>11</sup> Alexandru Moraru, *Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj-Napoca, (în Editura „Renașterea”), 2001, 212 p + 8 il.; ed. a II-a, Cluj – Napoca, 2006, 410 p. + 8 il.; Idem, *Catedrala Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj - Napoca, (în Editura „Arhidiecezana” ), 1998, 254 p.

<sup>12</sup> Alexandru Moraru, *Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj – Napoca (1952 – 1997)*, Cluj – Napoca, (în Editura "Presa universitară clujeană"), 1997, 480 p.; ed. a II-a: *50 ani de învățământ teologic seminarial în Cluj – Napoca (1952-2002)*, Cluj – Napoca, (în Presa Universitară Clujeană), 2002, 539 p.

#### ARGUMENT

mi-a adus-o volumele din colecția/seria istorică realizată de Patriarhie<sup>13</sup>. Un zelos al scrisului<sup>14</sup>, un tradiționalist atent la detalii și norme, un slujitor al generației care vine.

Uneori mă las cuprins de manifestări ludice și zic că este un istoric care a descoperit „Gema” și un astfel de istoric nu poate decât să cinstească creștinismul în forma sa genuină, pură, nemincinoasă, un istoric trudnic<sup>15</sup>.

Această personalitate o omagiem azi în chip smerit și sincer. Omagiem dascălul, liturgul, conducătorul de doctorat<sup>16</sup> și în chip deosebit soțul, tatăl, părintele Alexandru.

Cinste și viață plină de fericirea rodirii și mulți ani!

*Pr. Ioan Chirilă, decan*

---

<sup>13</sup> Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000*, *Biserica. Națiune. Cultură*, vol. III, tom I, București, (în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – București), 2006, 820 p. + 2 hărți + 1 filă ilustrații; Idem, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000*, *Dialog teologic și ecumenic*, vol. III, tom II, București, (în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – București), 2006, 464 p. + 23 il.

<sup>14</sup> A publicat un număr de 10 volume ca unic autor; coautor 2 volume, 7 volume îngrijite; 30 de studii în volume colective; 46 de studii în periodice bisericești și laice; 24 de articole în volume; 139 de articole, reportaje, recenzii...; 10 cronici și documentare; 58 de comunicări la întâlniri interne și internaționale; 22 de recenzii ale altor autori la cărțile personale publicate; a fost citat în 42 de lucrări reprezentative de teologie și istorie; a coordonat 3 teze doctorat finalizate; a fost coreferent la 30 de teze de doctorat, la diferite universități din țară; a alcătuit 3 referate pentru acordarea titlului academic de Doctor Honoris Causa – Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca; a alcătuit 24 de referate pentru promovarea pe diferite posturi universitare; numeroase cursuri universitare; a desfășurat multiple activități în învățământul preuniversitar și universitar; pe tărâm misionar-pastoral și ecumenic.

<sup>15</sup> Are în lucru documente privitoare la românii ortodocși din vechile protopopiate ale Chioarului, Solnocului I și a Solnocului II.

<sup>16</sup> Din anul 1999, la disciplina: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu Noțiuni de Paleografie*.





**BIOBIBLIOGRAFIA**  
**PĂRINTELUI PROF. UNIV. DR. ALEXANDRU MORARU**  
**– LA ÎMPLINIREA VÂRSTEI DE 60 DE ANI –**

**COSMIN COSMUȚA**

**ABSTRACT. Priest Professor PhD. ALEXANDRU MORARU.** He was born on August 16, 1948, in the village of Poiana Ilvei, Bistrița Năsăud County, in a middle class peasant's family. His parents were Mitrofan and Ioana Găină.

He attended the primary school in his native village (1955-1962), the Romanian Orthodox Theological Seminary from Cluj (1963-1968), The Theological Institute of University Degree from Sibiu (1968-1972); graduate of the Romanian Church History subject matter, with the thesis: *Orthodox Confessional schools from the Protopopiate of Sibiu I, Sibiu II (Săliște) and Nocrîh (Agnita) between the years 1848-1918*, after documents, under the supervision of Pr. Professor PhD. Mircea Păcurariu; day school Phd. Courses in Theology (1973-1976) at the Theological Institute of University Degree from Bucharest, the History Department, the Romanian Church History subject matter (scientific leader Pr. Professor PhD. Nicolae Șerbănescu), latter changing the theme to the History of the Universal Church, from objective reasons (under the guidance of the scientific coordinator Pr. Professor PhD. Ioan Rămureanu) specialization courses at the "Sf. Ștefan" College, Oxford University – England (January 13, 1979- June 18, 1980), as well as Bulgarian and Palaeoslavlic Languages at the "St. Chiril and Methodius" University, Veliko-Tarnovo- Bulgaria (august 1996).

He obtained the PhD. in Theology at the Institute of University Degree from Bucharest on December 11, 1986, with the thesis *England's Church and the Ecumenism. Its bonds with the Romanian Orthodox Church (Scientific leader Priest Professor PhD. Ioan Rămureanu)*.

He fulfilled the following functions: teacher at the Special Theological Seminary Curtea de Arges, (1972-1973), full time professor for the historic subject matters at the Romanian Orthodox Theological Seminary of Cluj-Napoca (1976-1990); director of the same Seminary (January 26 - October 1, 1990); full time University reader (October 1 – December 1, 1990); full time University Professor (from 1 December 1990 – today); of the subject matter History of the Romanian Orthodox Church with Paleography Notions at the Theological Institute of University Degree from Cluj-Napoca (1990-1992), then at the Theological Orthodox Faculty of the "Babes-Bolyai" University – Cluj-Napoca (from 1992-today); rector (1990-1992) and then dean (1992-1996 of the same faculty), head of department (from January 1, 2008 - today). He was member of many titularization commissions in the University and Seminary Theological Education, as well as the State High School Education.

He was co referent of 30 PhD. theses.

He is *PhD. leader* of the subject matter History of the Romanian Orthodox Church with Paleography Notions from 1999; until now three candidates have defended their theses.

We mentioned the fact that he was the initiator of the reestablishment of the Orthodox Theological Institute of University Degree from Cluj-Napoca (1990) of the "Renașterea" magazine (1990), as well as of our Faculty Annual (1990).

He took holy orders as a deacon (October 14, 1977), then as a priest (October 16, 1977); iconom (June 21, 1986), and iconom stavrofor (December 9, 1987), and then he received the patriarchal cross (June 30, 1997).

He participated in the 7th General Meeting of the Church's Ecumenical Council (Canberra - Australia, 1991); he was member of the 4th Unit Commission of the same council (1991-1997), taking part in the meetings from Evian-France (1992), Bangkok – Thailand (1993), Alexandria – Egypt (1995), as well as in other international ecumenical meetings for minorities and theological education: Novi-Sad – Yugoslavia (1990), Manila – The Philippines (1993), Roma – Italy (1994), Geneva – Switzerland (1994), *Düsseldorf* – Germany (1995), Damask - Syria (1995), Kecskemet – Hungary (1995), *Veliko Târnovo* - Bulgaria (1995 and 1996), Trondheim – Norway (1996), Geneva – Switzerland (1996), Tesalonik and Athens – Greece (2003).

In the 36 years of didactical activity, he published 9 books as a single author (each containing more than 250 pages), he was coauthor for 2 books; guided volumes (7 books); 245 studies, articles, reports, book reviews; he elaborated university courses.

He is member of different national and international cultural-religious commissions and associations among which we mention: *member of the comity of the religious publication editorial staff "Renasterea", Cluj-Napoca (1990-1995); coordinator editor of the magazine "Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa" (1992-1995); member of the "Babes-Bolyai" University Senate, Cluj-Napoca (1992-1996); member of the editorial staff committee of the Faculty's Magazine: "Studia Universitatis Babes-Bolyai". Theologia Orthodoxa (1992-today); member of the National Council of Academic Evaluation and Accreditation (1994-2006); member of the University Theological Education Commission of The Romanian Patriarchate (1990-1996); member of the International Commission of the Anglican Orthodox Theological Dialogue (in 1990); member of the IV commission of the Church's Ecumenical Council with its headquarters in Geneva (1991-1997); member of the National Ecclesiastic Historical Commission from Romania (from 1996); member of the Cultural – Charitable Foundations: "Nicolae Ivan", Cluj-Napoca (1997) and "Emanoil Gojdu", Sibiu (1998); president of the cultural Foundation "Ioan Lupaș", Cluj-Napoca (from 1997); member of the National Certification of the University Degrees and Diplomas Council – Bucharest (2000 - today); CNCSIS (The National University Research Council) national scientific expert – Theology (in 2004); member of the Ecclesiastic History Institute ("Babes-Bolyai" University, Cluj-Napoca, from 2007); member – coordinator of the "Scientific Annals of the Faculty of the Orthodox Theology", Cluj-Napoca (2007 – today); member of the Council of the Ph.D. Studies Institute, "Babes-Bolyai" University, Cluj-Napoca (2008 – today) etc.*

Distinctions: *excellence Diploma, Cultural – Scientific Society "Virtus Romana Rediviva", Cluj-Napoca (2000); excellence Diploma - National Council*

*of Academic Evaluation and Accreditation, Bucharest, (2005); didactical excellence diploma; "Babes-Bolyai" University, Cluj-Napoca (2005); merit Diploma "Babes-Bolyai" University, Cluj-Napoca (2007).*

He served as a priest during different periods of time in different parishes from Cluj-Napoca.

He married Prof. Valeria Gemma Moraru on September 24, 1977 (when he changed his surname from Găină to Moraru) and they have 5 children: Sanda-Valeria born on January 3, 1979 (at the present time university professor's assistant and Phd. candidate at the Faculty of Letters, Spanish Department, "Babes-Bolyai" University, Cluj-Napoca), Maria-Lăcrămioara born on September 6, 1980 (Spanish-Norwegian translator), Ana-Ioana born on January 7, 1982 (Spanish-English translator, married with Bogdan Vasile Alexandru graduate and master candidate of the *Faculty of Physical Education and Sport*, Kinetotherapy Department; graduate and master candidate of the Faculty of Psychology and Education Sciences), Valeriu-Alexandru born on April 18, 1984 (graduate of International Relations and European Studies; graduate of European Institutions Management; master and Phd. candidate of the History and Judaic Studies) and Andreia-Gemma born on January 15, 1992 (pupil in the 10<sup>th</sup> grade at the "Nicolae Bălcescu" Theoretical High School, Cluj-Napoca).

\*

## A. BIOGRAFIA

S-a născut la 16 august 1948, în satul Poiana Ilvei, județul Bistrița-Năsăud, din părinții Mitrofan și Ioana Găină, țărani mijlocași.

A urmat școala primară în satul natal (1955-1962), Seminarul Teologic Ortodox Român din Cluj (1963-1968), Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu (1968-1972); licențiat la disciplina Istoria Bisericii Române, cu subiectul: ***Școlile confesionale ortodoxe din protopopiatul Sibiu I, Sibiu II (Săliște) și Nocrich (Agnita) între anii 1848-1918***, după documente, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu; cursuri de doctorat în Teologie la zi (1973-1976) la Institutul Teologic de grad universitar din București, Secția istorică, specialitatea Istoria Bisericii Române (îndrumător științific Pr. Prof. Dr. Nicolae Șerbănescu), trecut mai apoi, din motive obiective, la Istoria bisericească universală (conducător științific Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu); cursuri de specializare la Colegiul "Sf. Ștefan", Universitatea din Oxford – Anglia (13 ianuarie 1979-18 iunie 1980), precum și de Limbă bulgară și paleoslavă la Universitatea "Sf. Chiril și Metodius", Veliko – Târnovo – Bulgaria (august 1996).

A obținut doctoratul în Teologie la Institutul de grad universitar din București, la 11 decembrie 1986, cu tema: ***Biserica Angliei și ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română***. (conducător științific Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu).

A îndeplinit următoarele funcții: pedagog la Seminarul Teologic special Curtea de Argeș (1972-1973), profesor titular pentru disciplinele istorice la Seminarul Teologic Ortodox Român din Cluj – Napoca (1976-1990); director al aceiuași seminar (26 ianuarie-

1 octombrie 1990); conferențiar universitar titular (1 octombrie-1 decembrie 1990); profesor universitar titular (din 1 decembrie 1990-azi); la disciplina Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu Noțiuni de Paleografie, la Institutul Teologic de grad universitar din Cluj-Napoca (1990-1992), apoi la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității “Babeș-Bolyai” – Cluj-Napoca (din 1992-azi); rector (1990-1992) și apoi decan (1992-1996 al aceleiași facultăți), șef de catedră (din 1 ianuarie 2008 - azi).

A fost membru în numeroase comisii de titularizări în învățământul teologic seminarial și universitar, precum și învățământul liceal de stat.

A fost coreferent la un număr de 30 de teze de doctorat.

Este *conducător de doctorat* la disciplina Istoria Bisericii Ortodoxe Române cu Noțiuni de Paleografie, din anul 1999; până în prezent și-au susținute tezele trei candidați.

Menționăm faptul că a fost inițiatorul reînființării Institutului Teologic Ortodox de grad universitar din Cluj-Napoca (1990), al revistei “Renașterea” (1990), precum și al Anuarului Facultății noastre.

A fost hirotonit diacon (14 octombrie 1977), apoi preot (16 octombrie 1977); hirotesit iconom (21 iunie 1986) și iconom stavrofor (9 decembrie 1987), distins apoi cu cruce patriarhală (în 30 iunie 1997).

A participat la cea de-a VII-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Canberra – Australia, 1991); membru al Comisiei Unității a IV-a al aceluiași consiliu (1991 – 1997), luând parte la întâlnirile de la Evian – Franța (1992), Bangkok – Thailanda (1993), Alexandria – Egipt (1995), precum și la alte întâlniri ecumenice internaționale pentru minorități și învățământ teologic: Novi-Sad – Jugoslavia (1990), Manilla – Filipine (1993), Roma – Italia (1994), Geneva – Elveția (1994), Düseldorff – Germania (1995), Damasc – Siria (1995), Kecskemet – Ungaria (1995), Veliko – Târnovo – Bulgaria (1995 și 1996), Trondheim – Norvegia (1996), Geneva – Elveția (1996), Tesalonic și Atena (2003).

În cei 36 de ani de activitate didactică a publicat 9 cărți în 10 volume; coautor 2 cărți; volume îngrijite, 7 cărți; 245 de studii, articole, reportaje, recenzii, a elaborat cursuri universitare.

Este membru în diferite comisii și asociații religioase-culturale din țară și din străinătate, între care amintim: *Membru în comitetul de redacție al publicației religioase „Renașterea”, Cluj-Napoca (1990-1995); Membru (Consilier) în Consiliul Județean Cluj (din 1990-2000); Redactor coordonator la revista „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa” (1992-1995); Membru în Senatul Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca (1992-1996); Membru în Comitetul de redacție al Revistei Facultății: „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa” (1992-azi); Membru în Consiliul Național de Evaluare Academică și Acreditare (1994-2006); Membru în Comisia de învățământ teologic universitar a Patriarhiei Române (1990-1996); Membru în Comisia internațională de dialog teologic anglicano-ortodox (în 1990); Membru în Comisia a IV-a a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, cu sediul la Geneva (1991-1997); Membru în Comisia Națională de Istorie Ecclesiastică din România (din 1996); Cetățean de onoare al Comunei Chiuiești, jud. Cluj (1997); Membru în fundațiile cultural-caritabile: „Nicolae Ivan”, Cluj-Napoca (1997) și „Emanoil Gojdu”, Sibiu (1998); Președinte al Fundației culturale „Ioan Lupăș”, Cluj-*

*Napoca (din 1997); Membru în Consiliul de Administrație al Studioului de radio "Renașterea", al Arhiepiscopiei Clujului (din 1999); Membru în Consiliul Național de Atestare a Titlurilor și Diplomelor Universitare - București (2000 - azi); Expert științific național CNCISIS-Teologie (în anul 2004); Membru al Institutului de Istoria Eclesastică (Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, din 2007); Membru-coordonator al „Analelor Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă”, Cluj-Napoca (2007-azi); Membru în Consiliul Institutului de Studii Doctorale, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca (2008 - azi) ș. a.*

Distincții: *Diploma și medalia jubiliară "Vasile Goldiș", cu prilejul aniversării a 80 de ani de la Marea Unire (din 1918 – 1998), acordată de Universitatea de Vest "Vasile Goldiș", Arad (1998); Diplomă de excelență, Societatea Cultural-Științifică „Virtus Romana Rediviva”, Cluj-Napoca (2000); Diplomă de excelență – Consiliul Național de Evaluare Academică și Acreditare, București, (2005); Diplomă de excelență didactică, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca (2005); Diplomă de merit, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, (2007).*

A slujit în calitate de preot, pe perioade de timp, în diferite parohii din Cluj-Napoca.

S-a căsătorit cu Prof. Valeria – Gemma Moraru în 24 septembrie 1977 (dată la care și-a schimbat numele din Găină în Moraru) și au împreună cinci copii: Sanda – Valeria, născută în 3 ianuarie 1979 (actualmente asistent universitar drd. , la Facultatea de Litere, Secția Spaniolă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca), Maria – Lăcrămioara, născută în 6 septembrie 1980 (traducător Spaniolă-Norvegiană), Ana – Ioana, născută în 7 ianuarie 1982 (traducător Spaniolă-Engleză, căsătorită cu Bogdan Vasile Alexandru, licențiat și masterand-Kinetoterapie; licențiat și masterand în Psihologie), Valeriu – Alexandru, născut în 18 aprilie 1984 (licențiat în Relații Internaționale și Studii Europene; licențiat în Managementul Instituțiilor Europene; masterand Istorie și doctorand Studii Iudaice) și Andreia – Gemma, născută în 15 ianuarie 1992 (elevă clasa a X-a, Liceul Teoretic „Nicolae Bălcescu”, Cluj-Napoca).

## B. ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ

### I. VOLUME (CĂRȚI) – UNIC AUTOR

1. *Biserica Angliei și ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română*, București, (în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – București), 1986, 270 p.
2. *La răscruce de vremi o viață de om: Nicolae Colan, episcopul Vadului, Feleacului și Clujului (1936 – 1957). După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii*, Cluj - Napoca, (în Editura Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului), 1989, 631 p.

3. *Învățământul teologic universitar ortodox român din Cluj (1924 -1952)*, Cluj - Napoca, (în Editura Presa Universitară Clujeană), 1996, 373 p.
4. *Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj – Napoca (1952 – 1997)*, Cluj – Napoca, (în Editura Presa Universitară Clujeană), 1997,480 p.; ed. a II-a: *50 ani de învățământ teologic seminarial în Cluj – Napoca (1952-2002)*, Cluj – Napoca, (în Editura Presa Universitară Clujeană), 2002, 539 p.
5. *Catedrala Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj - Napoca, (în Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului), 1998, 254 p.
6. *Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj-Napoca, (în Editura Renașterea), 2001, 212 p + 8 il. ; ed. a II-a, Cluj – Napoca, 2006, 410 p. + 8 il.
7. *Ierarhii Bisericii Ortodoxe Române, 2005. Bio – bibliografii selectivă*, Alba – Iulia, (în Editura Reîntregirea), 2005, 218 p. + 49 il.
8. *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000, Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom I, București, (în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – București), 2006, 820 p. + 2 hărți + 1 filă ilustrații (premiată de „UBB” Cluj-Napoca în 2007).
9. *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000, Dialog teologic și ecumenic*, vol. III, tom II, București, (în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – București), 2006, 464 p. +23 il. (premiată de „UBB” Cluj-Napoca în 2007).

## II. VOLUME (CĂRȚI) – COAUTOR

10. *Crâmpoie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Eparhia Sibiului către Protopopiatul Solnoc II. Corespondență (1 octombrie 1845 – 20 decembrie 1874)*, vol. I, Cluj – Napoca, (în Editura Presa Universitară Clujeană), 2006, 495 p. (Dumitru Suciuc – coord., Al. Moraru, Flaviu Vida, Cosmin Cosmuța).
11. *Ioan Lupaș (1880-1967) slujitor al științelor istorice, învățământului și Bisericii*, Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2008, 241p. + 28 p. ilustrații, de Nicolae Edroiu, Alexandru Moraru, Dorel Man și Veronica Turcuș.

## III. VOLUME ÎNGRIJITE

12. *Tâlcuiri din Sfânta Scriptură*, de Arhiepiscop Teofil Herineanu, Editura Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1987, 470 p.
13. *Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893 – 1993)*, Editura Arhiepiscopiei Cluj-Napoca, 1995, 225 p.
14. *Anuar. Institutul Teologic Universitar Ortodox Cluj – Napoca, I (1990 – 1992)*, Editura Arhiepiscopiei Cluj-Napoca, 1998, 362 p.
15. *Anuar. Universitatea „Babeș – Bolyai” Cluj - Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, II (1992 – 1994)*, Editura Arhiepiscopiei Cluj-Napoca, 1999, 409 p.
16. *Anuar. Universitatea „Babeș - Bolyai” Cluj - Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, III (1994 - 1996)*, Editura Arhiepiscopiei Cluj - Napoca, 1999, 443 p.

17. *Anuar. Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, IV (1996-1998)*, Editura Arhidiecezana, Cluj - Napoca, 2000, 511 p.
18. *Anuar. Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, V (1998-2000)*, Editura Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 2000, 508 p.

#### IV. STUDII ÎN VOLUME COLECTIVE (COAUTOR)

19. *Biserica autocefală și Diaspora ei. Principii și perspective*, în vol. „Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă”, București, 1995, p. 141 – 159.
20. *Aspecte din activitatea ierarhului Nicolae Colan din perioada 1940 – 1944*, în vol. „Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893 – 1993)”, Cluj – Napoca, 1995, p. 101 – 113.
21. *Înfăptuiri de seamă ale Ortodoxiei clujene între 1918-1940*, în vol. „80 de ani de administrație românească la Cluj – Napoca”, vol. I, Cluj – Napoca, 1999, p. 102 – 112; ed. a II- a, p. 100 - 114.
22. *Ortodoxia clujeană între 1940 – 1999 – realizări importante*, în vol. „80 de ani de administrație românească la Cluj – Napoca”, vol. II, Cluj – Napoca, 1999, p. 98 – 108.
23. *Câteva aspecte din influențele isihasmului asupra vieții bisericești din Transilvania până în veacul al XIX – lea*, în vol. „Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene, în sec. XVI – XIX”, Cluj – Napoca, 1999, p. 37-106.
24. *Contribuții ale Patriarhului Miron Cristea la susținerea culturii și a școlii românești*, în vol. „La cumpăna dintre milenii”, Galați, 2000, p. 169-180.
25. *Muzica bisericească din Transilvania și Banat (sfârșitul secolului al XIX-lea - secolul al XX-lea)*, în vol. „Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu”, Cluj-Napoca, 2001, p. 421-445.
26. *Monahismul Ortodox Românesc (sfârșitul secolului XIX - secolul al XX-lea)*, în vol. „LOGOS Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului, la Împlinirea vârstei de 80 de ani”, Cluj-Napoca, 2001, p. 364-372.
27. *Canonizarea Sfinților în Biserica Ortodoxă Română*, în vol. „Grai maramureșean și mărturie ortodoxă. Prea Sfințitului Episcop Iustinian Chira al Maramureșului și Sătmăruului, la împlinirea vârstei de 80 de ani”, Baia Mare, 2001, p. 302-321.
28. *Personalități transilvane din sec XVII-XIX, pildă de conviețuire și toleranță. Transylvanian Personalities from the XVII th Century to the XIX th Century, Examples of Life together and Tolerance*, în vol. „Toleranță și conviețuire în Transilvania sec. XVII-XIX”, Clu-Napoca, 2001, p. 101-115 și 299-314.
29. *Învățământul teologic seminarial ortodox din țara noastră în trecut și azi – privire generală*, în vol. „Bartolomeu Anania In Honorem”, Cluj-Napoca, 2001, p. 119-137 și în vol. „ Arhiepiscopul Bartolomeu Valeriu Anania Doctor Honoris Causa”, Cluj-Napoca, 2001, p. 151-159.
30. *Violența împotriva lui Dumnezeu - Câteva aspecte din perioada 1940-1945*, în volumul „Violența în numele lui Dumnezeu - un răspuns creștin”, Alba Iulia, 2002, p. 92-110.
31. *Contribuția românească la Sinodul de la Iași (1642)*, în volumul „Sinodul de la Iași și Sfântul Petru Movilă”, Iași, 2002, p. 72-78.
32. *300 de ani de la lăcrimarea icoanei Maicii Domnului de la Nicula (1699-1999)*, în vol. „Nicula-icoana neamului, 450 de ani de atestare documentară a Mănăstirii Ortodoxe Nicula, 1552-2002”, Nicula, 2002, p. 133-144.



33. *Un ierarh nedreptățit: Episcopul Policarp Morușca al Americii și Canadei (1935-1939)*, în vol. „Studia Historica et Theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu”, Iași, Editura Trinitas, 2003, p. 757-770.
34. *S-a înfăptuit „Unirea” sub Mitropolitul Teofil? Actele Sinodului din 1697: analiză istorico – teologică*, în vol. „Studii de Istorie medievală și premodernă. Omagiu profesorului Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române”, Cluj – Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003, p. 337-357.
35. *Mitropolitul Andrei Șaguna - exponent al spiritualității românești din Transilvania*, în vol. „In Memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna, 1873-2003”, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2003, p. 154-162.
36. *Memorandul transilvănenilor și urmările lui. Contribuția Bisericii românești (1692-1694)*, în „Analele Universității Ovidius - Constanța. Seria Facultății de Teologie Ortodoxă”, I (2002-2003), Constanța 2003, nr. 1, p. 197-203.
37. *Sfaturi și indemnuri pentru monahi în „Convorbiri duhovnicești” ale Sfântului Ioan Casian*, în vol. „Izvoarele creștinismului românesc”, Constanța, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2003, p. 298-311.
38. *Viața monahului oglindită în „Așezămintele mănăstirești” ale Sfântului Ioan Casian*, în vol. „Izvoarele creștinismului românesc”, Constanța, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2003, p. 313-324.
39. *Românii născuți în vâltoarea veacului al XVIII-lea*, în vol. „Mărturie și Martiriu în Transilvania secolului al XVIII-lea. In memoriam: Eroului Tânase (Atanasie) Todoran din Bichigiu” (coordonatori Dorel Man și Flore Pop), Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2004, p. 101-112.
40. *Dialogul de reconciliere dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică*, în vol. „Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu Dr. H. C. Universitatea Oradea – O viață în slujba Bisericii și a Școlii Românești”, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 207-223.
41. *Autocefalie și Patriarhat în Biserica Ortodoxă Română*, în vol. „Biserică și Misiune. Patriarhia Română la ceas aniversar”, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 666-683.
42. *Norme și sfaturi de conduită creștinească în „Predicile Mitropolitului Andrei Șaguna”*, în vol. „Oameni și idei. Studii de filologie”, Cluj – Napoca, Editura Risoprint, 2005, p. 264-284.
43. *Fundația "Emanuil Gojdu" din Budapesta în atenția publicației "Renașterea" din Cluj*, în „Omagiu Profesorului Nicolae V. Dura la 60 de ani”, Constanta, 2006, p. 605-608.
44. *Domnitorul Sfânt Ștefan cel Mare și Transilvania*, în vol. „Structura etnică și confesională a Transilvaniei medievale (sec. XI-XIV). Sfântul Ștefan cel Mare – 500 ani”, Cluj – Napoca, Editura Renașterea, 2007, p. 154-175.
45. *Biserică, Națiune și Cultură în Istoria Ortodoxiei Românești din Transilvania în secolul al XIX-lea – aspecte generale -*, în vol. „Biserică, Societate, Identitate. In honorem Nicolae Bocșan”, Cluj – Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2007, p. 93-109.
46. *Aspecte privitoare la relațiile dintre ortodocșii și luteranii din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XX-lea*, în vol. „Omagiu Părintelui prof. univ. dr. Ioan I. Ică”, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 141-15.

47. *Icoana făcătoare de minuni de la Mănăstirea Nicula*, în vol. „Cinstirea Sfințelor Icoane în Ortodoxie. Retrospectivă istorică, momente cruciale de stabilire a teologiei icoanei și de criză majoră 1220 de ani de la cel de al VII-lea Sinod Ecumenic”, Iași, Ed. Trinitas, 2008, p. 342-354.
48. *Învățăături dumnezeiești și norme morale în Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă, în traducerea Profesorului Alexandru Elian*, în vol. „In Memoriam Alexandru Elian – Omagiere postumă a regretatului istoric și teolog, la zece ani de la trecerea sa la cele veșnice (8 ianuarie 1998)”, Timișoara, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, 2008, p. 284-305.

## V. STUDII ÎN PERIODICE BISERICEȘTI ȘI LAICE

49. *Legături bisericești și culturale între Transilvania și Moldova pe timpul lui Ștefan cel Mare (1457 – 1504)*, în “Mitropolia Ardealului”, XX (1975), nr. 11 – 12, p. 865 – 874.
50. *Activitatea culturală a Mitropolitului Andrei Șaguna*, în “Glasul Bisericii”, XXV (1976), nr. 1 – 2, p. 195 – 210.
51. *Paul din Alep despre Biserica Ortodoxă din Moldova*, în “Mitropolia Moldovei și Sucevei”, LII (1976), nr. 7 – 8, p. 494 – 506.
52. *Biserica Ortodoxă din Moldova în timpul domniilor lui Alexandru Vodă Lăpușneanu (1552-1561; 1564 – 1568)*, în “Studii Teologice”, XXVIII (1976), nr. 7 – 10, p. 657 – 667.
53. *Din istoria legăturilor Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească. Personalități monahale transilvănene din veacul al XIX – lea în viața bisericească a Țării Românești*, în “Studii Teologice”, XXIX (1977), nr. 1 - 2, p. 91 - 100.
54. *Participarea clerului român din Transilvania la evenimentele din 1848 și 1918*, în “Studii Teologice”, XXXIX (1987), nr. 1, p. 108 – 114.
55. *Sinodul de la Ferrara – Florența (1438 – 1439) și urmările lui în Răsărit, reflectate la istoricii bizantini. (Mihail ?) Ducas și Georgios Sphrantzes*, în “Studii Teologice”, XXXIX (1987), nr. 2, p. 96 – 103.
56. *Dialogul teologic anglicano – ortodox – realizări și perspective*, în “Ortodoxia”, XLI (1989), nr. 3, p. 31 – 41.
57. *Familia la români între tradiție și modernitate. Unele aspecte morale, etice și sociale*, în “Studia Universitatis Babeș–Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XXXVII (1992), nr. 1 – 2, p. 131 – 138.
58. *Etnic și confesiune în Transilvania veacului al XVI-lea*, în “Studia Universitatis Babeș–Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XXXVIII (1993), nr. 1 – 2, p. 33 – 38.
59. *Ideea de pocăință în Cazania lui Varlaam – 1643*, în “Biserica Ortodoxă Română”, CXI (1993), nr. 11 – 12, p. 66 – 71.
60. *Un arbitraj arbitrar, străin de adevăr și dreptate: Dictatul de la Viena (30 august 1940)*, în “Biserica Ortodoxă Română”, CXI (1993), nr. 11 – 12, p. 140 – 146.
61. *Tineretul român într-o lume secularizată*, în “Studia Universitatis Babeș–Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XXXIX (1994), nr. 1, p. 99 – 106.
62. *Biserica și tradiție în “Descriptio Moldaviae”*, în “Studia Universitatis Babeș– Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XXXIX (1994), nr. 2, p. 25 – 38.
63. *The Calvinist Catechism and the Orthodox Transilvanians of the XVII – th Century*, în “Colloquia”, tom I (1994), nr. 2, p. 65 – 69.

64. *Viața creștină oglindită în cuvântările Mitropolitului Andrei Șaguna la Sărbătorile mari*, în “Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XL (1995), nr. 1 – 2, p. 61 – 72.
65. *Biserică și națiune în Pastoralele Mitropolitului Nicolae Colan*, în “Angustia”, vol. I, Cluj – Napoca, 1996, p. 247 – 252.
66. *Pătrunderea luteranismului în Transilvania*, în “Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLI (1996), nr. 1- 2, p. 3 – 10.
67. *Activitatea istoricului Ioan Lupaș în cadrul Adunării Eparhiale Ortodoxe a Clujului între anii 1921 – 1945*, în “Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLII (1997), nr. 1 – 2, p. 55 – 66.
68. *Situația românilor transilvăneni în perioada horthystă reflectată în unele documente ale vremii*, în “Angustia”, nr. 3, Cluj – Napoca, 1998, p. 207 – 212.
69. *Isihăști bulgari din secolul al XIV – lea și monahismul românesc*, în “Credința Ortodoxă”, III (1998), nr. 3 – 4, p. 21 – 30.
70. *Reînvierea învățământului teologic universitar ortodox din Cluj – Napoca. Primii doi ani de activitate*, în “Anuar I (1990 – 1992). Institutul Teologic Universitar Ortodox Cluj – Napoca (din 1992 – Facultate de Teologie Ortodoxă)”, Cluj – Napoca, 1998, p. 11 – 86.
71. *Mănăstirea Râmeț – cetate de rezistență a Ortodoxiei transilvănene*, în “Anuar I (1990 – 1992). Institutul Teologic Universitar Ortodox Cluj – Napoca (din 1992 – Facultate de Teologie Ortodoxă)”, Cluj – Napoca, 1998, p. 173 – 184.
72. *Mitropolitul Antim Ivireanul despre trăirea creștinilor din vremea sa*, în “Glasul Bisericii”, LIV (1998), nr. 5 – 8, p. 62 – 71.
73. *Bulgarian hesychasts in the XIV – th century and Romanian monasticism*, în “Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLIII (1998), nr. 1- 2, p. 53 – 60.
74. *Romanian Orthodox Church in Dialogue and Cooperation with the Minorities Churches*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLIV (1999), nr. 1-2, p. 43-49-
75. *Integrarea Institutului Teologic Universitar Ortodox în Universitatea “Babeș – Bolyai” Cluj – Napoca*, în “Anuar II (1992 – 1994), Universitatea “Babeș-Bolyai”, Cluj – Napoca. Facultatea de Teologie Ortodoxă”, Cluj – Napoca, 1999, p. 11 – 46.
76. *Aspecte din legăturile Patriarhului Miron Cristea cu istoricul Ioan Lupaș*, în “Anuar II (1992 – 1994), Universitatea “Babeș-Bolyai”, Cluj – Napoca. Facultatea de Teologie Ortodoxă”, Cluj – Napoca, 1999, p. 149 – 158.
77. *Pași importanți în circuitul învățământului universitar clujean*, în „Anuar III (1994-1996), Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Facultatea de teologie Ortodoxă”, Cluj-Napoca, 1999, p. 11-24.
78. *Catehismul calvinesc (1640 sau 1642) în contextul vieții românilor din Transilvania veacului al XVII-lea*, în „Anuar III (1994-1996)”, ... . , p. 97-104.
79. *Uniți și ortodocși între 1918-1948. reveniri la Ortodoxie înainte de 1948*, în „Biserica Ortodoxă Română”, CXVII (1999), nr. 1-6, p. 265-290.
80. *Presa bisericească ortodoxă română (sfârșitul secolului al XIX-lea – secolul al XX-lea)*, în „Ortodoxia Maramureșeană”, V (2000), nr. 5, p. 167-175.
81. *Ceremoniile de logodnă, nuntă și înmormântare oglindite în „Descrierea Moldovei”*, în „Anuar V (1998-2000), Facultatea de Teologie Ortodoxă”, Cluj-Napoca, 2000, p. 411-508.

82. **Biserica românească sub dictatura comunistă**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, XLVI (2001), nr. 1-2, p. 31-40.
83. **Biserica Ortodoxă Română între 1990-2000 - privire generală**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, XLVII (2002), nr. 1-2, p. 35-48.
84. **Zece ani de învățământ teologic universitar ortodox la Cluj-Napoca**, în „Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă (2000-2002)”, VI, Cluj-Napoca, 2002, p. 11-49.
85. **Sfântul Ioan Casian – apărător al dreptei credințe – aspecte generale** -, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, XLVIII (2003), nr. 1-2, p. 25-37.
86. **Câteva aspecte din activitatea de asistență socială a Bisericii Ortodoxe Române între anii 1990-2000**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, XLIX (2004), nr. 1-2, p. 15-27.
87. **Clerici și monahi ortodocși români în primul război mondial**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, L (2005), nr. 1, p. 13-20.
88. **Clerici ortodocși români care au suferit în primul război mondial**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, L (2005), nr. 1, p. 17-20.
89. **Patru catedrale eparhiale ortodoxe din Transilvania și Banat-aspecte generale**, în „Analele Facultății de Teologie Ortodoxa, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca”, VII (2002-2004), 2006, p. 37-46.
90. **Licențiații Institutului Teologic de Grad Universitar din Cluj (1949-1952)**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, Categ CNCSIS C, 1, 2006, p. 37 – 94.
91. **Date statistice privitoare la parohiile, filiile și credincioșii din Eparhia Ortodoxa Romana a Vadului, Feleacului și Clujului la 1 septembrie 1940**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, Categ. CNCSIS C, 2, 2006, p. 27 – 38.
92. **Sfinții Împărați Constantin și Elena în pictura populară pe sticla a "Scolii" de la Nicula**, în „Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxa”, tom. VII (2004-2005), Cluj - Napoca, 2007, p. 49-56.
93. **Primii "licențiați" ai Academiei Teologice Ortodoxe Române din Cluj dintre anii 1924-1936**, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, LXII (2007), Nr. 2, p. 45-51.
94. **Documente cenzurate în regimul comunist**, în „Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxa”, tom. X (2006-2007), Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2008, p. 49-85.

## VI. ARTICOLE ÎN VOLUME

95. **Lupta poporului român din Țara Năsăudului împotriva uniației pentru apărarea dreptei credințe**, în “Îndrumător bisericesc”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, București, 1978, p. 108 – 113.
96. **Marea împlinire de la 1 Decembrie 1918**, în “Buletinul Filialei Ortodoxe Române Sf. Dimitrie”, Birmingham, Leicester și Nottingham, I (1978), nr. 7 – 12, p. 18 – 22.
97. **Noi dovezi de statornicie în credința ortodoxă a românilor năsăudeni**, în “Îndrumător bisericesc”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, București, 1979, p. 256 – 259.

98. *102 ani de la proclamarea independenței României 1877 – 1979*, în “Buletinul Filialei Ortodoxe Române Sfântul Dimitrie”, Birmingham, Leicester și Nottingham, II (1979), nr. 1 – 6, p. 22 – 26.
99. *1600 de ani de la cel de – al II – lea Sinod ecumenic (381 – 1981)*, în “Îndrumător bisericesc”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Sibiu, 1981, p. 74 – 76.
100. *Ecumenismul*, în “Îndrumător bisericesc”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Sibiu, 1982, p. 192 – 194.
101. *Luptători și martiri nășăudeni pentru dreptate socială, libertate națională și apărarea credinței ortodoxe, din a doua jumătate a veacului al XVIII – lea*, în “Îndrumător bisericesc”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1983, p. 75 – 77.
102. *”Unirea națiunea a făcut – o” 24 ianuarie 1959 – 24 ianuarie 1984*, în „Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1984, p. VII – IX.
103. *Cinstindu–ne martirii, aniversăm Patria, 1784 – 200 ani – 1984*, în “Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1984, p. 75 – 77.
104. *O sută de ani de la recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române (1885 – 1985), Șaizeci de ani de la înființarea Patriarhiei române (1925 – 1985)*, în “Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1985, p. 89 – 92.
105. *Episcopul Nicolae Colan al Vadului, Feleacului și Clujului – 50 de ani de la instalare*, în “Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1986, p. 83 – 86.
106. *Articolul 7 din Simbolul credinței*, în “Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1987, p. 31 – 33.
107. *Unirea Transilvaniei cu România (1 Decembrie 1918 – 70 de ani – 1 Decembrie 1988)*, în “Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1988, p. 8 – 10.
108. *Datoria sfântă de a păstra puritatea, integritatea și unitatea cultului Bisericii Ortodoxe*, în “Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, Cluj – Napoca, 1988, p. 59 – 62.
109. *Înalt Prea Sfințitul Teofil Herineanu al Vadului, Feleacului și Clujului, la 80 de ani de viață și 40 de ani de arhierie*, în “Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, editat de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1989, p. 36 – 43.
110. *Întâlnirea Comisiei Unității a IV-a a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Bangkok – Thailanda, 29 septembrie – 4 octombrie 1993)*, în “Studia Universitatis ”Babeș–Bolyai”. Theologia Orthodoxa”, XXXIX (1994), nr. 2, p. 109 – 113.
111. *Pași importanți în circuitul învățământului universitar clujean*, în „Anuar III...”, p. 11-24.
112. *Date cronologice din viața și activitatea Pr. Prof. Onisie Morar – vicar administrativ (1914-1995)*, în vol. „Onisie Morar – o credință, un drum, o viață”, Cluj-Napoca, 2000, p. 13-17.

113. *Preot Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române-istoric al Bisericii și Neamului*, în vol. „Slujitor al Bisericii și al Neamului Părintele Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 de ani”, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2002, p. 61-76.
114. *Părintele Stareș Serafim, trăitor și mărturisitor al credinței străbune*, în vol. „Duhovnicul Serafim Man de la Mănăstirea Sfânta Ana - Rohia - la ceas aniversar -”, Cluj-Napoca, Editura Mănăstirii Rohia, 2005, p. 25-28.
115. *Părintele Cleopa Ilie-văzător cu duhul*, în vol. „Părintele Cleopa Ilie (1912-1998) prieten al Sfinților și Duhovnic al credincioșilor-in memoriam-”, Iași, Editura Trinitas, 2005, p. 169-170.
116. *Părintele Simion-la vârsta biblică (70 ani)*, în vol. „In honorem Părintelui Simion Cristea”, Cluj-Napoca, Editura Iris Mar, 2007, p. 75-76.
117. *Împreună slujitori la Sfântul Altar*, în vol. „Biserica Înălțarea Sfintei Cruci”, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2007, p. 103.
118. *Câteva aspecte din gândirea ierarhului Nicolae Colan despre Familie și Școală*, în „Grai Românesc”, VIII (2007), Nr. 4, p. 5-6 și în „Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă”, tom IX (2005-2006), Cluj-Napoca, 2008, p. 49-55.

## VII. ARTICOLE, REPORTAJE, RECENZII, INTERVIURI, PREFEȚE ȘI POSTFEȚE, ÎN DIFERITE PUBLICAȚII BISERICEȘTI ȘI LAICE

### A. ARTICOLE

119. *Rolul Bisericii românești la înfăptuirea actului de la 1 Decembrie 1918*, în „Mesagerul transilvan”, Cluj – Napoca, 1 decembrie 1990.
120. În colaborare: *Memoriu pentru reînființarea Institutului Teologic Universitar din Cluj*, în „Renașterea” I (1990), nr. 1, p. 7.
121. *Vlădica Nicolae Colan – apărător al dreptei credințe*, în „Renașterea”, I (1990), nr. 2, p. 6.
122. *Patristica*, în „Renașterea”, I (1990), nr. 3, p. 4.
123. *Patristica: Crucea și învierea lui Hristos*, în „Renașterea”, nr. 4, p. 3.
124. *Tetraevanghelul lui Gavriil Uric (1429) din Biblioteca Bodleiană – Oxford, din nou acasă*, în „Renașterea” I (1990), nr. 5, p. 4.
125. *Reînființarea Institutului Teologic Ortodox Român din Cluj – Napoca*, în „Renașterea”, I (1990), nr. 11, p. 3- 4.
126. *Octavian Goga și Centrul Eparhial al Vadului, Feleacului și Clujului*, în „Renașterea”, II (1991), nr. 5 – 6, p. 4.
127. *Șapte decenii de la reînființarea Eparhiilor Vadului și Feleacului la Cluj 1921 – 1991*, în „Renașterea”, II (1991), nr. 7 – 8, p. 3 și 6.
128. *Din nou viață la mănăstirea Strâmbu, (Cășiel) – Protopopiatul Dej, jud. Cluj*, în „Renașterea”, II (1991), nr. 9 – 10, p. 3.
129. *In Memoriam: Dr. Valeriu Șotropa*, în „Renașterea”, II (1991), nr. 11–12, p. 4.
130. *Ortodoxia în conștiința unor teologi răsăriteni și apuseni*, în „Tribuna” – Cluj, nr. 9/1992, p. 8.

131. *Aspecte din activitatea Institutului Teologic Ortodox Român din Cluj – Napoca în anul universitar 1990 – 1991*, în “Renașterea”, III (1992), nr. 1- 2, p. 3.
132. *Vesători și mărturisitori ai Învierii Domnului. Tradiții și obiceiuri nășăudene*, în “Renașterea”, III (1992), nr. 3 – 4, p. 3.
133. *Ortodoxia și teatrul*, în “Thalia”, Cluj - Napoca, I (1992), nr. 2, p. 1.
134. *Sfinți români canonizați (20 – 21 iunie 1992)*, în “Renașterea”, III (1992), nr. 7 – 8, p. 1 și 3.
135. *Episcopul Nicolae Popoviciu al Oradiei (1936 – 1950), martir al neamului românesc*, în “Renașterea”, III (1992), nr. 9 – 10, p. 3.
136. *Înalt Prea Sfințitul Părinte Arhiepiscop D. H. C. Teofil Herineanu al Vadului, Feleacului și Clujului (1909 – 1992). Scurte date biografice*, în “Renașterea”, III (1992), nr. 11, p. 7.
137. *Noul episcop titular al Oradiei: Prea Sfințitul Părinte Dr. Ioan Mihălțan*, în “Renașterea”, III (1992), nr. 12, p. 4.
138. *Cazania mitropolitului Varlaam al Moldovei în sărbătoare, (1643 – 1993)*, în “Renașterea”, IV (1993), nr. 4 – 7, p. 2.
139. *Mitropolitul Andrei Șaguna și contemporaneitatea*, în “Renașterea”, IV (1993), nr. 4 – 7, p. 8.
140. *Religia și Școala românească – nostalgie și deziderate*, în “Renașterea”, IV (1993), nr. 8 – 11, p. 8.
141. *Centenar Nicolae Colan (1883 – 1993). Limba română comoară și lege înțeleaptă*, în “Renașterea”, IV (1993), nr. 12, p. 2.
142. *Octavian Goga. Un testament nerespectat ?*, în “Renașterea”, IV (1993), nr. 12, p. 11.
143. *Vlădica Nicolae Colan, model de demnitate arhierescă și românească*, în “Cuvântul nou” (Sfântul Gheorghe), IV (1993), din 4 decembrie, p. 4.
144. *Biserica Ortodoxă Română și Patrimoniul Cultural Național*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 1, p. 9.
145. *Episcopul Dr. Ioan Stroia – candidat pentru scaunul eparhial de la Cluj (1936)*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 2, p. 4.
146. *Un ierarh ortodox uitat: Episcopul Dr. Grigorie Comșa al Aradului*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 3, p. 10.
147. *Sfintele Paști, Sărbătoarea vieții veșnice*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 4, p. 2.
148. *Episcopul Inochentie Micu – patriot și martir*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 6 – 7, p. 11.
149. *Institutul Teologic Ortodox Cluj’ 70*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 8, p. 11.
150. *Povește pentru tineri*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 10, p. 9.
151. *Sfântul Apostol Andrei în colindul și folclorul dobrogean*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 12, p. 8.
152. *Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul în Dacia*, în “Renașterea”, VI (1995), nr. 1, p. 6.
153. *Patriarhia Română – 70*, în “Renașterea”, VI (1995), nr. 2, p. 2.
154. *Recunoașterea Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române – 110*, în “Renașterea”, VI (1995), nr. 4, p. 2.
155. *Începuturi*, în “Renașterea”, VI (1995); nr. 5, p. 7.
156. *Simboluri creștine*, în “Renașterea”, VI (1995), nr. 6, p. 2.

157. *Alte simboluri creștine*, în "Renașterea", VI (1995), nr. 7 – 8, p. 2.
158. *Biserica Ortodoxă Română în sărbătoare*, în "Renașterea", VI (1995), nr. 10, p. 2.
159. *Crăciunul în viața neamului românesc*, în "Renașterea", VI (1995), nr. 12, p. 11.
160. *Sf. Ioan Gură de Aur și Biserica Ortodoxă Română*, în "Renașterea", VII (1996), nr. 1, p. 11.
161. *Episcopul Nicolae Ivan – promotor al culturii*, în "Renașterea", VII (1996), nr. 2, p. 9.
162. *Mărturii despre creștini în inscripțiile din Sciția Mică (Dobrogea)*, în "Renașterea", VII (1996), nr. 3, p. 2.
163. *Importanța reformelor lui Alexandru Ioan Cuza (1859 – 1866)*, în "Renașterea", VIII (1997), nr. 1, p. 2.
164. *Trup și suflet*, în "Renașterea", VIII (1997), nr. 6, p. 12.
165. *Spațiul mioritic și spiritualitatea bizantină*, în "Renașterea", VIII (1997), nr. 7 – 8, p. 9.
166. *Biserica între tradiție și înnoire*, în "Renașterea", VIII (1997), nr. 9, p. 11.
167. *Pr. Dr. Vasile Sava – vicar administrativ*, în "Telegraful Român", 145 (1997), nr. 29 – 32, p. 7.
168. *Patru decenii și jumătate de la înființarea Seminarului Teologic Liceal Ortodox din Cluj–Napoca*, în "Renașterea", VIII (1997), nr. 10, p. 8.
169. *Preot Sabin Truția – vicar administrativ*, în "Telegraful Român", 145 (1997), nr. 33 – 36, p. 7.
170. *Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu – vicar administrativ*, în "Telegraful român", 145 (1997), nr. 41- 42, p. 4.
171. *Pledoarie pentru Monografiile parohiale*, în "Renașterea", IX (1998), nr. 2, p. 10.
172. *Intellectualii ortodocși. ... de altădată*, în "Renașterea", IX (1998), nr. 3, p. 11.
173. *Prot. Dr. Iuliu Goșescu – vicar administrativ*, în "Telegraful Român", 146 (1998), nr. 11 – 12, p. 3 – 4.
174. *Solidaritatea Ortodoxă*, în "Renașterea", IX (1998), nr. 4, p. 11.
175. *Forța Ortodoxiei românești*, în "Renașterea", IX (1998), nr. 5, p. 11.
176. *Reconcilierea în predicile Mitropolitului Andrei Șaguna*, în "Renașterea", IX (1998), nr. 6, p. 6.
177. *Patriarhul Miron Cristea – susținător al culturii românești*, în "Renașterea", IX (1998), nr. 7 – 8, p. 10.
178. *Suferințele Bisericii Ortodoxe Române în urma Dictatului de la Viena*, în "Curierul", Primăria Municipiului Cluj – Napoca, IV (1998), nr. 182, p. 3.
179. *Pr. Prof. Ioan Pop – vicar administrativ*, în "Telegraful Român", 146 (1998), nr. 35 – 36, p. 2.
180. *Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu – martir al neamului românesc*, în "Adevărul de Cluj" IX (1998), nr. 2276, 16 – 17 mai, p. 5.
181. *Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu. Omagierea de la Cluj*, în "Renașterea", IX (1998), nr. 9, p. 6.
182. *Pr. Florian Geomolean – vicar administrativ*, în "Telegraful Român", 146 (1998), nr. 37 – 40, p. 4.
183. *Slujire și trăire ortodoxă*, în „Renașterea”, IX (1998), nr. 10, p. 9.
184. *Colinde din străbuni*, în „Renașterea”, IX (1998), nr. 12, p. 9.
185. *65 de ani de la sfințirea Catedralei Ortodoxe din Cluj*, în "Renașterea", IX (1998), nr. 11, p. 2 și 10.



186. *Înfăptuiri de seamă ale Ortodoxiei Clujene 1918 – 1940*, în “Cetatea culturală” – Cluj – Napoca, I (1998), nr. 4, p. 10.
187. *Elemente de spiritualitate creștină în descoperirile arheologice din Dobrogea*, în “Cetatea culturală” – Cluj – Napoca, II (1999), nr. 5, p. 11.
188. *Sfântul Apostol Andrei-ocrotitorul spiritual al Municipiului Galați*, în „Renașterea”, X (1999), nr. 1, p. 11.
189. *Școlile de cântăreți bisericești ale Eparhiei Clujului în trecut*, în “Renașterea”, X (1999), nr. 2, p. 11.
190. *Pr. Prof. Onisie Morar – vicar administrativ*, în “Telegraful Român”, 147 (1999), nr. 5 – 8, p. 7.
191. *Liceele Ortodoxe din Cluj (1944 – 1948)*, în “Renașterea”, X (1999), nr. 3, p. 10.
192. *Paște însângerat*, în “Renașterea”, X (1999), nr. 4, p. 11.
193. *Dezumanizarea tineretului*, în „Renașterea”, X (1999), nr. 7-8, p. 7.
194. *Persecutarea bisericii ortodoxe „Schimbarea la Față” din Cluj-Napoca*, în „Renașterea” X (1999), nr. 9, p. 11.
195. *Pr. Prof. Univ. Dr. Niculae Șerbănescu a trecut la cele veșnice*, în „Renașterea” X (1999), nr. 10, p. 10.
196. *Pr. Lect. Univ. Remus Lazăr a trecut la Domnul*, în „Renașterea”, X (1999), nr. 11, p. 9.
197. *Învățământul teologic seminarial și universitar ortodox din România (1990-2000 – aprecieri, atitudini)*, în „Renașterea” XI (2000), nr. 1, p. 6.
198. *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist Arăpașu la a 85-a aniversare*, în „Renașterea” XI (2000), nr. 2, p. 10; republicat în vol. „Omagiu jubiliar Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist la aniversarea a 85 de ani de viață și 50 de ani de arhierie. Cuvântări, mesaje, telegrame, scrisori, consemnări de presă”, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000, p. 169-171.
199. *Bunuri și odoare bisericești confiscate (1916-1918)*, în „Renașterea”, XI (2000), nr. 3, p. 11.
200. *Sfânta Cruce în viața creștinilor*, în „Renașterea”, XI (2000), nr. 4, p. 11.
201. *Comisia Națională Română de Istorie Bisericească Comparată. Două evenimente*, în „Renașterea”, XII (2001), nr. 3, p. 8.
202. *Arhiepiscopia Clujului. 80 de ani de la înființare*, în „Renașterea”, XII (2001), nr. 12, p. 4-5.
203. *Pe urmele înaintașilor noștri*, în „Grai Someșan”, Serie nouă, I (2002), nr. 1, p. 14.
204. *Arc peste vremi, 1933-2003*, în „Renașterea”, XIV (2003), nr. 11, p. 3.
205. *Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist Arăpașu - 90 de ani de viață și 55 de ani de arhierie*, în „Renașterea”, XVI (2005), nr. 2, p. 2.
206. *Gânduri despre Prea Cuviosul Părinte Arhimandrit Dr. Emanuil Rus*, în „Graiul Maramureșului”, XVII (2005), nr. 4517, din 6 februarie 2005, p. 3
207. *Prea Fericitul Părinte Teoctist Arăpașu - 20 de ani de Patriarhat*, în „Renașterea”, nr. 12, Cluj-Napoca, 2006, p. 2.
208. *Sfântul Ioan Casian despre lupta împotriva păcatelor*, în „Orașul”, Revistă de Cultură, nr. 2, Cluj - Napoca, 2006, p. 28.
209. *Prea Sfințitul Episcop Dr. Ioan Mihălțan - așa cum l-am cunoscut*, în „Legea românească”, nr. 3, Oradea, 2006, p. 14

210. *85 de ani de la reînvierea Eparhiei Ortodoxe Romane a Vadului, Feleacului și Clujului (1921-2006)*, în „Renașterea”, nr. 12, Cluj-Napoca, 2006, p. 7

#### B. REPORTAJE

211. *Noi alegeri de ierarhi în Biserica Ortodoxă Română*, în “Renașterea”, I (1990), nr. 8, p. 4.
212. *Întâlnire între reprezentanți ai Bisericilor din România și Ungaria, (Novi – Sad, Yugoslavia, 4 – 6 noiembrie 1990)*, în “Renașterea”, I (1990), nr. 11, p. 8.
213. *A VII – a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic, Canberra – Australia, februarie, 1991*, în “Renașterea”, II (1991), nr. 7 – 8, p. 6 – 7.
214. *Întâlnirea celor patru Comisii ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Evian, Franța, 9 – 16 mai 1992*, în “Renașterea”, III (1992), nr. 5 – 6, p. 8.
215. *Întâlnirea ecumenică de la Chavannes de Bogis – Geneva (8 – 10 septembrie 1994)*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 9, p. 11.
216. *Întâlnirea ecumenică de la Roma*, în “Renașterea”, VI (1995), nr. 3, p. 2.
217. *Învățământul teologic, educația religioasă și diaconia*, în “Renașterea”, VI (1995), nr. 9, p. 2.
218. *Reconciliere etnică și spirituală ortodoxă*, în “Renașterea”, VI (1995), nr. 11, p. 2.
219. *Întâlnirea Comisiei de istorie ecleziastică din România (București, 13 noiembrie 1997)*, în “Renașterea”, VIII (1997), nr. 12, p. 11.
220. *Sfântul Apostol Andrei – ocrotitorul spiritual al Municipiului Galați*, în “Renașterea”, X (1999), nr. 1, p. 11.

#### C. RECENZII

221. *Basarabie, pământ românesc!*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 5, p. 11, la Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Basarabia. Aspecte din istoria bisericii și a neamului românesc”, Iași, 1993, 151 p.
222. *”Limbile să salte”...*, în “Renașterea”, V (1994), nr. 11, p. 10, la Petre Șaitiș, „Psaltirea în versuri”, Cluj – Napoca, 1994.
223. *Recunoștință străbunilor maramureșeni*, în “Tribuna”, Cluj – Napoca, nr. 16, 1996, p. 4, la P. S. Episcop Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, „Băseștiul și ilustrul său bărbat, George Pop”, Cluj – Napoca, 1995, 160 p.
224. *Pâine sufletească pentru ostași*, în “Renașterea”, VIII (1997), nr. 11, p. 10, la Ștefan Popa, „Bărbăție și credință”, Cluj – Napoca, 1997.
225. *Lupte fratricide*, în “Renașterea”, IX (1998), nr. 1, p. 12, la Pr. Constantin Cothișel, „Monografia comunei Certege și istoria bisericii greco – orientale ortodoxe române din această comună”, Sibiu, 1900, 63 p.
226. *Slujire și trăire ortodoxă*, în “Renașterea”, IX (1998), nr. 10, p. 9, la Nicolae Colan - Arhiepiscop și Mitropolit al Ardealului, „Teologie și spiritualitate Ortodoxă – Studii, articole, traduceri”, (ediție îngrijită de Pr. Lect. Drd. Dorel Man), Cluj – Napoca, 1998, 234 p.
227. *Colinde din străbuni*, în “Renașterea”, IX (1998), nr. 12, p. 9, la Ic. Stavr. Pr. Nicolae Gh. Puchianu – Moșoiu, „Colinde din Țara Bârsei”, Sibiu, 1998, 292 p.
228. *+Petroniu Florea, Virtuțile la Părinții filocalici*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2001, 329 p., în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLVII (2002), nr. 1-2, p. 290-291.

229. *Priveghind și lucrând pentru mântuire*. Volum editat la aniversarea a 10 ani de arhipăstorire a Înalt Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, 1 iulie 1990-1 iulie 2000, Iași, Editura Trinitas, 2000, 373 p. , în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLVII (2002), nr. 1-2, p. 291-292.
230. *O istorie de suflet*, în „Renașterea”, XIII (2002), nr. 4, p. 9.
231. **Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu**, *Dicționarul Teologilor Români*, ed. a II-a, București, Editura Enciclopedică, 2002, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLVIII (2003), nr. 1-2, p. 293; republicată în „Biserica Ortodoxă Română”, CXX (2002), nr. 7-9, p. 567-568.
232. *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă, 1642-2002*, Iași, Editura Trinitas 2002, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLVIII (2003), nr. 1-2, p. 294-295.
233. *Studii de Istorie medievală și premodernă. Omagiu profesorului Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003, 513 p, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLIX (2004), nr. 1-2, p. 279-280.
234. *Studia Historica et Theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*, Iași, Editura Trinitas, 2003, 840 p. +2 fotografii, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XLIX (2004), nr. 1-2, p. 280-281.
235. Emanuil Rus, *Silviu Dragomir și raporturile româno-slave*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, L (2005), nr. 2, p. 307-309.

#### D. INTERVIURI

236. *”În spirit irenic și ecumenic”*, în “Tribuna” (Cluj-Napoca), III (1991), nr. 13, p. 8.
237. *Rolul școlii românești în cultura neamului nostru*, în “Adevărul Harghitei”, 15 – 16 mai 1991.
238. *Cinci întrebări pentru Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, rectorul Institutului Teologic Ortodox din Cluj – Napoca*, în “Logos”, I (1991), nr. 1, p. 2 – 3, (revista Institutului Teologic Ortodox din Cluj, realizat de studentul Vasile Timiș).
239. *O șansă pentru testarea calității învățământului teologic seminarial*, în “Unirea” (Alba Iulia), IX (1997), nr. 2074, p. 4.

#### E. PREFEȚE, POSTFEȚE

240. *Sfinți români transilvăneni – mărturisitori și apărători ai dreptei credințe*, în vol. “Slujbele Sfinților români din Transilvania și alte cărți religioase” de Pr. Prof. Vasile Stanciu, Cluj – Napoca, 1990, p. 9 – 14.
241. *Cuvânt înainte*, în vol. „Pastorale, de Nicolae Colan, Arhiepiscop și Mitropolit al Ardealului”, editat de Pr. Lect. Dorel Man, Cluj – Napoca, 1995, p. 5.
242. *Notă asupra volumului: Omagiu mitropolitului Nicolae Colan (1893 – 1993)*, Cluj – Napoca, 1995, p. 203.
243. *Cuvânt înainte*, în vol. “Teologie și spiritualitate Ortodoxă” de Nicolae Colan, Arhiepiscop și Mitropolit al Ardealului (ediție îngrijită de Pr. Lect. Dorel Man), Cluj – Napoca, 1998, p. 5.
244. *Cuvânt înainte*, în vol. “Monogafia Mănăstirii Adormirea Maicii domnului Nicula”, de Ierom. Dumitru Cobzaru, Nicula, 1998, p. 6 – 7.

245. *Cuvânt înainte*, în vol. “Anuar I (1990 – 1992). Institutul Teologic Universitar Ortodox Cluj – Napoca (din 1992 – Facultate de Teologie Ortodoxă)”, Cluj – Napoca, 1998, p. 9 – 10.
246. *Argument*, în vol. “Anuar II (1992 – 1994). Universitatea “Babeş – Bolyai” Cluj – Napoca. Facultatea de Teologie Ortodoxă”, Cluj – Napoca, 1999, p. 7 – 8.
247. *Încurajări*, în vol. “Anuar III (1994-1996)”, ... , p. 7-8.
248. *Cuvânt înainte*, în vol. „Drumul către cer”, de Ştefan Popa, Cluj-Napoca, 2000, p. 7-9.
249. *Cuvânt înainte*, în vol. „Spermezeu - străvechi sat românesc de la poalele Țibleşului”, Cluj-Napoca, 2001, p. 7-8.
250. *Precuvântare*, în vol. „Biserica din Tinăud”, Oradea, 2001, p. 5-6.
251. *Predoslovie*, la: „Luna de Sus-monografie istorică”, de Dacian But-Căpuşan, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2003, p. 9-10.
252. *Cuvânt înainte*, la: „Monografia satului Chinteni”, de Pr. Abraham Simion, Cluj-Napoca, Editura Art-Vision, 2004, p. 5-5.
253. *Cuvânt înainte*, la „Monografia Mănăstirii Acoperământul Maicii Domnului-Floreşti”, Cluj-Napoca, Editura Renaşterea-Editura Nereamia Napocae, 2004, p. 7-8.
254. *Cuvânt înainte*, la vol. „Poartă spre cer”, de Augustin Pădurean şi Dănuţ-Liviu Hognogi, Cluj-Napoca, Editura Renaşterea, 2005, p. 5-6.
255. *Precuvântare*, la: Ana Baci, *Aspecte lexicale în manuscrisul Vatican Romeno 6 din Biblioteca Apostolica Vaticana*, Cluj-Napoca, Ed. Eikon, 2006, p. 5-6.
256. *Prefaţă* la: Pr. Dr. Dorel Man, „Pastoraţie şi istorie la Episcopul Nicolae Colan în Transilvania, 1940-1944”, Cluj-Napoca, Editura Renaşterea, 2007, p. 11-13.
257. *Cuvânt înainte* la vol. „Tănase Todoran martir al Neamului şi Bisericii noastre” de Roşca Paul-Ersilian, Cluj-Napoca, Ed. Eikon, 2008, p. 5-8.

### VIII. CRONICI ŞI DOCUMENTARE

258. *Cronica bisericească*, în “Renaşterea”, I (1990), nr. 2, p. 8 (în colaborare).
259. *Cronica bisericească*, în “Renaşterea”, I (1990), nr. 3, p. 8 (în colaborare).
260. *Cronica bisericească*, în “Renaşterea”, I (1990), nr. 4, p. 8.
261. *Cronica bisericească*, în “Renaşterea”, I (1990), nr. 6, p. 4.
262. *Cronica Institutului Teologic din Cluj – Napoca în anii universitari 1990 – 1991 şi 1991 – 1992*, în vol. “Anuar I (1990 – 1992). Institutul Teologic Universitar Ortodox Cluj – Napoca”, (din 1992 – Facultate de Teologie Ortodoxă), Cluj – Napoca, 1998, p. 319 – 362.
263. *Cronica Facultăţii de Teologie Ortodoxă în anii universitari 1992 – 1994*, în vol. “Anuar II (1992 – 1994). Universitatea “Babeş – Bolyai” Cluj – Napoca. Facultatea de Teologie Ortodoxă”, Cluj – Napoca, 1999, p. 331 – 409.
264. *Cronica Facultăţii de Teologie Ortodoxă în anii universitari 1994-1996*, în vol. „Anuar III (1994-1996)...”, p. 361-443.
265. *Momente însemnate din viaţa Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (1996-1998)*, în „Anuar IV...”, p. 9-13.
266. *Aspecte importante din activitatea Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (1998-2000)*, în „Anuar V...”, p. 9-14.
267. *Documentar*, în „Anuar V...”, p. 411-508.

## IX. PARTICIPĂRI LA CONFERINȚE, SIMPOZIOANE

## a. LUĂRI DE CUVÂNT ȘI REFERATE LA ÎNTÂLNIRI INTERNAȚIONALE

268. *Promovarea păcii în Balcani prin intermediul Bisericilor*, (Novi Sad, Jugoslavia, 4 – 6 nov. 1990), cu prilejul sesiunii Consiliului Bisericilor Europene.
269. *Rolul Duhului Sfânt în Biserică și Societate*, (3 – 20 febr. 1991, Canberra, Australia, în cadrul celei de-a VII – a Adunări Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor).
270. *Rolul slujirii Bisericilor în Societate*, (9 – 16 mai 1992, Evian, Franța, la întâlnirea celor patru comisii ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor).
271. *Etnie și confesiune în Transilvania veacului al XVI – lea*, Simpozion internațional, “Aula Magna”, Cluj – Napoca, 20 – 21 mai 1993.
272. *Catehismul calvinesc (1640) și ortodocșii transilvăneni din secolul al XVII – lea*, Simpozion internațional, “Aula Magna”, Cluj – Napoca, 11 – 12 iunie 1993.
273. *Slujirea și ajutorul celor în nevoi și suferințe*, (Manilla -Filipine, 24 – 28 sept. 1993 și Bangkok – Thailanda, 28 sept. – 5 oct. 1993).
274. *Tineretul român într-o lume secularizată*, Simpozion internațional, “Aula Magna”, Cluj – Napoca, 17 – 18 martie 1994.
275. *Acțiunea Bisericilor în direcția ajutorării semenilor*, (Chavannes de Bogis – Geneva, 8 – 10 sept. 1994).
276. *Rolul și importanța Comisiei Unit. a IV-a a Consiliului ecumenic al Bisericilor în viața creștinilor*, (Roma, 2 – 5 februarie 1995).
277. *Biserica Ortodoxă Română în contemporaneitate*, Simpozion internațional, Casa Universitarilor, Cluj – Napoca, 19 aprilie, 1995.
278. *Situația Bisericilor creștine din Siria și Aportul Comisiei Unității a IV – a a C. E. B. în lucrarea ecumenică din Orientul Apropiat*, (Damasc – Siria, 13 – 17 iunie 1995 și Alexandria – Egipt, 18 – 24 iunie 1995). Întâlnire ecumenică internațională.
279. *Situația învățământului religios și teologic din România după Revoluția din Decembrie 1989*, Simpozion Internațional (Duseldorff – Germania, 19 – 26 iulie 1995).
280. *Aspecte pozitive și negative în noua democrație din România*, (Kecskemet – Ungaria, 21–27 august 1995). Simpozion internațional.
281. *Isihăști bulgari din veacul al IV – lea și monahismul românesc*, (Simpozion internațional, Veliko – Târnovo, Bulgaria, 20 – 21 octombrie 1995).
282. *Problematika reconcilierii în predicile lui Andrei Șaguna*, Simpozion internațional, Cluj – Napoca, “Aula Magna”, 2 – 3 noiembrie 1995.
283. *Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare cu Bisericile minoritare*, Întâlnire ecumenică internațională (Trondheim – Norvegia, 27 martie-1 aprilie 1996).
284. *Bisericile Protestante din România*, (Simpozion internațional, Geneva – Elveția, 28 mai – 6 iunie 1996).
285. *Sfaturi și îndemnuri pentru monahi în „Convorbirile duhovnicești” ale Sfântului Ioan Casian* (Sesiune științifică internațională, Constanța, 3-5 septembrie 2002).
286. *Biserica Ortodoxă Română de-a lungul istoriei – repere* - (Întâlnirea Mișcării Focularelor-Italia-România, Cluj-Napoca, 19 iunie 2004).
287. *Dezbinarea bisericească a românilor din Transilvania între 1698-1701* (First Interdenominational and Interdisciplinary Symposium of the European Project

HEALING OF MEMORIES between Churches, Cultures and Ethnic Groups „Babeş-Bolyai” University Cluj-Napoca, 5-7 mai 2005).

288. *Apologetica în învățământul teologic ortodox transilvănean și bănățean (sec. XIX-XX)*, Simpozion internațional cu tema: „Repere teoretice pentru o apologetică creștină contemporană”, Cluj-Napoca, 21-22 oct. 2005.
289. *Vicariatul Ortodox Român Alba Iulia (1940-1945)*, Simpozion internațional cu tema principală: „Identități confesionale în Europa central-orientală, sec. XVII-XXI”, Cluj-Napoca, 12-13 noiembrie 2007.

#### b. LUĂRI DE CUVÎNT ȘI REFERATE – ÎN ȚARĂ

290. *Rolul Bisericii românești la înfăptuirea unirii de la 1 Decembrie 1918*, Sala festivă a Institutului Teologic Ortodox, Cluj – Napoca și în Catedrala Ortodoxă din Baia – Mare, decembrie, 1990.
291. *Mănăstirea Râmeș și rolul ei în apărarea Ortodoxiei din Transilvania*, (Simpozion național, Mănăstirea Râmeș, 11 – 12 apr. 1991).
292. *Rolul Bisericii Ortodoxe în sprijinul școlilor românești din Transilvania*, Simpozion național, Mănăstirea Toplița (16 – 17 apr. 1991), sub genericul: *File din istoricul școlii românești harghitene*.
293. *Activitatea teologică a ierarhului Nicolae Colan*, Sala festivă a Facultății de Teologie Ortodoxă (9. Dec. 1992, Popas aniversar).
294. *Ideea de pocăință în Cazania lui Varlaam*, Simpozion național, Târgu – Mureș, 6 – 8 mai 1993.
295. *Religia în școala românească, nostalgie și deziderate*, Simpozion național, Năsăud, 14 – 15 mai 1993.
296. *Activitatea episcopului Nicolae Colan în perioada 1940 – 1944*, Simpozion național, Sfântul Gheorghe, 4 decembrie 1993.
297. *Octavian Goga și Centrul Eparhial Cluj*, Simpozion național, “Aula Magna”, Cluj – Napoca, 6 decembrie 1993.
298. *Istoricul învățământului superior ortodox din Cluj – Napoca*, Simpozion național, Sala festivă a Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj – Napoca, 19 mai 1994.
299. *Ecumenismul intelectual și noua Europă*, Simpozion aniversar al Universității “Babeș – Bolyai” – Cluj – Napoca, “Aula Magna”, 9 iunie 1994.
300. *Activitatea publicistică a mitropolitului Nicolae Colan*, Simpozion național, Sfântul Gheorghe, 25 noiembrie 1994.
301. *Activitatea culturală a arhid. Prof. Ioan Brie (la aniversarea a 75 de ani de viață)*, Cluj – Napoca, Sala festivă a Facultății de Teologie Ortodoxă, 14 decembrie 1994, Simpozion aniversar.
302. *Biserica autocefală și diaspora ei – principii și perspective*, Simpozion național, Episcopia de Alba – Iulia, 4 mai 1995.
303. *Contribuția dascălilor năsăudeni la dezvoltarea învățământului românesc, Cluj*, Simpozion național, “Aula Magna”, Cluj – Napoca, 18 noiembrie 1995.
304. *Pastoralele Arhiepiscopului și Mitropolitului Nicolae Colan*, Simpozion național, Sf. Gheorghe, 26 noiembrie 1995.
305. *Un arbitraj arbitrar, străin de adevăr și de dreptate: Dictatul de la Viena din 30 august 1940*, Simpozion național, Primăria Municipiului Cluj – Napoca, 30 august 1996.

306. *Urmările Dictatului de la Viena pentru românii transilvăneni*, Primăria Municipiului Cluj – Napoca, 30 august 1997.
307. *Viața și activitatea Pr. Prof. Dr. Liviu G. Munteanu*, Simpozion național ”Centenarul nașterii Pr. Prof. Dr. Liviu G. Munteanu”, Cristian – Brașov, 9 mai 1998.
308. *Viața și opera Pr. Prof. Dr. Liviu G. Munteanu*, Simpozion național: ”Centenar Pr. Prof. Dr. Liviu G. Munteanu”, Cluj – Napoca, 26 mai, 1998.
309. *Aspecte din legăturile Patriarhului Miron Cristea cu istoricul Ioan Lupaș*, Simpozion național, ”Zilele Miron Cristea”, Toplița, 17 – 20 iulie 1998.
310. *Uniți și Ortodocși între 1918 – 1948. Reveniri la Ortodoxie înainte de 1948. Spicuirii din “Renașterea” – Cluj*, Simpozion național: “Spiritualitate și mărturisire la Alba – Iulia”, Alba – Iulia, 20 octombrie 1998.
311. *Fundația “Emanuil Gojdu” în atenția publicației “Renașterea” din Cluj*, Întâlnirea membrilor Fundației “Gojdu”, Mănăstirea Sâmbăta de Sus, jud. Brașov, 7 noiembrie, 1998.
312. *Personalități isihaste transilvănene (sec. XVI - XIX)*, Simpozion național: “Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene, în sec. XVI – XIX”, Sala festivă a Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj – Napoca, 8 noiembrie 1998.
313. *Contribuții ale Patriarhului Miron Cristea la susținerea culturii și a școlii românești*, Simpozion național: “Spiritualitate și istorie la Dunărea de Jos în pragul aniversării a 2000 de ani de viață creștină pe pământul României”, Galați, 28 – 29 noiembrie 1998.
314. *Hramuri și mănăstiri închinare Maicii Domnului*, Simpozion național. “Icoana Maicii Domnului de la Nicula (1699 – 1999)”, Muzeul Național de Artă – Cluj – Napoca, 26 martie 1999.
315. *Cultură și religie în opera lui Picu Pătruș*, Sesiunea de comunicări științifice. „Interferențe cultural-religioase în Transilvania – secolele XVI–XIX”, Cluj-Napoca, 15 iunie 2000.
316. *Zece ani de învățământ teologic universitar ortodox la Cluj-Napoca*, Simpozion național. „Un deceniu de învățământ teologic universitar la Cluj-Napoca, 1990-2000”, Cluj-Napoca, 2-6 octombrie 2000.
317. *Participarea clerului ortodox român la cel de al doilea război mondial*, Simpozion național „50 de ani de la înființarea Universității de Nord, Baia Mare”, ținut la Baia Mare, 18 iunie 2001.
318. *Optzeci de ani de la reînvierea vechilor Eparhii de Vad și Feleac, cu sediul la Cluj (Cluj-Napoca)*, Sesiunea de comunicări științifice „Mărturia creștină în România în timpul comunismului”, Cluj-Napoca, 27 noiembrie 2001.
319. *Chipul monahului după „Așezămintele monahale” ale Sfântului Ioan Casian* (Simpozion național, Constanța, 15-17 iulie 2002).
320. *Domnitorul Sfânt Ștefan cel Mare și Transilvania* (Simpozion național, Cluj-Napoca, 2 iulie 2004).
321. *Sfinții împărați Constantin și Elena în pictura populară pe sticlă a „Școlii” de la Nicula*, (Sesiune de comunicări, Mănăstirea Tismana, 19-21 mai 2006).
322. *Școli de pictură pe sticlă în Transilvania* (Sesiune de comunicări, Mănăstirea Neamț, 10-13 septembrie 2007).
323. *Câteva aspecte din gândirea ierarhului Nicolae Colan despre Familie și Școală* (Simpozion național, Sf. Gheorghe, 29 noiembrie 2007).

324. *Câteva considerații privitoare la circulara lui Andrei Șaguna despre urmările revoluției din 1848 în Transilvania* (Simpozion național, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea, cu genericul: „Mitropolitul Andrei Șaguna (1808-1873) – personalitate marcantă a vieții bisericești, culturale și politice a românilor din Transilvania la împlinirea a 200 de ani de la nașterea sa”, Oradea, 27-28 mai, 2008).
325. *Ce este iconostasul?* (Simpozion național cu genericul: „Serbările Cetății Ciceului. 180 de ani de la înălțarea iconostasului din Ciceu-Giurgești, jud. Bistrița-Năsăud”, la Ciceu-Giurgești, 16-17 aug. 2008).

#### X. CURSURI UNIVERSITARE

326. *Curs de Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, pentru uz intern (anul I – II, în mai multe ediții, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca), dactilografiat, 650 p.
327. *Curs de Teologie și cultură în viața monahală din Transilvania*, Master, Teologie și Cultură, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.

#### XI. RECENZII LA CĂRȚILE PERSONALE PUBLICATE

1. Diacon prof. Teodor V. Damșa, *Pr. Prof. Alexandru Moraru, Biserica Angliei și ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română (teză de doctorat), București, 1986, 270 pp. (extras din revista “Ortodoxia”, nr. 4/1985 și 1/1986)*, în “Mitropolia Banatului”, XXXVII (1987), nr. 3, p. 124 – 125.
2. Diacon Prof. Marin Velea, *Pr. Prof. Alexandru Moraru, Biserica Angliei și ecumenismul. Teză de doctorat în Teologie*, 270 p., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, în “Glasul Bisericii, XLVII (1988), nr. 1, p. 173 – 181.
3. *Noi apariții editoriale: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, La răscruce de vremi o viață de om: Nicolae Colan, episcopul Vadului, Feleacului și Clujului (1936 – 1957)*, Cluj – Napoca, 1989, 631 p., în “Renașterea”, I (1990), nr. 6, p. 4.
4. I. Lumperdean, *Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, La răscruce de vremi o viață de om: Nicolae Colan, Episcopul Vadului, Feleacului și Clujului, După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii*, Cluj – Napoca, Ed. Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, 1989, 631 p., în “Studia Universitatis Babeș – Bolyai. Theologia Orthodoxa”, XXXVII (1992), nr. 1 – 2, p. 177 – 178.
5. Mircea Popa, *Alexandru Moraru, Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj (1924 – 1952)*, în “Adevărul de Cluj”, nr. 2120 (5 martie), X (1997), p. 5.
6. Pr. Ioan Chirilă, *Reconstituire și recunoștință, recenzie la Pr. Prof. Alexandru Moraru, Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj (1924 – 1952)*, în “Renașterea”, VIII (1997), nr. 11, p. 10.
7. O. Vințeler, *Istoria este memoria poporului, recenzie la Învățămintul teologic universitar ortodox din Cluj (1924 – 1952)*, manuscris dactilografiat (în curs de publicare), în “Anuar III (1994 – 1996), 3 p.
8. Mircea Popa, *Alexandru Moraru, Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj – Napoca (1952 – 1997)*, în “Adevărul de Cluj”, IX (1998), nr. 2367 (28 august), p. 5.



9. Ștefan Iloaie, **“Școala din suflete”**, recenzie la Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj – Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1997, în *“Renașterea”*, IX (1998), nr. 7 – 8, p. 9.
10. Pr. Eugen Goia, **Pr. Dr. Alexandru Moraru, Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj – Napoca, 1952 – 1997 – monografie**, recenzie, în *“Credința Străbună”*, X (1999), nr. 1, p. 3.
11. Buzan Sever, **Cărți bune, Alexandru Moraru, Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj – Napoca (1952 – 1997); Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj (1924 – 1952)**, în *“Renașterea”*, X (1999), nr. 4, p. 9.
12. Pr. Ioan Chirilă, **Biblioteca**, în *“Renașterea”*, XI (2000), nr. 10, p. 10.
13. Vasile Stanciu: Alexandru Moraru, **50 de ani de învățământ teologic seminarial ortodox în Cluj-Napoca (1952-2002)**, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2002, p. 281-281.
14. Vasile Stanciu: Alexandru Moraru, **Ierarhii Bisericii Ortodoxe Române – 2005 – Biobibliografii selective**, Alba Iulia, Ed. Reîntregirea, 2005, în *“Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”*, L (2005), nr. 2, p. 309-310.
15. Î. P. S. Mitropolit Dr. Laurențiu al Ardealului, la rubrica *“Teologie și spiritualitate ortodoxă”*, în *“Telegraful Român”*, 154 (2006), nr. 33-36, p. 8.
16. Ioan Chirilă, **Breviarium Historiae. Pr. Prof. Alexandru Moraru, Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000**, vol. III, tom 1 și 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, în *“Renașterea”*, XVII (2006), nr. 9, p. 3.
17. Teodora Roșca: Alexandru Moraru, **Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului**, în *“Renașterea”*, XVII (2006), nr. 12, p. 7.
18. Dumitru Suci, **Biserica Ortodoxă Română în pragul mileniului al treilea**, despre: Alexandru Moraru, **Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000**, vol. III, tom 1, 820 p. + 1 p. ilustrații + 2 hărți; vol. III, tom 2, 464 p. + 16 p. ilustrații, în *“Adevărul de Cluj”*, XVII (2006), nr. 4918, din 28 decembrie 2006, p. 4.
19. Vasile Stanciu, **Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000**, în *“Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”*, LI (2006), nr. 2, p. 225-226.
20. Maria Boșce: Alexandru Moraru, **Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului**, în *“Adevărul de Cluj”*, XVIII (2007), nr. 4931, din 15 ianuarie 2007, p. 4.
21. Cosmin Cosmuța: Alexandru Moraru, **Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului**, ed. a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, în *“Analele științifice ale Facultății de Teologie ortodoxă”*, tom. IX (2005-2006), Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2008, p. 383-384.
22. Cosmin Cosmuța: Alexandru Moraru, **Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000**, vol. III, tom 1, 820 p. + 1 p. ilustrații + 2 hărți; vol. III, tom 2, 464 p. + 16 p. ilustrații, în *“Analele științifice ale Facultății de Teologie ortodoxă”*, tom. X (2006-2007), Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2008, p. 425-426.

## XII. LUCRĂRI REPREZENTATIVE ÎN CARE A FOST CITAT

1. Ioan N. Floca, **Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească**, vol. II, București, 1990, p. 404.
2. Ioan Rămureanu, **Istoria bisericească universală**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 582; București 2004, p. 645.

3. Î. P. S. Antonie, *Nicolae Colan și Limba română*, în “Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893 – 1993)”, Cluj – Napoca, 1995, p. 152.
4. Ioan Lăcătușu, *Mitropolitul Nicolae Colan și satul natal Araci*, în “Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893 – 1993)”, Cluj – Napoca, 1995, p. 11.
5. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Nicolae Colan și Limba română*, în “Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893 – 1993)”, Cluj – Napoca, 1995, p. 152.
6. Pompiliu Teodor, *Ortodoxie și națiune în concepția lui Nicolae Colan*, în “Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893 – 1993)”, Cluj – Napoca, 1995, p. 53, notele 1, 2, 3.
7. Ioan-Vasile Leb, *Ortodoxie și Vechi-Catolicism sau Ecumenism înainte de Mișcarea Ecumenică*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 1996, p. 245, nota 125.
8. Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, București, 1996, p. 106; 197; 288.
9. Î. P. S. Antonie, *Alexandru Moraru, Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj – Napoca (1952 – 1997)*, în “Telegraful Român”, 146 (1998), nr. 37 – 40, p. 8.
10. Î. P. S. Antonie, *Alexandru Moraru, Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj (1924 – 1952)*, în “Telegraful Român”, 146 (1998), nr. 25 – 26, p. 4.
11. Dorinel Dani, *Rezultatele Mișcării de la Oxford. Relațiile Bisericii Anglicane cu Biserica Romano-Catolică și cu cea Ortodoxă până la sfârșitul secolului al XX-lea*, Baia Mare, 1999, p. 163 și ed. a II-a, Baia Mare, 2008, p. 264 și 316.
12. Colectiv, *Clujeni ai secolului 20 – dicționar esențial*, Cluj-Napoca, Ed. Casa Cărții de Știință, 2000, p. 214.
13. Marcel D. Popa și colaboratorii, *Dicționar enciclopedic, L-M*, București, 2001, vol. IV, p. 471.
14. Dorel Man, *Didahiile, norme de educație și pastorație*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2001, p. 221 și 258.
15. Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Transilvania în prima jumătate a secolului al XX-lea*, Oradea, Ed. Cogito, 2001, pe coperta II.
16. Eugen Drăgoi, *Istoria Bisericească Universală*, București, Ed. Historica, 2001, p. 329.
17. Mircea Popa și colaboratorii, *Dicționar Enciclopedic*, vol. IV, L-N, București, Ed. Enciclopedică, 2001, p. 471.
18. Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p. 547.
19. Colectiv, *Who's Who in Romania*, București, ediție princeps, Ed. Pegasus Press, 2002, p. 420, 421.
20. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, ed. a II-a, București, Ed. Enciclopedică, 2002, p. 314.
21. Radu Ardelean, Lucian Giura, în: Ioan Lupaș *Correspondență. Scrisori primite (selecție)*, A-C, Sibiu, Ed. Casa de Presă și Ed. Tribuna, 2003, p. 30, nota 11 și p. 191.
22. Emanuil Rus, *Silviu Dragomir și raporturile româno-slave*, Cluj-Napoca, Ed. Eikon, 2004.
23. Mihai Săsăujan, *Academia teologică ortodoxă din Arad în perioada interbelică. Contribuții la istoria învățământului teologic românesc*, Arad, Ed. Universității „Aurel Vlaicu”, 2004, p. 8.
24. Colectiv, *Bibliografia istorică a României*, X (1999-2004), București, Ed. Academiei Române, 2005, p. 142, 276, 337, 379, 386, 388, 391, 392, 471, 472, 523, 817, 825, 887, 1008.

25. Susana Andea, Avram Andea, *Transilvania Biserici și Preoți*, Cluj-Napoca, Ed. Supergraph, 2005, p. 7, nota 4.
26. Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului*, vol. IV, Iași, Ed. Trinitas, 2005, p. 76.
27. Paul Bruszanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 604.
28. Mircea Păcurariu, *Catedrala mitropolitană din Sibiu, 1906-2006*, Sibiu, Ed. Andreiana, 2006, p. 82 și 84.
29. Nuțu Roșca, *Ortodoxie și pseudouniație*, Baia Mare, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului, 2006.
30. Nicolae Edroiu, îngrijitorul ediției: *Ioan Lupăș (1880-1967). Scrieri alese. Studii asupra istoriei Evului Mediu și Istoriei bisericești*, București, Ed. Academiei Române, 2006, p. 614.
31. Ioan Moldoveanu, *O bibliografie a isihasmului românesc*, în „Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă”, tom. VII (2002-2004), 2006, p. 109-110.
32. Cristinel Ioja, *Aspecte ale dialogurilor teologice dintre Biserica Ortodoxă și celelalte Biserici din a doua jumătate a secolului al XX-lea și relevanța lor pentru ecumenismul actual*, în vol. „Elemente de istorie, doctrină și practică misionară: o perspectivă ecumenică”, Sibiu, Ed. Universității „Lucian Blaga”, 2006, p. 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307.
33. Dan Fornade, *Personalități clujene (1800-2007). Dicționar ilustrat*, Cluj-Napoca, Ed. Casa Cărții de Știință, 2007, p. 10 și 382.
34. Colectiv, *Martiri pentru Hristos din România, în perioada regimului comunist*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, p. 795.
35. Gabriel Gârdan, *Episcopia Ortodoxă Română din America – parte a Ortodoxiei americane*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2007, p. 21, 40, 41, 231, 264, 449, 466.
36. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a II-a, Sibiu, Ed. Andreiana, 2007, p. 11 și 463.
37. Sebastian-Dumitru Cârstea, *Aspecte ale vieții monahale ortodoxe ardelene în timpul perioadei comuniste*, în vol. „Studii teologice dedicate ilustrului istoric sibian Părintele Profesor Academician Dr. Mircea Păcurariu la împlinirea vârstei de 75 de ani”, Sibiu, Ed. Andreiana, 2007, p. 416, nota 40 și 417, nota 43.
38. Constantin Toni Dârțu, *Personalități române și faptele lor, 1950-2000*, Iași, Ed. Panfilus, vol. XXVIII, 2008, p. 95-102.
39. Ioan Alexandru Mizgan, *Ofensiva uniaticului în Țara Năsăudului în secolul al XVIII-lea. Martiriul lui Tănase Todoran*, Cluj-Napoca, 2008, p. 73 și 125.
40. Vasile Muntean, *Istoria Creștină Generală (ab initio – 1054)*, vol. I, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, p. 40 și vol. II, *Istoria Creștină Generală (1054 până azi)*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, p. 149, 363 și 382.
41. Ioan Dură, *Policarp Morușca, primul episcop al Episcopiei Misionare Ortodoxe Române din America*, în vol. „In Memoriam – Alexandru Elian. Omagiere postumă a regretatului istoric și teolog, la zece ani de la trecerea sa la cele veșnice (8 ianuarie 1998)”, Timișoara, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, 2008, p. 411.

42. Marcel Știrban, *Din Istoria Bisericii Române Unite. Biserică. Școală. Națiune. Biobibliografii și Documente*, Satu Mare, Ed. Muzeului Sătmărean, 2008, p. 171-172, 248, 260, 283, 343-344, 399.

### XIII. COORDONATOR DOCTORAT (TEZE FINALIZATE)

1. Ioan-Dănuț Buzdugan, *Biserica Ortodoxă Română – Biserică Națională*, Cluj-Napoca, 2006.
2. Dănuț-Liviu Hognogi, *Lăcașuri monahale ortodoxe din Transilvania până la începutul secolului al XIX-lea (zona sud-someșeană)*, Cluj-Napoca, 2007.
3. Marius-Dan Drăgoi (Episcop Macarie), *Ortodoxi și Uniți (Greco-Catolici) în Transilvania (1874-1916) – convergențe și divergențe* – Cluj-Napoca, 2008.

### XIV. COREFERENT – TEZE DE DOCTORAT

1. Corneliu-Grigorie Zăvoianu, *Mitropolitul Nifon, Primat al României (1850-1875). Viața și activitatea sa*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, București, 1999.
2. Nicolae Hurjui, *Episcopul Grigorie Leu. Omul și fapta*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, București, 1999.
3. Ioan Vicovan, *Activitatea filantropică a Bisericii în secolele IV-V. Modele și criterii pentru activitatea filantropică a Bisericii Ortodoxe Române în trecut și azi*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel Ioniță, București, 1999.
4. Cornel Clepea, *Antropologia trinitară. Un aspect al antropologiei teologice în opera lui Henri de Lubac*, sub îndrumarea Prof. Dr. Azzolino Chiappini, Lugano-Elveția, validată în România, 1999.
5. Ionel Ene, *Biserici, Schituri și Mănăstiri în Moldova secolelor XV-XVI. Contribuții la un atlas geografic*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, București, 1999.
6. Pavel Cherescu, *Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului (1920-1955) – teolog, ierarh și patriot*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, Sibiu, 1999.
7. Marius-Liviu Telea, *Antropologia Sfinților Părinți capadocieni*, sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Sibiu, 1999.
8. Miron Erdei, *Propovăduirea în Biserica Ortodoxă Română din Transilvania în prima jumătate a secolului XXX*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Sebastian Șebu, Sibiu, 2000.
9. Dorel Man, *Didahiile, norme de educație și pastorație. Prezența lor în viața comunităților românești – sec. al XVIII-lea – sec. al XIX-lea*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române, Cluj-Napoca, 2000.
10. Ioan-Gheorghe Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Alexandru Boboc, membru corespondent al Academiei Române, București, 2002 (în cadrul Academiei Române-București).
11. Ana Baciu, *Aspecte lexicale în Manuscrisul Vat. Rom. 6 din Biblioteca Apostolica Vaticană*, sub îndrumarea D-nei Dr. Sabina Teiuș, de la Institutul de Lingvistică și Istorie Literară „Sextil Pușcariu”, Cluj-Napoca, 2003.

12. Ionuț Hulubeanu, *Monahismul în Dobrogea, de la origini, până în zilele noastre*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, Iași, 2003.
13. Ioan-Niță Rizea, *Boierii Craiovești și rolul lor în Ortodoxia românească și cea sud-est europeană*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, Iași, 2003.
14. Daniel-Niță Danielescu, *Războaiele dintre ruși și turci din veacul al XVIII-lea și implicațiile lor asupra Bisericii Ortodoxe Române din Moldova*, sub îndrumarea Pr. Acad. Prof. Univ. Mircea Păcurariu, Sibiu, 2004.
15. Radu Tascovici, *Monumente bisericesti de istorie și artă din zona Muscel*, sub îndrumarea Pr. Acad. Prof. Univ. Mircea Păcurariu, Sibiu, 2004.
16. Paul Brusanowski, *Învățămintul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918*, sub îndrumarea Pr. Acad. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, Sibiu, 2004.
17. Emanuil Rus, *Raporturi româno-slave în opera lui Silviu Dragomir*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Onufrie Vințeler, Cluj-Napoca, 2004.
18. Mihai-Gavril Brie, *Cultura muzicală bisericească de tradiție bizantină din Crișana*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu, Cluj-Napoca, 2004.
19. Nicolae Bolea, *Biserica Ortodoxă Română din Transilvania în secolele XV-XVII și legăturile ei cu Patriarhia Ecumenică*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel Ioniță, București, 2004.
20. Valeriu-Gabriel Basa, *Presa românească din Orăștie și rolul ei la realizarea unității naționale*, sub îndrumarea Pr. Acad. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, Sibiu, 2005.
21. Ioan-Marius Eppel, *Mitropolia Ortodoxă Română din Transilvania în timpul păstoririi lui Vasile Mangra*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Nicolae Bocșan, Cluj-Napoca, 2005.
22. Annamaria Baci, *Restaurarea de pictură murală ca generator de informație culturală*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române, Cluj-Napoca, 2006.
23. Dumitru-Marcel Andreica, *Școala Ardeleană între mit și realitate*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, membru de onoare al Academiei Române, Iași, 2006.
24. Mircea-Dumitru Motogna, *Monahismul ortodox din Maramureș și Transilvania Septentrională până la începutul secolului al XIX-lea*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române, Cluj-Napoca, 2007.
25. Ionel-Mugurel Martiniuc, *Mănăstirea Solca*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Mihai Iacobescu, Suceava, 2007.
26. Augustin-Dorel Silaghi, *Istoricul Comunităților confesionale din Protopopiatul Ortodox Român Carei (județul Satu Mare)*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române, Cluj-Napoca, 2007.
27. Teofil-Ovidiu Stan, *Cântarea bisericească în Maramureș și Sătmăr – cercetare istorico-muzicală*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu, Cluj-Napoca, 2007.
28. Gheorghe Drăghici, *Muzica religioasă din Dâmbovița și Muscel*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu, Cluj-Napoca, 2008.
29. Ioan Gavrilă, *Muzica bisericească în ținutul Vălcii. Studiu monografic*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu, Cluj-Napoca, 2008.
30. Constantin Hrehorciuc, *Silvestru Morariu – Andrievici*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Mihai Iacobescu, Suceava, 2008.

**XV. REFERATE PENTRU ACORDAREA TITLULUI ACADEMIC DOCTOR HONORIS CAUSA – UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA**

1. Referat pentru: Prof. Univ. Dr. Dr. Theodoros Nicolaou de la Universitatea Ludwig-Maximilian din München, Germania (Cluj-Napoca, 2001).
2. Referat pentru: Pr. Prof. Univ. Dr. Boris Bobrinskoy, de la Institutul Teologic Ortodox Saint Serge din Paris (Cluj-Napoca, 2002).
3. Referat pentru: Sanctitatea Sa Bartolomeu I, Patriarhul Constantinopolului, (Cluj-Napoca, 2003).

**XVI. REFERATE – PROMOVARE PE DIFERITE POSTURI UNIVERSITARE**

1. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Valer Bel – Conferențiar, Cluj-Napoca, 1995.
2. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Vasile Stanciu – Conferențiar, Cluj-Napoca, 1996.
3. Referat pentru: Lect. Dr. Emil Bartoș – Institutul Biblic Emanuel, Oradea – Conferențiar, Cluj-Napoca, 1999.
4. Referat pentru: Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb – Conducător de doctorat, Cluj-Napoca, 2000.
5. Referat pentru Pr. Conf. Univ. Dr. Vasile Stanciu – Profesor, Cluj-Napoca 2001.
6. Referat pentru: Pr. Conf. Dr. Stelian Tofană – Profesor, Cluj-Napoca, 2001.
7. Referat pentru: Pr. Dr. Ioan Moldoveanu – Lector, Cluj-Napoca, 2001.
8. Referat pentru: Pr. Dr. Constantin Mihoc – Lector, Cluj-Napoca, 2001.
9. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Alexandru Ioniță – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2001 și 2005.
10. Referat pentru: Diac. Dr. Lect. Pavel Cherescu – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2002.
11. Referat pentru: Pr. Conf. Dr. Valer Bel – Profesor, Cluj-Napoca, 2002.
12. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Ioan Vicovan – Conferențiar, Cluj-Napoca 2002 și 2004.
13. Referat pentru: Lect. Dr. Marius Telea – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2005.
14. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Mihai Săsăujan – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2005.
15. Referat pentru: Pr. Conf. Dr. Emanoil Băbuș – Profesor, Cluj-Napoca, 2005.
16. Referat pentru: Pr. Conf. Dr. Adrian Gabor – Profesor, Cluj-Napoca, 2005.
17. Referat pentru: Pr. Conf. Dr. Ioan Chirilă – Profesor, Cluj-Napoca, 2005.
18. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Ioan Moldoveanu – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2006.
19. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Nechita Runcan – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2007.
20. Referat pentru: Pr. Conf. Univ. Dr. Emil Dumea, Facultatea de Teologie Romano-Catolică din Iași – Profesor, Cluj-Napoca, 2007.
21. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Dorel Man – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2007.
22. Referat pentru: Lect. Dr. Paul Bruszanowski – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2008.
23. Referat pentru: Lect. Dr. Cristian Dan Bârsu – Conferențiar, Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu”, Cluj-Napoca, 2008.
24. Referat pentru: Pr. Lect. Dr. Dorinel Dani – Conferențiar, Cluj-Napoca, 2008.

**XVII. ALTE ACTIVITĂȚI**

1. A fost inițiatorul principal al reînființării Institutului Teologic Ortodox de grad Universitar din Cluj-Napoca (1990), instituție devenită Facultate de Teologie Ortodoxă în cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (din 1992).
2. A inițiat, împreună cu Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu și Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, reparația periodicului bisericesc *Renașterea*, a Arhiepiscopiei Clujului (în 1990).

COSMIN COSMUȚA

3. A inițiat, împreună cu Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Vasile Leb apariția revistei Facultății noastre: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa* (în 1992).
4. A inițiat reapariția *Anuarului* Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (în 1990).
5. A inițiat apariția revistei studenților noștri teologi, sub numele de *Logos*, devenită, mai apoi, *Itinerarii*.
6. Membru în Comisiile de admitere la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, la nivel licență, masterat și doctorat.
7. Membru în Comisiile concursurilor de titularizare a cadrelor didactice din diferite centre universitare din țară.
8. Membru în Comisiile concursurilor de titularizare în învățământul religios din școlile de stat.
9. Președinte în Comisiile de Bacalaureat din Caransebeș și Cluj-Napoca.
10. Vicepreședinte al Olimpiadelor naționale de religie de la Alba Iulia și Iași.
11. Președinte la Olimpiada de religie – București.
12. Membru în Comisiile de definitivare, gradul II și gradul I în învățământul religios din școlile de stat.
13. Membru în Comisiile de definitivare, de promovare și de gradul I a clerului ortodox.
14. A coordonat peste 100 de teze de licență la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.
15. A coordonat numeroase lucrări de Masterat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.
16. A coordonat peste 20 de lucrări de gradul I pentru preoțimea ortodoxă.
17. A coordonat 8 lucrări de gradul I în învățământul religios din școlile de stat.
18. În cursul anilor de preoție, îndeosebi în duminici și sărbători a slujit perioade de timp la Biserica „Sf. Dumitru”, din Cluj-Napoca, la Biserica „Sf. Apostoli Petru și Pavel” din Cluj-Mănăștur II, la Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” din Florești, precum și în alte lăcașuri de cult din Arhiepiscopia Clujului, sau în alte Eparhii din țară; în cadrul multor Sf. Liturghii și Vecernii a rostit cuvânt de învățătură; în același timp a săvârșit și alte numeroase slujbe bisericesti.

## TREI NAȚIUNI ȘI PATRU CONFESIUNI RECEPTE ȘI STATUTUL ROMÂNILOR ÎN TRANSILVANIA SECOLELOR XVI - XVII

IOAN VASILE LEB

**RÉSUMÉ.** *Trois nations et quatre confessions reconnues et le statut des Roumains dans la Transylvanie des siècles XVI - XVII.* Ce qui se propose cette étude et de présenter d'une manière plus approfondie la situation des Roumains transylvains dans la période qui a précédé leur union avec Rome. Au cours du XVIe siècle, à commencer avec Turda (1568), plusieurs Diètes ont reconnu la liberté religieuse de quatre cultes présents dans cette région: le Catholicisme Romain, le Luthéranisme, le Calvinisme et l'Unitarianisme. C'était une politique très avancée et presque singulière dans une Europe déchirée par des conflits religieux. Mais les Roumains et leur religion orthodoxe étaient seulement tolérés, ça veut dire qu'on limitait leurs droits juridiques et politiques, en se bornant à accepter leur existence. Ni Michel le Brave, en conquérant la Transylvanie, n'a pas eu le temps de changer grand-chose. Le prosélytisme saxon ou hongrois a essayé de convertir les Roumains au Calvinisme ou au Luthéranisme, sans succès. Les influences subies ont été plutôt d'ordre idéologique, mais, ici encore, il ne faut pas surestimer la portée de la Réforme, sans tenir compte du mouvement d'idées qui se préparait à secouer toute l'Europe et qui s'est fait sentir en Transylvanie aussi.

De la bun început trebuie precizat faptul că proiectul cercetării unirii unei părți a românilor ortodocși cu Roma implică o cunoaștere aprofundată a realităților transilvane, atât de ordin social, economic, politic, precum și confesional. Având în vedere și faptul că Transilvania este prezentată atât ca model de toleranță, dar și ca loc al convulsiilor politice și religioase, considerăm foarte necesară o discuție asupra acestei realități, ceea ce vom întreprinde în cele ce urmează.

Preocupat de problema libertății religioase din Europa în secolele XVI și XVII, Hans R. Guggisberg își pune o întrebare retorică: „Poate un supus, care nu are aceeași religie cu a guvernanților să fie, totuși, un supus loial?”<sup>1</sup>. Ținând cont de confruntările religioase violente din Europa în timpul Reformei, Guggisberg a ajuns la concluzia că principiul „cuius regio eius religio”, așa cum a fost el aplicat începând cu anul 1531 în Elveția și din 1555 în regatul german era, de fapt, o soluție de compromis care deturna pluralismul religios. Toleranța practică de cei cu o altă credință în existența unuia și

---

<sup>1</sup> Hans R. Guggisberg, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, în vol. *Zur Geschichte der Toleranz und Freiheit*, Heinrich Lutz (Hg.), Darmstadt, 1977, p. 465.



aceluiași stat putea să se dezvolte mai departe într-o manieră diferită. La nivelul cel mai de jos exista simpla recunoaștere a libertății conștiinței cu condiția ca rebelul să nu-și fi exprimat convingerea în mod public. Mai departe exista permisiunea de a exercita cultul privat, apoi dreptul, fixat prin documente, de a celebra slujbele în mod public. Cel mai înalt nivel al libertății religioase era atins atunci când un regim dădea o libertate nelimitată tuturor cultelor de pe teritoriul controlat de el. Ceea ce s-a întâmplat în sec. XVI, dar numai în Polonia (Confederația din Varșovia, 1573) și în principatul Transilvaniei<sup>2</sup>. Aceeași idee este exprimată și de Karl Völker într-un studiu dedicat politicii religioase a lui Ștefan Bathory în Polonia. Referindu-se la plecarea acestuia din Transilvania în Polonia, Völker scria: „Ștefan Bathory venea deci din Transilvania, o țară în care problema toleranței și-a găsit o rezolvare pacifică, cum n-a existat în nici o altă parte a Europei. Situația politică din Transilvania a făcut în așa fel încât aici să poată fi constituite asemenea relații în domeniul confesional”<sup>3</sup>.

Și mai departe, după ce a arătat că în Transilvania prinții trebuiau să întrețină „bune relații cu toate stratele sociale, fără deosebire de apartenența confesională”<sup>4</sup>, el amintește că este vorba despre cele „trei națiuni recunoscute” (*receptae*). După care el scoate în relief ceea ce a spus, citând decizia Dietei de la Turda din 6-13 iunie 1568, care stipula, în ceea ce privește problemele religioase, că: nu este permis nimănui să amenințe cu închisoarea, cu suspendarea din funcție din cauza doctrinei (religioase - n.n.), de vreme ce credința este un dar de la Dumnezeu”. Această decizie va fi aprobată și de Dieta de la Târgu-Mureș din 1571<sup>5</sup>. În ceea ce privește populația românească, care se găsea în stare socială ne-liberă, se amintește că ea „aparținea în cea mai mare parte Bisericii greco-ortodoxe”, dar se adăuga în continuare: „Aceasta era adică ”nerecunoscută”, dar în ciuda multiplelor restricții ea a fost totuși permisă (acceptată)”<sup>6</sup>. Ca și cum totul s-ar fi petrecut în pace și perfectă înțelegere. De altfel ideea unei coexistențe libere în Transilvania sec. XVI-XVII este foarte agreată de cei care vor să treacă cu ușurință peste anumite realități care nu le fac plăcere. Ba dimpotrivă, ei se laudă cu marea libertate religioasă de la Turda<sup>7</sup>.

Fără îndoială, decizia Dietei de la Turda are, din punct de vedere teoretic și din acela al celor „trei națiuni recunoscute” (*receptae*) o importanță deosebită, pentru că

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 466; Janusz Tazbir, *A State without Stakes. Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Warszawa, 1973, p. 90; E. M. Wilbur, *A history of Unitarianism in Transylvania, England and America*, Cambridge, Massachusetts, 1952, p. 48.

<sup>3</sup> Karl Völker, *Ștefan Bathorys Kirchenpolitik in Polen*, în *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit ...*, p. 66.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 67; Friedrich Teutsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, I. Bd., 1921, p. 284.

<sup>6</sup> Karl Völker, *op. cit.*, p. 67; Johannes Crisian, *Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold I.*, 1882, p. 11.

<sup>7</sup> De exemplu, episcopul Lászlo Tökés, la o conferință ecumenică din aprilie 1993 la Cluj, spunea: „Serbăm anul acesta 425 de ani de la pacea stabilită la Turda, care a proclamat pentru prima dată în lume libertatea religioasă în înțelesul modern al cuvântului, ale cărei efecte benefice au cuprins toate confesiunile Transilvaniei, înțelegând prin aceasta și pe românii ortodocși, devenind izvor ideologic al toleranței transilvănene pe care o resimțim până în zilele noastre. Cf. raportul său: *Aplanarea conflictelor dintre etnii și culte prin intermediul Bisericilor*, ms., Cluj-Napoca, 1993, p. 3-4.

se stipulează libertatea religioasă a cetățenilor Principatului. Dar această libertate nu-i cuprindea pe toți, ci doar pe cei care aparțineau celor „trei națiuni recunoscute”: ungurii, sașii și secuii, care formau de fapt o minoritate în raport cu numărul mult mai mare al românilor ortodocși, considerați doar tolerați în propria lor țară.

Pentru a înțelege mai bine ceea ce am afirmat, să ne întoarcem câțiva ani în urmă, înaintea dietei de la Turda din 1568. În anul 1517, când Luther afișa pe poarta bisericii din Wittenberg cele 95 de teze<sup>8</sup> care vor revoluționa lumea, Transilvania era obligată să accepte gravele formulări ale Tripartitului lui Ștefan Verböczi, calificat de N. Iorga drept „cea mai crudă proclamație a sclavagismului pe care Europa a cunoscut-o sau carta veșniciei pedepse”<sup>9</sup>.

Se știe că, după bătălia de la Mohács (29 august 1526), Ungaria a devenit pașalâc turcesc, Regatul maghiar fiind împărțit, în timp ce Transilvania se va organiza ca principat autonom. De aceea, între anii 1542-1545, stările (die Stände) din Transilvania s-au întrunit în mai multe Diete, în vederea reorganizării teritoriului ardelean<sup>10</sup>. Partea de est a regatului a devenit Principatul Transilvaniei, și și-a stabilit un nou sistem politic-constituțional, hotărându-se ca noul stat să fie organizat sub forma unei uniuni sau confederații a celor trei stări sau *națiuni politice* (“Bundestaat der drei ständischen Völkern”<sup>11</sup>). În luarea acestei decizii s-a avut în vedere faptul că, încă înainte de 1526, fiecare dintre ele ocupaseră un anumit teritoriu din Transilvania: nobilii (maghiari) șapte comitate (Solnocul Interior, Dăbâca, Cluj, Turda, Alba, Târnava și Hunedoara) și două districte (Chioar și Făgăraș); sașii nouă scaune (Orăștie, Sebeș, Miercurea, Sibiu, Cele Două Scaune Mediaș-Șeica, Sighișoara, Nochrich, Cincu, Rupea) și două districte (Brașov și Bistrița); iar secuii cinci (de fapt opt) scaune (Trei Scaune – de fapt patru: Sepsi - Sf. Gheorghe, Kézdi - Tg. Secuiesc, Orbai – Zăbala și Micșoara, apoi Ciuc, Odorhei, Mureș și Arieș)<sup>12</sup>. Dietele ținute în anii 1542-1545 au hotărât ca fiecare națiune să-și mențină independența internă, propria organizare administrativă, propriul obicei de drept (toate dobândite încă înainte de 1526). Scopul unirii celor trei națiuni a fost acela de a menține ordinea internă și supraviețuirea pe plan internațional a statalității Transilvaniei.

Prin această organizare, cele trei națiuni deveneau adevărate “state în stat”<sup>13</sup>, fiind ferm hotărâte să înlăture toate vechile obstacole care le opriseră până atunci să

<sup>8</sup> Kurt Dietrich Schmidt, *Grundriss der Kirchengeschichte*, 6. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1975, p. 271-360; Friedrich Heyer, *Konfessionskunde*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1977, p. 632-676; R. Kottje et B. Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. II, *Mittelalter und Reformation*, München, 1988, p. 284-408; Joseph Lorz și Erwin Iserloh, *Kleine Reformationsgeschichte*, Herder Bücherei, Freiburg, Basel, Wien, 1969.

<sup>9</sup> David Prodan, *Problema iobăgiei în Transilvania 1700-1848*, București, 1989, p. 355-363; Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, 1989, p. 91.

<sup>10</sup> Vezi: Paul Brusanowski, *Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval*, PUC, 2007, p. 71.

<sup>11</sup> *Ibidem*, vezi și G. D. Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen*, ed. IV, vol. I, Sibiu, 1925, p. 296.

<sup>12</sup> Vezi: V. Meruțiu, *Județele din Ardeal și din Maramureș până în Banat*, Cluj, 1929, passim; Ioan cavaler de Pușcariu, *Disertațiune despre împărțirea politică a Ardealului*, Sibiu, 1864, passim.

<sup>13</sup> A. Grimm, *Die politische Verwaltung im Großfürstentum Siebenbürgen*, Sibiu, 1856, vol. II, p. 3.

conlucreze eficient, precum și să-și acorde ajutor reciproc în caz de nevoie. În lipsa puterii regale maghiare care să le asigure ordinea și privilegiile, cele trei națiuni au fost nevoite să găsească singure un *modus vivendi*, un sistem care să le asigure conviețuirea. Ca urmare, din punct de vedere al dreptului de stat, locuitorii Transilvaniei au fost împărțiți în *națiuni politice* (reprezentate prin stări proprii) și *națiuni tolerate*, care nu erau reprezentate prin stări proprii. Națiunile politice au fost nobilii (de etnie maghiară, germană – adică familii de sași care au intrat în rândurile nobilimii, părăsind *Fundus Regius* -, dar și românească – vechea pătură cnezială, încă nemaghiarizată), secuii și sașii. Iar cele trei „state” din Transilvania au fost comitatele nobiliare, scaunele secuiești și *Fundus Regius* sau Pământul crăiesc (locuit de români și de sași, dar în care drepturile politice erau deținute doar de cei din urmă). Aceste *națiuni politice* dețineau dreptul, prin legi fundamentale, de a-și exercita autoritatea asupra poporului de rând; de a-l reprezenta în congregațiile (Dietei) principatului și de a conduce administrarea țării. Populațiile tolerate erau românii, precum și imigranți din diferite etnii: armeni, sârbi, bulgari, țigani și evrei. Persoanele aparținătoare acestor *națiuni tolerate* se bucurau de „dreptul toleranței individuale”, fiind supuși tuturor dărilor, fără a avea drepturi colective de „stare” în Dietele țării. Popoarele tolerate, după mărturia lui Joseph Benkö<sup>14</sup>, nu dețineau dreptul cetățenesc, și nici pe acela de a accede la demnitățile publice din principat.

La baza ordinii constituționale din Transilvania se afla actul de unire al celor trei națiuni politice, iar cele mai importante prevederi ale acestei uniri-confederații dintre cele trei națiuni erau următoarele:

1. Recunoașterea unei conduceri comune și subordonarea celor trei națiuni sub comanda acesteia, dar cu menținerea libertăților și constituțiilor fiecăreia în parte;
2. Constituirea unui consiliu secret comun (Gubernium) la curtea principelui; fiecare națiune (apoi și fiecare religie) având un număr egal de membri (de regulă 12);
3. Pace veșnică între cele trei națiuni (unire);
4. Sesiuni generale ale Dietei;
5. Apărarea comună a țării;
6. Repartizarea proporțională a contribuțiilor și a sarcinilor militare;
7. Promisiunea fiecăreia din cele trei națiuni că va respecta drepturile celorlalte;
8. Convenția ca în cazul în care una din cele trei națiuni ar fi atinsă în libertățile ei, celelalte două națiuni să-i sară în ajutor;
9. Pactul prin care cele trei națiuni se legau să respecte drepturile și libertățile celorlalte comunități privilegiate din Transilvania (comunități urbane și persoane);
10. Stabilirea ca cei care nu vor respecta această unire să fie pedepsiți ca niște trădători de țară și exilați.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Joseph Benkö, *Transilvania sive Magnus Principatus*, ed. II, vol. II, Cluj, 1834, p. 3, apud P. Brusanovschi, *Pagini din istoria bisericească...*, p. 72.

<sup>15</sup> P. Brusanovschi, *op. cit.*, p. 72-73.

Această ordine de drept va fi întărită apoi prin *Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei*, din anul 1653 și vor fi aplicate pe toată durata Principatului<sup>16</sup>. Prin urmare, urmărind păstrarea și pe viitor a vechilor privilegii, dietele transilvane vor admite numai cele trei națiuni: nobilii (unguri), sașii, secuii, și numai patru confesiuni, așa-zis recunoscute (*receptae*): romano-catolică, lutherană (1557), calvinistă (1564) și unitariană (1571). Cele trei națiuni privilegiate și cele patru confesiuni recunoscute vor fi numite „cele șapte păcate istorice ale Transilvaniei”<sup>17</sup>.

În același timp însă, cea mai numeroasă parte a locuitorilor Transilvaniei era formată din românii ortodocși. În această privință este elocvent studiul demografic al epocii.<sup>18</sup> Și anume, din documente se identifică 2600-3900 de așezări rurale în dezvoltare, cu o populație țărănească de circa 425.000, fără Banat, Crișana și Maramureș. În aceste așezări, potrivit documentelor catolice, existau 1100 de parohii catolice. Admițând, ipotetic, că întreaga populație a unui sat a celor 1100 de parohii este catolică, rămân totuși, 1500 de parohii ortodoxe care, cu mici excepții (sârbi și ruteni 5%), cuprindeau populația românească, ce ocupa efectiv teritoriul transilvan în majoritate.<sup>19</sup>

Nu trebuie trecut cu vederea faptul că, în perioada Principatului, exista la românii din Transilvania și o clasă nobiliară. De pildă, existau boierii din Țara Făgărașului, Hațeg, Chioar și din Maramureș. Existau apoi elemente nobiliare provenite din cadrul vechilor cnezi și voievozi locali, înnobilate de către foștii regi ai Ungariei și asimilate cu vremea în corpul nobilimii maghiare, precum și o serie de elemente nou înnobilate de către principii Transilvaniei. Și în această perioadă, la conducerea economică și politică a statului transilvan se aflau vârfulurile păturilor dominante; de asemenea, și în această perioadă clasa feudală nu era omogenă. Ea era alcătuită din mai multe pături, deosebite între ele prin starea economică, prin poziția socială și politică pe care o ocupau în stat. Datorită faptului că “în fruntea ierarhiei feudale se găsesc acei... mari nobili sau magnați (în Transilvania) ce stăpânesc întinse domenii, dețin mari dregătorii” la conducerea politică a Transilvaniei au ajuns, din sânul nobilimii de origine română, în perioada principatului numai elemente asimilate. În Dietă, de asemenea, luau parte numai membrii din sânul celor trei *Națiuni* medievale, și anume din păturile privilegiate (nobilimea – care cuprindea și elemente autohtone asimilate -, patriciatul săsesc, păturile conducătoare secuiești). Scutirile și drepturile private acordate diferitelor categorii nobiliare erau însă comune membrilor de orice naționalitate aparținători respectivelor categorii.<sup>20</sup>

Marea masă a românilor rămâneau lipsiți de drepturi, fiind ținta prozelitismului claselor conducătoare. Pe aceștia sașii vor încerca să-i convertească la lutheranism, și ungurii, la rândul lor, să-i convertească la calvinism căci, după cum se știe, în timpul

<sup>16</sup> Alexandru Herlea, Valeriu □otropa et alii, *Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei*, Editura DACIA, Cluj-Napoca, 1997. Ediția princeps: *Approbatæ Constitutiones Regni Transilvaniae & Partium Hungariae Eidem Anexarum...*, *Claudiopoli, Anno M. DC. XCVI*.

<sup>17</sup> Ioan Lupaș, *Istoria Românilor*, Sibiu, 1944, p. 235-236.

<sup>18</sup> Alexandru Herlea, Valeriu □otropa..., p. 22.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 16.

Reformei, sașii au îmbrățișat lutheranismul, în timp ce ungurii au acceptat calvinismul și unitarianismul, iar secuii au rămas catolici.<sup>21</sup> Cei dintâi, sașii, au început prin a cere, în 1543, ca toți locuitorii de pe „Fundus regius”, indiferent de naționalitate, să primească noua doctrină a lui Luther. În acest timp Sibiul era condus de un lutheran convins, Petru Haller<sup>22</sup>. Puțin mai târziu, în 1544, la Sibiu își va face apariția *Catehismul*, probabil tot sub influența lutherană<sup>23</sup>, deși unii istorici contestă acest lucru. Este sigur că saxonii și-au dat repede seama că românii nu puteau fi convertiți la lutheranism așa încât activitatea tipografică de la Sibiu și Brașov va avea mai mult un caracter comercial; cartea fiind pentru ei „un articol de comerț”<sup>24</sup>. Și apoi, nefiind un popor politic, stăpân al mijloacelor administrative, legislative și judiciare, ei nu puteau să-și impună cu forța propaganda lor prozelită. Nu trebuie uitat nici faptul că, fiind un popor „privilegiat”, o eventuală convertire a tuturor românilor la lutheranism ar fi însemnat în mod automat acțiunea de a periclita situația privilegiată a sașilor care vor păstra încă spiritul lor de castă<sup>25</sup>.

Cu totul altfel se prezintă situația în cazul calvinilor unguri care, dispunând de putere politică și juridică, vor încerca să organizeze o ierarhie româno-calvină, în ciuda opoziției românilor. Toate acestea se petreceau în timpul domniei principelui Ioan Sigismund (1559-1571), fiul lui Ioan Zápolya (1526-1549) și a celor care i-au urmat.

Dar înainte de a vedea cum a fost impus prozelitismul calvin românilor trebuie să precizăm un lucru: prima preocupare a celor trei națiuni recepte (nobili unguri, sașii și secuii) a fost aceea de a păstra privilegiile lor, pe care le fixau în legi date de Dieta transilvană. Dieta va stabili și raportul dintre confesiunile la care aceștia au aderat. De nenumărate ori ea a trebuit să intervină pentru a concilia diferitele ramuri ale protestanților transilvăneni. Iată de exemplu ce spunea Dieta de la Turda ținută între 4-11 iunie 1564 la punctul 5: „În treburile religioase și mai ales în timpul comuniunii, până acum având loc diferite certuri (divergențe), dispute, lupte și altercații între supraveghetorii și pastorii bisericilor din Cluj, ale națiunii ungurești și a celei saxone din Sibiu, pentru a elimina asemenea certuri și a concilia conștiințele celor două părți, pentru liniștea locuitorilor regatului, s-a decis ca de acum înainte cele două părți să fie libere să-și țină religia și confesiunea bisericii din Cluj sau Sibiu, în așa fel încât, dacă un pastor dintr-un oraș sau sat vrea să predice religia și credința bisericii din Cluj și vrea să forțeze poporul la aceasta, el să nu poată face acest lucru, dar oricare religie, cetate, oraș sau sat ar vrea să o țină, predicatorul acestei credințe poate să o țină, iar cei care s-ar opune să fie îndepărtați; același lucru trebuia să fie respectat și în dioceza

<sup>21</sup> Vezi pentru aceasta: Erich Roth, *Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz*, Böhlau Verlag Köln-Graz, Bd. I, 1962, Bd. II, 1964; Ludwig Binder, *Die Kirche der Siebenbürger Sachsen*, Martin Luther Verlag Erlangen, 1982; Béla Köpeczi (Ed.), *Kurze Geschichte Siebenbürgens*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990, p. 285 u.

<sup>22</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980, p. 581.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Jakó Zsigmond, *Philobiblon transilvan*, București, 1977, p. 125.

<sup>24</sup> Ștefan Meteș, *Istoria Bisericii Românești din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935, p. 80.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

bisericii din Sibiu<sup>26</sup>. Prin aceasta se recunoșteau cele două noi direcții protestantolutherană, la Sibiu, și calvinistă, la Cluj.

În vreme ce neînțelegerile între catolici și adepții noii doctrine - evanghelicii - persistau, Dieta de la Sighișoara din 21-26 iunie 1564 stipula: „În ceea ce privește situația religiilor și diverselor controverse, domnilor regnicolari le place ca fiecare să îmbrățișeze credința pe care o dorește și ca fiecare din părți să nu provoace alteia o pagubă, neplăcere sau insultă”<sup>27</sup>. Această Dietă este obligată să ia și măsuri practice pentru a stopa neînțelegerile dintre cele două părți care se confruntau la Caransebeș. „Pentru că - spune Dieta - în districtul Caransebeș s-a început predicarea Sfintei Evanghelii, și în mijlocul lor s-a iscat o neînțelegere între cei care împărtășeau credința romană și evanghelică, maiestatea sa a vrut să nu se transmită cunoașterea divergențelor între părțile în litigiu, ci să se prevadă în legi publice ca liturghia să fie predicată în biserici publice, de către fiecare parte în zile diferite. Astfel că într-o zi cei de religie romană, în alta evanghelică, să asculte în același templu cuvântul lui Dumnezeu și să asiste la săvârșirea ceremoniei divine și ca nici una dintre cele două părți să nu îndrăznească să tulbure sau să împiedice într-un fel sau altul cealaltă parte ziua sau timpul în care se va oficia slujba, la predică sau la comuniune”<sup>28</sup>, în caz contrar se vor aplica pedepse.

Pe fondul pierderii terenului deținut până atunci de catolici, protestanții vor câștiga mulți adepți. Dar o dată cu acest succes, își face apariția o scindare între ei prin nașterea unitarianismului sau a antitrinitarismului care s-a răspândit între unguri și care va fi recunoscut în 1571, anul în care a murit și protectorul protestanților, prințul Ioan Sigismund<sup>29</sup>.

Noul principe, Ștefan Báthory (1571-1576), era catolic, ceea ce va facilita pătrunderea iezuiților în Transilvania<sup>30</sup>. Nobilii reformați își vor impune dorințele lor și, prin urmare, Dieta de la Turda din 25-29 mai 1572 va decide „în ceea ce privește problemele religioase [...] că toate deciziile care au existat în timpul domniei fostului principe să rămână în aceeași stare și în vigoare conform deciziilor vechi și să nu se facă nici un rău nimănui în religia sa”<sup>31</sup>. Deși în 1576 Ștefan Báthory devine rege al Poloniei, familia sa va domni în Transilvania până la cucerirea acesteia de către Mihai Viteazul. În acest timp ei, deși sunt catolici, vor trebui să țină seama de opțiunile

<sup>26</sup> Szilágyi Sándor, *Erdélyi országgülési emlékek, Monumenta Comitialia Regni Transylvaniae*, Budapest, vol. II, p. 231-232; Dr. Alexandru Herlea, Dr. Valeriu Șotropa și Dr. Ioan N. Floca, *Vechile Legislații Transilvane, I. Approbatae Constitutiones, 1653*, în *Mitropolia Ardealului*, XXI (1976), nr. 7-9, p. 601, nota 3 (în continuare *VLT*) și Liviu Marcu (îngrijitor de ediție), *Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei (1653)*, Cluj-Napoca, 1997.

<sup>27</sup> Szilágyi S., *op. cit.*, vol. II, p. 223-224; *VLT*, p. 600-601.

<sup>28</sup> Szilágyi S., *op. cit.*; *VLT*, p. 601.

<sup>29</sup> I. Lupaș, *op. cit.*, p. 233-235.

<sup>30</sup> *Ibidem*, V. Biró, *La politique religieuse et scolaire d'Étienne Bathory en Transylvanie*, în *Étienne Bathory, roi de Pologne, prince de Transylvanie*, Ungarische Akademie der Wissenschaften & Polnische Akademie der Wissenschaften, Krakau, 1935, p. 47-70; Karl Völker, *op. cit.*, p. 264.

<sup>31</sup> Szilágyi S., II, p. 528; *VLT*, p. 601.

reformaților transilvăneni: lutherani, calvini și unitarieni. Garanția libertăților lor va fi stipulată, de exemplu, de Dieta de la Cluj din 1-10 mai 1581<sup>32</sup> și reluată de Dieta de la Alba Iulia din 25 aprilie-2 mai 1584<sup>33</sup> și de cea de la Mediaș din 8-23 decembrie 1588. De vreme ce relațiile catolicilor cu protestanții erau tensionate, la punctul 7 Dieta stipula: „Deoarece conștiințele milostivilor noștri domni și ale tuturor celorlalți magnați de religie romană să fie liniștite și mulțumite, maiestatea sa trebuie să țină pentru necesitatea sa un predicator fidel, preot sau călugăr de naționalitate maghiară pe care să-l plătească din trezoreria sa. La fel și ceilalți domni și trezoreriile lor. La fel și ceilalți domni și nobilele lor rude trebuie să țină pentru ei în casele lor un părinte din același ordin, nu mai mult, dar că nimeni să nu constrângă cu forța conștiința nimănui, nici a sârmanului supus, nici a altora și să se respecte astfel religiile recepte conform conținutului articolelor vechi” și, pentru a evita orice confuzie, la punctul 11 se remarcă: „În ceea ce privește problemele religioase, noi am hotărât, cu toată țara, că cele două ordine religioase, în afară de Confesio Augustana, să se respecte, așa cum s-a observat până în prezent și la fel de acum înainte, în conformitate cu articolele anterioare, că nimeni să nu fie deranjat”<sup>34</sup>. O nouă prezentare va fi făcută de Dieta de la Alba Iulia din 16 aprilie 1595, în care se spunea: „În ceea ce privește problemele religioase, noi am hotărât că în țară trebuie să fie respectată pretutindeni libertatea religiilor recepte, deci catolică sau romană, lutherană, calvină și antitrinitariană”<sup>35</sup>.

Ultima Dietă pe care o mai amintim este aceea a scaunului secuiesc Sepsi din 25 octombrie-4 noiembrie 1600. Iată ce s-a spus: „Noi am hotărât că în această țară să fie admisă libertatea religioasă a celor patru religii recepte: catolică sau romană, lutherană, calvină și unitariană; fiecare proprietar de religie romană să poată ține un preot de religia și credința sa în comuna unde și-ar avea reședința și acolo unde s-ar fi introdus un preot împotriva voinței credincioșilor prin violență și prin inovație în afara acestui loc, fie sat sau oraș, dacă el nu a fost primit și dacă ei nu vor să-l păstreze și dacă un oficianț al religiei a fost îndepărtat, el să fie instalat din nou”<sup>36</sup>.

Ne oprim aici cu prezentarea cadrului religios creat de dietele transilvănene până la 1600. Se poate observa din ceea ce s-a spus că legile care privesc libertatea religioasă sunt într-adevăr, în sensul Dietei de la Turda din 1568, foarte avansate pentru perioada în care Europa era răvășită de războaie interconfesionale, când asistăm la evenimente precum „noaptea Sfântului Bartolomeu” sau la condamnarea lui Michel Servet la supliciuul arderii pe rug la Geneva, în 1553.

Văzută prin prisma lucrurilor spuse mai sus, realitatea transilvană dă impresia unei societăți în care libertatea religioasă ar fi fost ceva foarte ușor de realizat. O prezentare obiectivă a societății transilvane a secolelor XVI-XVII și chiar de mai târziu va trebui să aibă în vedere și un alt element: elementul românesc, majoritar și

<sup>32</sup> Szilágyi S., III, p. 157; *VLT*, p. 601.

<sup>33</sup> Szilágyi S., III, p. 203; *VLT*, p. 601.

<sup>34</sup> Szilágyi S., III, p. 240; *VLT*, p. 601.

<sup>35</sup> Szilágyi S., III, p. 472; *VLT*, p. 601.

<sup>36</sup> Szilágyi S., III, p. 551-552; *VLT*, p. 602.

ortodox. Căci în această perioadă exista o situație destul de anormală: minoritatea etnică supune și conduce o majoritate tolerată. Se creează în acest sens un cadru juridic în care românii nu au nici un loc și, în plus, se duce la adresa lor o intensă propagandă de convertire la calvinism. Ceea ce dietele stipulau în vederea realizării libertății religioase privea numai cele trei națiuni (maghiară, saxonă și secuiască) și cele patru religii recunoscute (catolicismul, luteranismul, calvinismul și unitarianismul). Românii ortodocși nu făceau parte din „status” și în consecință ei nu erau recunoscuți, ci doar admiși, tolerați „ad beneplacitum principum et regnicolarum”<sup>37</sup>.

Se remarcă deci o dublă discriminare a românilor: etnică și religioasă. Sub aspect social, marea lor majoritate era supusă, căci nobilimea care trecuse înainte la catolicism se maghiarizase. Calvinii știau acest lucru și mai știau că, prin aderarea românilor la noua confesiune, legăturile lor cu frații din Valahia și din Moldova vor deveni din ce în ce mai slabe și astfel Principatul transilvănean va deveni mai puternic, separat de țările române. Căci, din punct de vedere etnic, românii sunt diferiți de celelalte popoare coabitante, pentru că ei fac parte din familia popoarelor romanice, având o limbă proprie, obiceiuri, credințe și veșminte proprii. Ei sunt legați de totalitatea poporului român din est, spre deosebire de unguri, care prelungesc masa poporului lor spre vest.

La diferența etnică se adaugă diferența religioasă, deoarece ei sunt ortodocși, legați de lumea ortodoxă. Ierarhic chiar, ei sunt supuși Mitropoliei Valahiei și, prin ea, Patriarhatului de Constantinopol, spre deosebire, de exemplu, de catolici, care gravitează în jurul scaunului papal. S-a creat aici nu numai o diferență între confesiuni, dar și o opoziție între „creștini” și „schismatici”. Ceea ce este interesant este faptul că această opoziție creată încă în timpul prozelitismului catolic s-a conservat și în timpul Reformei. Rezistând Reformei, ortodoxia rămâne distinctă, devenind „legea românească”. Alături de alte elemente distinctive, ea va întreține o conștiință românească, prezentă tot timpul în procesul transformării istoriei<sup>38</sup>. Și, pentru a demonstra aceste lucruri, din multitudinea de exemple vom lua câteva:

De exemplu, la 16 noiembrie 1523, Paul Thomory, arhiepiscop de Kalocsa și de Vać, fost castelan de Făgăraș, scria o scrisoare de răspuns sașilor din Sibiu, privind poziția pe care trebuiau să o aibă față de români<sup>39</sup>. Paul Thomory, bun cunoscător al românilor, le recomanda sașilor și castelanilor de Făgăraș calea justiției pentru rezolvarea tuturor neînțelegerilor și eliminarea pagubelor care ar putea să apară. „Trebuie să știți, domnilor - se adresează el nobililor sași - că nici un lucru și sarcină nu cântărește atât de tare asupra supușilor, ca atunci când una dintre părți nu vrea să se supună justiției și vrea, impusă de un sentiment anormal să repare singură drepturile sale. Din cauza acestor motive au avut loc furturi, incendii, jafuri în această țară, pe

<sup>37</sup> Andrei Baron de Șaguna, *Istoria Bisericii Ortodoxe Răsăritene Universale de la întemeierea ei până în zilele noastre*, tom I, Sibiu, 1860, p. 98; *VLT*, p. 445.

<sup>38</sup> David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, București, 1984, p. 101-105.

<sup>39</sup> Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente ...*, vol. XV/1, p. 275, nr. 500.



care, o știți și dumneavoastră, cu cele mai mari eforturi și pedepse cu moartea pentru unii din ei, au adus-o în bună stare.”

Prin toate acestea, Paul Thomory recunoștea, indirect, că românii au fost împinși la violență de abuzurile sașilor care nu respectau justiția. Și totuși, principiul inferiorității românilor persista, discriminarea era un lucru care venea de la sine<sup>40</sup>. Căci iată ce spune același Thomory: „Lăsăm deoparte plângerile castelanilor din Făgăraș care răspund la scrisorile noastre și care ne-au spus personal; *înainte de toate sașii trebuie să aibă prioritate față de români* (s. n.), așa cum se petrecea în timpul nostru, altfel această țară ar ajunge în curând la egalitate, dacă s-ar cântări cu aceeași măsură interesul catolicului cu acela al românului”<sup>41</sup>. În consecință, calea justiției trebuie urmată de toți, dar pentru români justiția trebuia împărțită cu altă măsură decât pentru alții, pentru a nu se ajunge la egalitate. În scrisoare - așa cum remarcă Ioan Aurel Pop - se recunoaște sincer și se recomandă discriminare. Așa se justifică jafurile și incendiile de care românii erau acuzați: „neavând cuvânt în fața legii ei își făceau dreptate”<sup>42</sup>.

Același principiu discriminatoriu, aplicat și recomandat de Thomory îl găsim într-un alt document, de la 1584, unde se spune: „În primul rând, românii din Făgăraș să nu-și aducă oile spre pământurile saxone dacă nu s-a convenit în acest sens în fața justiției”. Dacă totuși ei își duceau oile, saxonul avea dreptul, în anumite circumstanțe, să-l omoare pe român. Deși totul pare incredibil, decizia de mai sus nu este singulară prin stilul ei discriminator, căci iată ce se spune într-un document de la Sibiu din 1583: „Dacă un român din Poplaca (sat situat aproape de Sibiu) decojește un copac, dacă vinovatul nu a fost prins, satul Poplaca va trebui să dea un alt român pentru a fi spânzurat în locul celui care a scăpat”<sup>43</sup>. Și totul se petrecea într-o perioadă în care dietele legiferau libertate și egalitate pentru națiunile și religiile recunoscute.

De fapt, chiar Dietele susțineau aceste discriminări prin legile pe care le emiteau. Iată de exemplu ce spune regulamentul pentru execuție din articolul 28 al Dietei de la Târgu-Mureș din anul 1552, privitor la urmărirea și pedepsirea răufăcătorilor: „Românul nu poate să denunțe un ungar sau un saxon, dar un ungar sau un saxon poate să denunțe pe un român”<sup>44</sup>.

Doi ani mai târziu, în 1554, Dieta hotăra că „nici un țăran ungar nu poate fi acuzat cu trei martori, ci trebuie mărturia adevărată și cunoscută a șapte oameni de încredere; dar românul poate fi pedepsit prin mărturia a trei oameni de încredere”<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Ioan Aurel Pop, *Sensibilități etnice și confesionale în Transilvania în timpul lui Nicolae Olabus*, ms., p. 5.

<sup>41</sup> E. de Hurmuzaki, *loc. cit.*; Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, 1989, p. 103; Étienne Metes, *La vie menée par les Roumains du XVI-e siècle*, în *La Transylvanie*, II, Bucarest, 1938, p. 236.

<sup>42</sup> I. A. Pop, *op. cit.*, p. 5.

<sup>43</sup> E. de Hurmuzaki, *vol. cit.*, p. 524-525; Ioan Aurel Pop, *Solidarități medievale românești pe bază social-economică (sec. XIV-XVI)*, în *Istorie și civilizație. Profesorului C. Cibodaru la a 80-a aniversare*, Iași, 1988, p. 502-504.

<sup>44</sup> I. A. Pop, *Sensibilități ...*, p. 7.

<sup>45</sup> Fr. Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen*, Bd. I, 1921, p. 265; É. Metes, *op. cit.*, p. 264.

O conotație interesantă aduce articolul 20 al Dietei de la 1555, care stipula: „La fel omul țăran și creștin (deci ungar sau sas) poate fi ridicat prin jurământul a șapte creștini, românul prin jurământul a trei creștini, șapte români trebuiau să fie martori pentru un român”<sup>46</sup>. Altfel spus, discriminarea etnică este dublată de discriminarea religioasă. În anul în care lutheranismul primea libertatea de a exista, românii ortodocși nu mai erau considerați creștini. Ei nu mai sunt nici măcar „schismatici”. Acest lucru va avea ca revers creșterea atât a conștiinței naționale cât și accentuarea caracterului național al ortodoxiei, dar și adâncirea prăpastiei între națiunile „recepte” și cea „tolerată”.

Sistemul religiilor recunoscute oficializat până în 1572 n-a făcut decât să mențină sub o altă formă privilegiile acestei minorități, altădată compact catolică. Sistemul „toleranței” a agravat situația românilor ortodocși, chiar termenul de „tolerat” având în acest caz sensul peiorativ de „suportat”. Confesiunile recunoscute, asigurându-și drepturile lor, resping religia românilor ca fiind schismatică, una care conține superstiții, idolatrie, ei o exclud dintre religiile creștine, opunându-i pe români creștinilor<sup>47</sup>. De exemplu, Dieta de la 1566, ridicându-se împotriva idolatriei, voia să o suprimă mai ales printre români, „ai căror pastori (preoți) orbi, conduc niște orbi”; aceștia, dacă nu primesc cuvântul adevărului, trebuie eliminați începând de la episcop pînă la preot și călugăr<sup>48</sup>. Aceeași Dietă de la Turda din 6-13 iunie 1568 care stipula egalitatea celorlalte religii se arată neliniștită de absența progresului prozelitismului calvin și cere principelui să ordone luarea de măsuri pentru susținerea acestui prozelitism. Iată ce spunea Dieta: „Cu devotament, noi o informăm pe Majestatea Voastră că există mulți oameni în țară care nu ascultă de episcopul care a fost ales prin voința Majestații Voastre și îi urmează pe vechii preoți și, ascultând de ei, ei nu ascultă și nu-i permit să se achite de funcția sa; noi o rugăm pe Majestatea Voastră să ordone, pe baza ordinelor date înainte, progresul în Evanghelie și cei care contravin să fie pedepsiți”<sup>49</sup>.

În ceea ce o privește, nobilimea de origine română s-a identificat cu clasa căreia îi aparținea, adoptând din punct de vedere confesional fie catolicismul, fie calvinismul, îndepărtându-se astfel de cei din neamul cărora proveneau. Aceștia, împreună cu nobilii maghiari, cu secuii și cu sașii vor vota legile cunoscute sub numele de *Approbatæ Constitutiones*, care dădeau Principelui ca și nobililor feudali dreptul de a dispune de țărani iobagi după bunul lor plac – *usque ad beneplacitum principis et regnicolarum*<sup>50</sup>.

Speranța pe care românii transilvăneni și-au pus-o în Mihai Viteazul, care era de un neam cu ei, a fost zădărnicită de evenimentele care i-au fost potrivnice. Cu toate acestea, domnul român s-a simțit solidar cu aceștia. Așa se face că în dieta ținută la Alba Iulia în vara anului 1600, la dorința expresă a Domnitorului s-a votat legea care impunea satelor ungurești și săsești obligația de a îngădui *satelor românești hotarnice cu ele*,

<sup>46</sup> Cf. Szilágyi S., *op. cit.*, I, p. 395.

<sup>47</sup> E. de Hurmuzaki, vol. II/5, p. 206-207, nr. 90.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 227, nr. 115.

<sup>49</sup> David Prodan, *op. cit.*, p. 108.

<sup>50</sup> Marina Lupaș-Vlasiu, *Aspecte din istoria Transilvaniei*, Sibiu, 1945, p. 130.

*pășunat liber în locurile și în hotarul necultivabil. De asemenea, specifică procesul-verbal al dietei, în ce privește a doua dorință a Măriei-Tale, ca persoanele preoților români să fie scutite de robotă, în rând cu obștea iobagilor, am respectat și în această privință dorința Măriei-Tale și am hotărât ca preoții români să fie scutiți în toate locurile, în persoanele lor, de orice slujbă de acest fel.<sup>51</sup>*

Mihai Viteazul i-a arătat bisericii românești o grijă deosebită, trezind astfel speranța într-un viitor ceva mai bun. Scurta lui domnie însă, nu i-a permis să consolideze cele începute, astfel că noii principii, împreună cu nobilii, vor reveni la vechile obiceiuri. De pildă, Dieta întrunită la Leț (azi în jud. Covasna) la 25 octombrie 1600, hotăra că *nici un popă românesc să nu poată intra niciodată (în Transilvania) din cele două țări române. Iar călugării să fie proscrși cu totul, în toată țara. Dacă se va afla vreunul ce a intrat sau va intra în contra hotărârii țării, pe acela să-l prindă și să-l despoaie ori și unde.* În ianuarie 1601, dieta impunea preoților români o contribuție specială de câte 2 florini și hotăra să fie pedepsiți preoții care l-au sprijinit pe domnitorul român. În aceste împrejurări, este limpede că hotărârile luate de aceeași Dietă cu privire la scutirea preoților români de robotă, nu s-au pus în aplicare.<sup>52</sup>

În veacul al XVII-lea situația religioasă a românilor nu s-a schimbat. Mitropoliții Transilvaniei vor rezida acum în orașul Alba Iulia (Bălgrad), în clădirile și catedrala ctitorită de Mihai Viteazul. Tot aici era și sediul principilor țării și al intendentului calvin maghiar care vor începe o activitate prozelitistă extrem de dură în rândurile ortodocșilor. Nu este locul aici de a insista nici asupra ierarhei româno-calvine, nici asupra influențelor benefice pe care Reforma le-a avut, totuși, asupra românilor. Vom aminti, totuși, că au păstorit acum ierarhi de mare însemnătate, care au avut de suferit mult de pe urma acestui prozelitism. Ilie Iorest, Simion Ștefan și Sava Brancovici sunt doar câțiva dintre ei. Incercând să-și salveze credința, într-o perioadă în care principii și superintendenții calvini îi schimbau pe ierarhii români după bunul lor plac, ei au avut destulă înțelepciune pentru a pune ideile provenite din Reformă – slujba în limba poporului, tipărirea de cărți în limba română etc. – în slujba neamului, păstrând, în același timp, ritul și credința ortodoxă neștirbite. Că Reforma nu a avut rezultatul scontat de propaganda calvină, o dovedește, între altele, și corespondența lui Gabriel Bethlen cu Patriarhul ecumenic Chiril Lukaris căruia principele îi ceruse sprijinul în acțiunea sa de calvinizare a românilor. Cunoscător al realităților ardelenice, patriarhul îi răspundea acestuia într-o scrisoare din 2 septembrie 1629: *Pentru îndeplinirea fericită și pașnică a acestei (schimbări de religie), ar trebui mai întâi să se rupă legătura de sânge și de simțire care zăcănește în taină, dar cu atât mai puternic între românii din țara Transilvaniei și locuitorii din țările Munteniei și Moldovei. De bună seamă domnii vecini ai țărilor nu vor îngădui aceasta niciodată și foarte sigur vor pune piedici, dacă nu cu armele, cel puțin cu îndemnuri tainice.<sup>53</sup>*

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 117; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până la 1918*, Cluj-Napoca, 1992, p. 132-135.

<sup>52</sup> M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 135.

<sup>53</sup> Niculae M. Popescu, *Chiril Lucaris și ortodoxia românească*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXIV (1946), nr. 7-9, p. 425-446.

Referindu-se la alegerea unui ierarh pe scaunul de la Bălgrad, însuși superintendentul Geleji Katona Istvan spunea că *nu se poate găsi ... un asemenea candidat care să-și schimbe religia din temelie... căci atunci l-ar afurisi Patriarbul; nu ar permite să fie sfințit vlădică, nici românii nu l-ar primi, dimpotrivă, dacă s-ar duce între ei, cine știe ce s-ar întâmpla.*<sup>54</sup>

Pentru perioada de care ne-am ocupat, impresia generală pe care Transilvania o oferea era aceea a unei țări cu o gravă discriminare și cu o mare nedreptate<sup>55</sup>.

Este edificatoare în acest sens mărturia unui om care nu poate fi bănuțit de simpatie pentru români, Anton Verancsics. Acesta spunea că țara este "locuită de trei națiuni: secui, unguri și sași; aș adăuga totuși și românii, care deși ating ușor numărul celorlalți, nu au totuși nici o libertate, nici o noblețe, nici un drept al lor, în afară de cei care locuiesc în districtul Hațeg, unde se crede că a fost plasată capitala lui Decebal și care în timpul domniei lui Iancu de Hunedoara, locuind în această regiune, au dobândit noblețea pentru că tot timpul ei au luat parte la lupta împotriva turcilor. Ceilalți sunt toți oameni obișnuiți supuși ungarilor, fără pământuri proprii, răspândiți prin toată țara și ducând o "viață nefericită"<sup>56</sup>. Deci, țara atât de lăudată pentru toleranță, oferă imaginea unui popor - cel mai numeros - situat într-o gravă servitute în raport cu un alt popor: românii majoritari sunt supuși ungarilor minoritari, spune Verancsics. Și situația nu se va schimba curând, căci interesele păturii de sus nu coincideau cu interesele românilor, ba dimpotrivă. Prin noile *Approbatæ Constitutiones* din 1653 starea de "toleranță" a românilor se va agrava. La fel și exploatarea lor. De aceea nu suntem deloc surprinși de afirmația baronului Samuel von Bruckenthal din 1773, care spunea: "Din punct de vedere juridic, valahii nu sunt o națiune, ci un popor (plebs); ei sunt tolerați prin legi, dar în același timp sunt privați de orice libertate și de toate drepturile celorlalte națiuni. De fapt ei nu constituie nici o pătură sau segment, ei sunt împrăștiați printre celelalte națiuni și locuiesc ici și colo, o parte în sate izolate, o altă parte în alte sate. De aceea, ei nu au nici statut, nici legi"<sup>57</sup>.

Incercând să pună progresul societății românești pe seama Reformei, autorii unei lucrări apărute nu prea de mult<sup>58</sup>, consideră, pe bună dreptate, că situația acesteia nu trebuie văzută doar în alb și negru, considerând că istoriografia greco-catolică mai veche a exagerat lucrurile pentru ca să justifice acțiunea prozelitistă a iezuiților, precum și realizarea unirii cu Roma a unei părți a românilor ardeleni. Lucru cu care suntem de acord. Nu suntem însă de acord cu faptul că aproape toate acțiunile de trezire a românilor s-ar datora numai ideilor Reformei, fără a se lua în considerare evoluția societății ca atare, în contextul internațional dat. Mult mai aproape de adevăr este Silviu Dragomir, care a sintetizat situația românilor astfel: *E mai presus de orice îndoială că unii dintre conducătorii Bisericii Române din Transilvania își vor fi dat seama de importanța*

<sup>54</sup> Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane*, vol. I, 1599-1699, Cluj, 1940, p. 209-210.

<sup>55</sup> David Prodan, *op. cit.*, p. 108

<sup>56</sup> Szilágyi S., *op. cit.*, II, p. 341.

<sup>57</sup> I. A. Pop, *op. cit.*, p. 11.

<sup>58</sup> Ana Dumitran, Gudor Botond, Pr. Nicolae Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI-primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, 2000 (Ediție româno-maghiară).

*schimbării produse în conducerea țării. Tutela calvinilor ce li s-a impus de un veac și jumătate devenise o povară grea pentru conducerea Bisericii. Renunțând de a “reforma” doctrina și ritul Bisericii răsăritene, superintendenții calvini au început să se amestece în timpul din urmă, mai ales în ce privește orânduirea internă. Nu se mulțumesc de a propune principelui țării spre aprobare pe vlădicii nou aleși, ci își arogă și dreptul de a scoate din Scaun pe cei care nu îi ascultă. Totuși, Biserica Română era nevoită să suporte cu resemnare un asemenea tratament, deoarece situația ei nu era legalizată de Constituția țării. Supunerea către calvini era socotită drept « unire » cu confesiunea protestantă, a cărei « protecție » i s-a pus în vedere. Dar chiar această latură a raportului cu calvinii va contribui în cea mai mare măsură să nemulțumească clerul român. « Protectorii » au rămas cu totul indiferenți față de situația de drept a preoților români care erau siliți să îndeplinească robota, la rând cu iobagii, și să presteze de multe ori chiar și dijmă preoților lutherani și calvini. De la înstăpânirea habsburgilor încoace, dieta țării, dominată de protestanți, a impus noi sarcini pe umerii clerului român, repartizându-le anual plata unor sume considerabile pentru acoperirea cheltuielilor de război. De nemulțumirile acestea vor profita misionarii catolici, care își inaugurează acțiunea prozelitistă o dată cu venirea habsburgilor. Ei caută să câștige mai întâi vârful clerului, convinși că marea masă a preoților și credincioșilor îi urmează pe conducători, fără nici o împotrivire. Prin urmare, propaganda catolică procedează la fel ca și calvinii, îndreptându-și atacul în contra clerului și lăsând la o parte deocamdată masele populare<sup>59</sup>.*

Cât despre necesitățile spirituale care ar fi împins pe români la unirea cu Roma, același istoric precizează că: *nu există nici o mărturie autentică românească, din care să se poată deduce existența în sânul poporului român a vreunei tendințe de catolicizare. Dacă ar fi existat o asemenea pornire, documentele vremii ar fi consemnat-o, iar iezuiții, care conduceau acțiunea de catolicizare, ar fi raportat-o fie cardinalului Kollonich, fie superiorului misiunii lor. Clerul român nu se adresează niciodată guvernului sau Curții din Viena, pentru a protesta sau pentru a cere o ușurare și cu atât mai puțin pentru a manifesta dorința de a-și schimba credința religioasă.<sup>60</sup> Afirmații pe deplin îndreptățite, izvorâte din cunoașterea aprofundată a problemei în cauză.*

<sup>59</sup> Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei*, Cluj, 1990, p. 4.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 4-5.

**DIALOGUL DINTRE TEOLOGIA CUVÂNTULUI ȘI  
TEOLOGIA MISTERULUI. CORESPONDENȚA DINTRE  
TEOLOGII LUTERANI DIN TÜBINGEN ȘI PATRIARHUL  
CONSTANTINOPOLULUI  
IEREMIA AL II-LEA – 1573-1581**

**GABRIEL GÂRDAN**

**RÉSUMÉ.** Le dialogue entre la théologie du Verbe et la théologie du Mystère. La correspondance entre les théologiens luthériens de Tübingen et la patriarche de Constantinople Jérémie II – 1573-1581. Au seizième siècle la rencontre entre Orthodoxy et Luthéranisme a été une rencontre entre deux identités qui revendiquaient la possession de la vérité dans la même mesure. Les Orthodoxes parce qu'ils prétendaient avoir gardé au fil du temps la Tradition authentique du christianisme primaire, et les Luthériens par la prétention de retour à la même Tradition. Les lettres changées entre la patriarche oecuménique Jérémie II (1536-1595) et les théologiens de Tübingen sont des documents de grande importance. Cette correspondance représente le premier échange systématique d'idées entre l'Orient orthodoxe et la branche protestante du christianisme occidental. La présente étude se propose de mettre en évidence la rencontre entre les exposants académiques du Luthéranisme du XVIe siècle et le patriarche oecuménique, le contexte, les prémisses, les étapes et les conséquences de ce contact épistolaire.

Din punctul de vedere al istoriei bisericești, pentru protestanți, secolul al XVI-lea nu a fost numai secolul despărțirii de trecut ci și cel al întâlnirii cu trecutul. A fost secolul în care reformatorii au rupt legăturile cu trecutul lor catolic, chiar dacă n-au reușit să șteargă definitiv urmele lui. A fost, de asemenea, secolul întâlnirii anamnetice cu trecutul, cu Tradiția Bisericii primare, chiar dacă n-au reușit să pătrundă deplin și să asimileze existențial sensul ei.

Întâlnirea dintre Ortodoxie și luteranism a fost o întâlnire între două identități care revendicau posesia adevărului în aceeași măsură. Ortodocșii îl revendicau în virtutea faptului că au păstrat neștirbită de-a lungul istoriei Tradiția autentică a creștinismului primar, iar luteranii prin pretenția de reîntoarcere la aceeași Tradiție a creștinismului primar<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pr. Daniel Benga, *Marii reformatori luterani și Biserica Ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XI-lea*, Editura Sophia, București, 2003, p. 25.

Scrisorile schimbate între patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea (1536-1595)<sup>2</sup> și teologii de la Tübingen sunt documente ecumenice de mare importanță și interes. Corespondența aceasta reprezintă, după cum bine remarcă George Florovsky<sup>3</sup>, primul schimb sistematic de idei teologice între răsăritul ortodox și ramura protestantă a creștinismului apusean, prima confruntare conștientă și de durată a celor două ramuri ale creștinismului<sup>4</sup>.

Studiul de față își propune să evidențieze „întâlnirea” dintre exponenții academici ai luteranismului veacului al XVI-lea – teologii de la Tübingen<sup>5</sup> și patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea, contextul, premisele, etapele și consecințele acestor contacte epistolare și să reliefeze contribuția teologiei românești<sup>6</sup> la deslușirea importanței

<sup>2</sup> Cercetătorii nu au ajuns încă la un acord în privința datei nașterii viitorului patriarh ecumenic. Unii avansează ca dată anul 1530, alții 1535 iar alții 1536. Pentru detalii vezi: George Mastratonis, *Augsburg and Constantinople, The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1982, p. 13; Heike Mirau, *Jeremias II, Patriarch von Konstantinopel*, în *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Begründet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Bautz, Forgeführt von Traugott Bautz, 1993, vol. II, col. 53-55, accesibil și în format electronic la [www.bautz.de](http://www.bautz.de); Gerhard Richter, *Wer ist Jeremias II., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel* în *Der Ökumenische Patriarch*, pp. 87-100. În limba română vezi *Călători străini despre țările române*, redactor Maria Holban, vol. III, Editura Științifică, București, 1971, pp. 297-299.

<sup>3</sup> Problematika dialogului teologic dintre teologii luterani și patriarhul Ieremia al II-lea a constituit subiectul mai multor studii ale sale: *The Orthodox Church and the Ecumenical Movement prior to 1910*, în R. Rouse & S.C. Neill, editors, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London, 1954, retipărit în *Christianity and Culture, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 2, Belmont, Ma., 1974; *Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines*, în *Christianity and Culture, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 2, Belmont, Ma., 1974, pp. 143-155; *The Greek Version of the Augsburg Confession*, în *Christianity and Culture, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 2, Belmont, Ma., 1974, pp. 157-160.

<sup>4</sup> Gunnar Hering, *Orthodoxie und Protestantismus*, în *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, Akten I/2, 31/2, 1981, Wien, p. 838, apud Pr. Daniel Benga, *op. cit.*, p. 316.

<sup>5</sup> Tübingen a fost unul dintre cele trei centre de rezistență și expansiune a luteranismului în secolul al XVI-lea: Wittemberg, Tübingen și Rostock.

<sup>6</sup> Problematika reformei protestante și a dialogului teologic dintre teologii din Tübingen și patriarhul Ieremia al II-lea a fost abordată de P.C. Prof. Dr. Ioan I. Ică în următoarele studii: *Importanța dogmatică a răspunsurilor Patriarbului Ieremia al II-lea*, în *Ortodoxia*, XIII, nr. 3, 1961, pp. 368-392; *Martin Luther și reforma Bisericii din perspectivă ortodoxă*, în *Ortodoxia*, XXXV, nr. 4, 1983, pp. 487-495; *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Critopulos*, în *Mitropolia Ardealului*, XVIII, nr. 3-4, 1973, pp. 208-473; *Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche in den orthodoxen Glaubensbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts*, în *Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts. Zweiter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland von 24. bis 26. Oktober in Jassy*, Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1982, pp. 70-80, studiu publicat și în limba română *Sfintele taine în viața Bisericii după Mărturisirea de credință din sec. XVI-XVII*, în *Mitropolia Ardealului*, XXVII, nr. 10-11, 1982, pp. 611-622. Vezi și lucrările Pr. Conf. dr. Daniel Benga, precum și pe cea a Pr. Conf. dr. Ștefan Sandu

dogmatice a răspunsurilor patriarhale, răspunsuri născute la provocările doctrinare ale luteranismului, într-o epocă considerată de mulți ca fiind a tăcerii teologice răsăritene<sup>7</sup>.

### Contextul istoric al schimbului epistolar

Pentru a înțelege mai bine contactele inițiale și schimbul de scrisori ulterior este necesară o scurtă trecere în revistă a contextului politic și religios, atât în răsărit cât și în apus.

Elementele definitorii ale acestui context sunt existența și lupta pentru supraviețuire a Ortodoxiei în captivitatea musulmană și încercarea de reformare a lumii apusene de către cei care vor fi numiți ulterior protestanți.

În secolul al XVI-lea lumea ortodoxă resimțea din plin efectele căderii sub stăpânirea turcească. După ce vreme de mai bine de o mie de ani Biserica Ortodoxă fusese partenerul unui stat ortodox acum ajunsese să fie Biserica unui popor subjugat, sau cum o numește Steven Runciman, o asociație a unor cetățeni de mâna a doua, aflată la discreția stăpânului musulman<sup>8</sup>.

Creștinilor ortodocși nu li s-a permis nici o clipă să uite că sunt un popor subjugat. Ei trebuiau să ceară permisiunea pentru a-și folosi bisericile, permisiune care era deseori refuzată. Li se cerea să poarte și haine diferite față de ceilalți cetățeni. Copiii, adesea cu forța, erau recrutați ca ieniceri și convertiți la islam. Dacă un creștin era convertit la islam – chiar dacă acest fapt se petrecea în copilărie și împotriva voinței sale – și apoi revenea la dreapta credință era pasibil de pedeapsa cu moartea. Practic, toate drepturile și privilegiile creștinilor depindeau acum de bunăvoința și, cel mai adesea, de capriciul sultanului<sup>9</sup>.

Patriarhul de Constantinopol nu era numai conducătorul religios al creștinilor ortodocși aflați sub jurisdicția sa ci și reprezentantul tuturor ortodocșilor în fața sultanului. Această poziție, consfințită prin negocierile directe între cuceritorul cetății de necucerit<sup>10</sup>, sultanul Mahomed al II-lea (1451-1482)<sup>11</sup> și primul patriarh al

<sup>7</sup> Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, translated by Lydia W. Kesich, Holt, Rinehart and Winston, New-York, Chicago, San Francisco, 1963, p. 284.

<sup>8</sup> Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge University Press, London, 1968, pp. 165-168.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>10</sup> Gabriel Tudor, *Cuceritorul cetății de necucerit*, în ediția on-line a revistei *Magazin*, 16 mai 2007, [www.revistamagazin.ro/content/view/5309/8](http://www.revistamagazin.ro/content/view/5309/8).

<sup>11</sup> Pentru detalii despre viața, războaiele și cuceririle sale vezi André Clot, *Mahomed al II-lea, cuceritorul Bizanțului*, traducere de Șerban Grancea, București, Editura Artemis, 2003; Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and his Time*, edited by William C. Hickman, translated from the German by Ralph Manheim, Princeton University Press, New Jersey, 1992.



Constantinopolului căzut, Ghenadie II Scholarios (1454-1456; 1462-1463; 1464-1465)<sup>12</sup> avea avantajele și dezavantajele ei.

Avantajul acestei politici centralizatoare a fost că prestigiul și influența scaunului patriarhal al Constantinopolului a sporit pe măsură ce actele opresive ale sultanilor au crescut în întesinate și s-au extins ca arie de manifestare. Practic, prin cucerirea de către Selim I (1512-1520) a Siriei, Egiptului și Arabiei, patriarhul de la Constantinopol și-a extins sfera de autoritate, cel puțin din punct de vedere politic, și peste aceste teritorii, care din punct de vedere religios se aflau sub autoritatea scaunelor patriarhale din Antiohia, Alexandria și Ierusalim. Ca urmare a acestui fapt titularii acestor scaune au fost puși într-o situație de inferioritate față de patriarhul-etnarh de la Constantinopol. Patriarhii de Antiohia, Alexandria și Ierusalim, în ciuda acestei situații potrivnice rânduielilor canonice statornicite de sinoadele ecumenice și practica îndelungată a Bisericii Răsăritene, au continuat să-și exercite drepturile lor jurisdicționale, însă ei nu au putut purta nici un fel de discuții sau negocieri cu sublima poartă decât prin intermediul fratelui lor de la Constantinopol. În aceste condiții patriarhul Constantinopolului a devenit efectiv purtătorul de cuvânt al întregii creștinătăți răsăritene<sup>13</sup>, în această postură fiind preferat de teologii protestanți ca partener de dialog.

Dezavantajele sau efectele negative au fost generate de confuzia care s-a creat între religie și națiune ca urmare a faptului că musulmanii nu făceau nici o distincție între politică și religie și de vulnerabilitatea sporită pe care patriarhul-etnarh a dobândit-o în fața sultanilor și a aparatului lor administrativ venal.

Sistemul impus de sultanii musulmani a dus mai întâi la o regretabilă confuzie între Ortodoxie și naționalism. Kallistos Ware apreciază că *în condițiile în care viața civilă și cea politică erau organizate complet în jurul Bisericii, a fost imposibil pentru greci să facă distincția între Biserică și națiune [...], iar efectele acestei confuzii continuă până în ziua de azi*<sup>14</sup>.

În al doilea rând, înalții funcționari ai Bisericii au fost prinși într-un degradant sistem al corupției și al simoniei. Obligați să se implice în problemele lumesti și politice, episcopii au căzut pradă ambiției și lăcomiei. Fiecare nou patriarh solicita un *berat* de la sultan înainte să-și ia funcția în primire, iar pentru acest document era obligat să plătească o mare sumă de bani. Pe urmă patriarhul își recupera cheltuielile de la episcopate, percepând o taxă de la fiecare episcop, înainte de al numi capul respectivei dieceze. Episcopii la rândul lor luau taxe de la clerul parohiei care apela la credincioși. *Ceea ce s-a spus odată despre papă – consideră Kallistos Ware – devenise perfect valabil și pentru patriarhul ecumenic de sub stăpânirea turcă: totul era de vânzare*<sup>15</sup>. Datele statistice confirmă precaritatea scaunului patriarhal și pericolul continuu la care era expus cel care îl ocupa. Astfel, potrivit mărturiei istoricului englez, Beresford James

<sup>12</sup> Ioan Rămureanu, *Ghenadie II Scholarios, primul patriarh ecumenic sub turci*, în *Ortodoxia*, VIII, nr. 1/1956, pp. 72-109.

<sup>13</sup> Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, pp. 176-177.

<sup>14</sup> Timothy Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, traducere de Alexandra Petrea, Editura Aldo Press, București, 1993, p. 93.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 94.

Kidd, din cei 159 de patriarhi care s-au perindat între secolele cinsprezece și douăzeci, turcii au îndepărtat din funcție 105 patriarhi, au fost 27 de abdicări, adesea involuntare; 6 patriarhi au pierit de morți violente, prin spânzurare, otrăvire sau înecare; și numai 21 au murit de moarte bună, în timp ce își exercitau funcția<sup>16</sup>.

Această situație a făcut ca patriahul-etnarh să încerce să profite de orice oportunitate, pe care un eventual contact cu apusul indiferent la problemele creștinătății răsăritene i-ar fi putut-o oferi, pentru a crea punți de legătură și a sensibiliza pe cei insuficient de sensibili la pericolul turcesc și la suferințele fraților din răsărit. Pe de altă parte, exista din partea liderului spiritual al creștinilor răsăriteni dorința de a cunoaște evoluția vieții religioase și a gândirii teologice din apusul zdruncinat de reformă, contrareformă și neînțelegerile dintre diferitele confesiuni protestante.

În ceea ce privește apusul celei de a doua jumătăți a secolului al XVI-lea el trăia drama unei divizări profunde. Dacă la începutul secolului exista o singură Biserică creștină în Europa, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea avem deja conturate patru confesiuni creștine care încercau să-și păstreze sau impună supremația. Între aceste confesiuni se dădea o luptă acerbă pentru suflete și teritorii<sup>17</sup>. Fiecare confesiune căuta să-și exprime cât mai concis învățătura de credință<sup>18</sup> și să obțină o aprobare formală din partea unei autorități neutre.

În acest context răsăritul creștin a intrat în sfera preocupărilor creștinătății apusene divizate. Protestanții și catolici deopotrivă s-au străduit să obțină supremația religioasă asupra răsăritului. Din punct de vedere religios principala preocupare a celor direct implicați era dacă răsăritul ortodox este de partea protestantă sau de cea catolică. Se știe că intenția inițială a reformatorilor nu a fost aceea de a crea noi confesiuni creștine ci de a purifica Biserica Romano-Catolică de toate inovațiile și adăugirile care și-au făcut loc în sânul ei de-a lungul veacurilor și de a reveni la tradiția apostolică genuină. Practica și învățătura Bisericii Răsăritene au fost invocate ca argumente în sprijinul acțiunilor reformatoare<sup>19</sup>, prin aceasta atribuindu-se Bisericii Ortodoxe rolul de martor în cadrul disputelor teologice dintre reformatori și romano-catolici.

Catolicii și protestanții au fost interesați în egală măsură de luarea Bisericii Ortodoxe ca martor, aceasta fiind privită ca un reprezentant fidel al vechii și nealteratei Tradiții a Bisericii. Punctul central al controversei dintre Roma și protestanți era

<sup>16</sup> B.J. Kidd, *The Churches of Eastern Christendom from A.D. 451 to the present times*, Faith Press, London, 1927, p. 304. Această lucrare a fost retipărită în numeroase ediții, ultima văzând lumina tiparului în anul 2005.

<sup>17</sup> Înfruntările au depășit cu mult sfera dezbaterilor doctrinare, în multe regiuni ale Europei ele luând forma conflictelor armate. Vezi Charles Tilly, *Revoluțiile europene (1492-1992)*, trad. de Victor Cherata, Editura Polirom, Iași, 2002.

<sup>18</sup> Din acest motiv această perioadă a fost numită de către unii istorici „era confesionalismului”. Jonathan Hill, *Handbook to the History of Christianity*, Zondervan, Grand Rapids, Mi., 2006, p. 269.

<sup>19</sup> Martin Luther (1483-1546) a fost cel dintâi dintre reformatori care, în disputa avută în 1519 la Leipzig cu teologul romano-catolic Johannes Eck (1486-1543), din dorința de a-și legitima justetea atitudinii sale de respingere a primatului papal, a făcut apel la mărturia Bisericii Răsăritului. O prezentare detaliată a acestei dispute vezi la pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 66-72.

următorul: a rămas Biserica Romei fidelă vechii Tradiții sau se face vinovată de multe înnoiri și adăugiri neîndreptățite, pe de o parte, iar pe de altă parte, este reforma o reîntoarcere la învățătura și practica Bisericii primare sau este ea însăși o înnoire a ei, o deviere de la dreptarul credinței ?

George Florovsky remarcă faptul că, făcând apel la autoritatea religioasă a răsăritului, creștinătatea apuseană a recunoscut că, indiferent de cât de dificilă era situația sa politică, Biserica Răsăriteană a rămas păstrătoarea fidelă a tradiției apostolice<sup>20</sup>. Prin urmare mărturia Bisericii Răsăritene a fost considerată ca fiind de o importanță crucială de către toți protagoniștii dezbaterii.

Mai trebuie precizat faptul că și evoluția relațiilor dintre lumea politică apuseană și dinamicul imperiu otoman a avut contribuția sa la favorizarea și dinamizarea contactelor de ordin religios. Astfel, asedierea Vienei de către Soliman Magnificul<sup>21</sup>, în anul 1529, a fost evenimentul care a dat naștere realțiilor diplomatice dintre Imperiu Roman de Națiune Germană și Imperiul Otoman. De atunci împăratul german a trimis constant diplomați la Poartă pentru a purta tratative cu Sultanul sau, după moartea împăratului Carol Quintul, pentru a-i duce Sultanului tributul anual. Din anul 1544 s-a stabilit o ambasadă imperială permanentă la Constantinopol. Trimișii imperiali la înalta poartă erau de regulă nobili austrieci<sup>22</sup>.

Am amintit acest fapt întrucât reprezentanții ambasadei imperiale din Constantinopol au jucat un rol hotărâtor în debutul, impulsivitatea și menținerea vreme de nouă ani a schimbului epistolar și a dialogului înfiripat prin intermediul lui între teologii luterani din Tübingen, pe de o parte și patriarhul Ieremia al II-lea și teologii și ierarhii din anturajul său, pe de altă parte.

### Începuturile dialogului

Începuturile dialogului teologic din teologii luterani din Tübingen și patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea sunt strâns legate de numirea în 1573 ca ambasador imperial la Constantinopol a baronului David Ungnad. Acesta era primul ambasador de credință evanghelică numit în acest post. Potrivit părintelui Daniel Benga această numire a unui nobil luteran în postul de ambasador al unui imperiu cunoscut multă vreme ca fiind de credință catolică a fost posibilă datorită faptului că împăratul Maximilian al II-lea a arătat o simpatie deosebită luteranilor<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Georges Florovsky, *The Orthodox Church and the Ecumenical Movement prior to 1910*, în R. Rouse & S.C. Neill, editors, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London, 1954, retipărit în *Christianity and Culture, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 2, Belmont, Ma., 1974, pp. 169-170.

<sup>21</sup> Pentru o cronică fascinantă a imperiului otoman în timpul domniei celui ce a fost supranumit „umbra lui Allah pe pământ” vezi André Clot, *Soliman Magnificul*, traducere Ion Herdan, Editura Artemis, 1999.

<sup>22</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 317.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 318.

Deoarece Ungnad era un luteran convins și știa că șederea lui la Constantinopol va fi de lungă durată, el a ținut neapărat să fie însoțit de un preot luteran<sup>24</sup>. Pentru a recruta persoana potrivită unei astfel de misiuni, (era nevoie de cineva care să cunoască bine limba greacă, să aibă pregătirea teologică necesară și abilitatea diplomatică de a se angaja în contacte cu cei din Constantinopol fără să încerce să-i câștige de partea ideilor reformatoare și, de asemenea, să fie capabil să adune cât mai multe informații despre Biserica grecească), noul ambasador s-a adresat lui Jacob Andreae, cancelarul Universității din Tübingen a cărei facultate de teologie se afla sub influența protestantă. La scurt timp acesta a dat un răspuns favorabil recomandând și făcând demersurile necesare pentru hirotonirea și numirea în această poziție a zelosului teolog luteran Stephan Gerlach<sup>25</sup>. Acesta va deveni figura cheie și inima dialogului religios dintre Tübingen și Constantinopol, acționând necontenit ca liant între două lumi teologice cu expectanțe diferite.

Părintele profesor Ioan I. Ică, preluând o ipoteză pusă în circulația discursului istoriografic de către teologul grec Ioan Karmiris<sup>26</sup> și preluată ulterior și de alți teologi, consideră că încă de la început în cercul teologilor din Tübingen s-a hotărât ca Stephan Gerlach să fie utilizat ca organ al lor pentru începerea și conducerea tratativelor de unire cu centrul Ortodoxiei, Patriarhia ecumenică și pentru răspândirea în ea a ideilor reformatoare. În felul acesta, văzându-se posibilitatea unirii ortodocșilor și protestanților prin aprobarea de către corifeii reformei, au încredințat cu grijă lui Gerlach această misiune grea, însărcinându-l ca prin ajutorul ambasadei germane și a altor ambasade protestante din Constantinopol, să urmărească cu orice mijloace realizarea acestei porunci încredințate lui și să câștige pentru Evanghelie Biserica Răsăriteană ... fiindcă prin această apropiere – și dacă e cu puțință prin unirea luteranismului zis „ortodox” și a Bisericii ortodoxe catolice, cea mai veche, profesorii teologi din Tübingen nădăduiau, pe lângă aceasta, să câștige o biruință vestită contra romano-catolicilor, iar apoi, și contra celorlalte ramuri provenite din rădăcina protestantismului, între care se dădeau atunci lupte înverșunate<sup>27</sup>.

Numirea într-o astfel de poziție presupunea pentru Gerlach două aspecte majore: obținerea aprobării din partea ducelui Ludwig de Württemberg și hirotonia întru preot. Având la bază recomandările elogioase ale lui Jacob Andreae obținerea aprobării ducelui s-a dovedit a fi o simplă formalitate. În aceste condiții Stephan Gerlach a fost hirotonit preot de către Jacob Andreae în data de 5 aprilie 1573. Cu această ocazie Andreae a rostit o predică despre Bunul Păstor. În biserica din Tübingen a fost prezent la slujba hirotoniei și profesorul de limba greacă și umanistul filoelen Martin Crusius<sup>28</sup>. Prezența lui Crusius în biserică și faptul că acesta a aflat în acest fel de trimiterea lui Gerlach la Constantinopol s-au dovedit a fi providențiale.

<sup>24</sup> Misiunea principală a acestuia urma să fie aceea de a predica și a săvârși servicii religioase uzuale în cadrul ambasadei, dar și de a avea grijă de mântuirea sufletelor creștinilor apuseni aflați în robie la turci.

<sup>25</sup> Date biografice complete precum și surse bibliografice pot fi consultate la pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 320-321.

<sup>26</sup> Ioan N. Karmiris, *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, Atena, 1937. Vezi și recenzia de T. M. Popescu publicată în *Biserica Ortodoxă Română*, LVI, nr. 9-10, 1938, pp. 565-585.

<sup>27</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, p. 371.

<sup>28</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 322.

Acesta fiind un mare admirator al Greciei antice a găsit în trimiterea lui Gerlach în misiune prilejul necesar pentru a încerca să intre în legătură cu grecii din Constantinopol. El nu era pasionat numai de moștenirea culturală a Greciei antice ci îl preocupa și situația actuală a grecilor, viața lor culturală, viața lor privată, situația orașelor și istoria lor contemporană. Din acest punct de vedere Stephan Gerlach era considerat de Crusius ca fiind omul de legătură ideal pentru a-l pune în contact cu unii dintre grecii din timpul său.

Crusius însă nu cunoștea pe nimeni în Constantinopol. Cui să i se adreseze atunci?! Aducându-și aminte probabil de faptul că Melanchthon<sup>29</sup> în anul 1559 adresase o scrisoare patriarhului de la Constantinopol Crusius, presupunând că și în acea vreme exista un patriarh în capitala imperială, a hotărât să i se adreseze în ciuda faptului că nu-i știa nici măcar numele<sup>30</sup>.

Așadar, în data de 7 aprilie 1573, Martin Crusius a alcătuit o scrisoare în limba greacă al cărui destinatar era patriarhul Constantinopolului. Scrisoarea debutează cu un salut „în Hristos, Mântuitorul nostru”. În rezumat scrisoarea exprima următoarele: deoarece a auzit că Stephan Gerlach va merge la Constantinopol, nu s-a putut reține să nu îi adreseze patriarhului câteva rânduri. Două motive l-au îndemnat la aceasta: în primul rând dorința de a-și exprima bucuria că Dumnezeu a păstrat încă credința creștină în acele ținuturi, iar creștinii sunt conduși de către un patriarh, care se remarcă printr-o deosebită evlavie și educație, după ce crezuse multă vreme că acolo nu mai există creștini. În al doilea rând, îi scrie deoarece este un filoleen, care și-a dedicat întreaga viață limbii și culturii grecești și este profesor de limba greacă și latină la Universitatea din Tübingen spre slava lui Dumnezeu. Este introdusă apoi în discursul umanist perspectiva religioasă, Crusius precizând că în țara lui se predă învățătura Mântuitorului Hristos după scrierile Apostolilor și Profeților, iar mântuirea se sprijină doar pe Hristos și crucea Sa. Mai multe detalii despre învățătura lor îi vor fi oferite patriarhului, dacă va dori, de către Gerlach. În final, îi cere patriarhului să se roage pentru el, făgăduind că și el la rândul său se va ruga pentru patriarh, deoarece, în cele din urmă, ei sunt mădulare ale trupului lui Hristos și frați. Martin Crusius își încheie scrisoarea prin a recomanda pe Gerlach bunătății patriarhului<sup>31</sup>.

Crusius i-a adus la cunoștință lui Andreae faptul că a redactat o scrisoare de recomandare către patriarhul din Constantinopol pentru Stephan Gerlach și i-a cerut părerea asupra oportunității unui astfel de demers. Jacob Andreae nu numai că și-a dat acordul dar, la rândul său, a redactat și el o scrisoare de recomandare pentru Gerlach, datată 8 aprilie 1573. Și în această scrisoare se face aluzie la o credință comună, care se

<sup>29</sup> Dintre numeroasele lucrări dedicate lui Philipp Melanchthon reținem: Karl Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Nieuwkoop B. de Graaf, 1964; Robert Stupperich, *Philipp Melanchthon. Gelehrter und Politiker*, Muster-Schmidt Verlag, Göttingen-Zürich, 1996; Heinz Scheible, *Melanchthon. Eine Biographie*, Verlag C.H. Beck, München, 1997; ș.a..

<sup>30</sup> Circumstanțele redactării acestei scrisori, textul ei, precum și celelalte schimburi epistolare au fost consemnate de Martin Crusius însuși. Vezi Martin Crusius, *Turcograeciae Libri Octo*, Basileae, 1584.

<sup>31</sup> În prezentarea conținutului acestei scrisori am pornit de la rezumatul ei oferit de Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 325-326.

întemeiază pe faptul că atât luteranii cât și ortodocșii *ne-am botezat într-un singur Mântuitor, Hristos și credem că El este singurul Răscumpărător al neamului omenesc și știm că el ne mântuiește săvârșind aceasta numai prin crucea lui*<sup>32</sup>.

Pentru a-i da patriarhului prilejul să „guste” din învățătura evanghelică și pentru a-ia arăta străduințele sale cu privire la cultivarea limbii grecești, Martin Crusius a adăugat la cele două scrisori și traducerea în limba greacă a predicii despre „Bunul Păstor” rostită de Jacob Andreae în biserica din Tübingen cu ocazia hirotonirii lui Gerlach.

Cu aceste scrisori din partea lui Crusius și Andreae a plecat Stephan Gerlach în data de 9 aprilie 1573 spre Viena iar de aici și-a continuat călătoria împreună cu David Ungnad și ceilalți membri ai ambasadei spre Constantinopol, unde au ajuns la 6 august 1573<sup>33</sup>.

Reținem așadar rolul determinant pe care Martin Crusius l-a avut în inițierea unui dialog umanist dublat de nuanțe religioase între mediu academic universitar de la Tübingen și patriarhul ecumenic din Constantinopol.

### Pași noi spre dialogul teologic

Dialogul teologic nu a debutat imediat după ce Stephan Gerlach a ajuns la Constantinopol. De fapt, abia după două luni a reușit să cunoască și să se împrietenească cu persoane din anturajul patriarhului ecumenic. Cel care l-a sprijinit în încercarea de a stabili contacte cu patriarhul ecumenic a fost retorul și notarul patriarhului, Ioan Zygomala. Nu se cunosc împrejurările în care cei doi s-au cunoscut și s-au împrietenit. Se știe doar că, prim mijlocirea lui Ioan Zygomala, Stephan Gerlach a obținut la 15 octombrie 1573 prima audiență la patriarhul Ieremia al II-lea. Cu acest prilej Gerlach a înmânat patriarhului Ieremia scrisorile din partea lui Martin Crusius și Jacob Andreae și predica despre „Bunul Păstor”.

Patriarhul Ieremia i-a promis lui Gerlach că va răspunde curând scrisorilor înmânate. În scurt timp însă s-a născut un incident care ar fi putut să pună capăt prematur contactelor cu patriarhul Ieremia. Acesta era foarte contrariat de faptul că teologii luterani îi trimisese rădă predica despre „Bunul Păstor”, o predică în care ei puneau în paralel pe adevăratul păstor Hristos cu alți falși păstori. Era oare o referire directă la persoana sa?! Situația a fost salvată de către Ioan Zygomala și Stephan Gerlach care l-au asigurat că este vorba de o neînțelegere, scopul trimiterii acestei scrisori fiind cu totul altul<sup>34</sup>.

La câteva zile de la această întâlnire patriarhul Ieremia a plecat într-o lungă vizită pastorală, fapt care a făcut ca abia peste nouă luni, la mijlocul anului 1574, să răspundă la aceste prime scrisori.

Stephan Gerlach nu a așteptat răspunsul patriarhului, ci se afla într-o corespondență neîntreruptă cu teologii din Tübingen, cărora le furniza informații, le

<sup>32</sup> Martin Crusius, *Turcograeciae*, p. 415, apud Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, p. 371.

<sup>33</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 327.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 330.

cerea sfaturi și le făcea sugestii în ceea ce privește evoluția ulterioară a schimbului epistolar. Urmarea acestei intense corespondențe a fost că Martin Crusius și Jacob Andreae au hotărât să trimită noi scrisori patriarhului Ieremia. Astfel la 4 aprilie 1574, cei doi trimit la Constantinopol două scrisori și o nouă predică a cărei temă era „Împărăția lui Dumnezeu”.

De remarcat este faptul că dincolo de formulele circumstanțiale și de reafirmarea preocupărilor umaniste exprimate în epistola lui Crusius, în scrisoarea lui Jacob Andreae se regăsea o primă problematică teologică, care a jucat apoi un rol important în timpul dialogului: era conștient că între ei existau diferențe în ceea ce privește ordinea și practica bisericească, dar credea că în principalele puncte de doctrină ei ar fi de acord. Prin aceasta era pusă pentru prima oară în circulație ideea unei posibile uniri între cele două Biserici, unire care ar fi putut avea loc, din punct de vedere al luteranilor, în ciuda diferențelor exterioare<sup>35</sup>.

Pe de altă parte, Gerlach a început să inițieze la Constantinopol dialoguri cu teologii ortodocși din anturajul patriarhului. Pentru a le putea prezenta ortodocșilor doctrina luterană sistematic, a scris la 17 aprilie 1574 celor din Tübingen, rugându-i să-i trimită o scurtă mărturisire de credință în limba greacă. Deși dezamăgiți că nu primiseră încă nici un răspuns din partea patriarhului Ieremia, teologii din Tübingen au hotărât să trimită la Constantinopol<sup>36</sup>, la 15 septembrie 1574, traducerea grecească a Confessio Augustana<sup>37</sup>.

Profesorul Ernst Benz din Marburg a fost primul care a atras atenția asupra acestui document curios<sup>38</sup>, concluziile sale fiind preluate de majoritatea cercetătorilor până astăzi. Puse față în față textul original al Confessio Augustana<sup>39</sup> și cel al Augustana

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 333-334.

<sup>36</sup> Acest text a fost trimis nu numai patriarhului Ieremia ci și altor teologi din Constantinopol. Astfel au primit câte un exemplar al Confessio Augustana Greaca și mitropolitul Gabriel Severus al Philadelphiei, mitropolitul Mitrofan al Bereei, ierodiaconul Simeon Cabasila, protonotarul Theodosie Zygomala și Mihail Cabtacuzino. Cf. Pr. conf. dr. Ștefan Sandu, *Primele contacte ecumenice dintre ortodocși și luterani. Răspunsurile patriarhului Ieremia al II-lea către teologii luterani din Tübingen (1573-1581)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 2001, p. 17.

<sup>37</sup> Există numeroase dispute legate de această traducere, în special cu privire la scopul traducerii, autorul ei și la fidelitatea traducerii față de textul original. Pentru detalii vezi, Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 188-195; George Mastratonis, *Augsburg and Constantinople, The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, p. 14; Georges Florovsky, *The Greek Version of the Augsburg Confession*, în *Christianity and Culture, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 2, Belmont, Ma., 1974, pp. 157-160.

<sup>38</sup> Ernst Benz, *Wüttemberg und Byzanz*, Marburg, 1949, pp. 4-129.

<sup>39</sup> O traducere excelentă în limba engleză a acestui text poate fi consultată în monumentală lucrare *Credo and Confession of Faith in the Christian Tradition*, edited by Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss, vol. II, Yale University Press, New Haven & London, 2003, pp. 49-118.

Greaca<sup>40</sup> nu sunt nici pe departe identice; imaginea pe care ne-o oferă Augustana Greca fiind mai degrabă a unei scolii la textul original, scolie menită să constituie o punte spre mediile grecești ortodoxe. Dincolo de disputele născute pe marginea ei Augustana Greca rămâne textul de pornire a dialogului teologic luterano-ortodox din secolul al XVI-lea.

Prin trimiterea Confesiunii Augustane la Constantinopol partenerii de dialog ai patriarhului Ieremia al II-lea nu mai erau, după cum consideră Dorothea Wenderbourg, persoane private care scriau scrisori către Constantinopol dintr-un oarecare motiv, ci reprezentau totalitatea Bisericilor care recunoșteau acea mărturisire<sup>41</sup>.

Pe lângă versiunea greacă a Confesiunii Augustane, Jacob Andreae și Martin Crusius au expediat o a treia scrisoare patriarhului în care se preciza că a fost trimisă această carte care cuprinde articolele principale de credință luterane, pentru ca patriarhul să poată vedea care este credința lor și îl provoacă să le răspundă dacă *gândeau același lucru în Hristos*.

Prin aceasta bazele și perspectivele viitorului dialog teologic erau fixate definitiv. Era stabilit textul de plecare a dialogului, era exprimată dorința luteranilor de unitate și regretul în cazul unui eventual eșec.

Am văzut până acum demersurile făcute de partea luterană. Care a fost atitudinea patriarhului ? În toamna anului 1574 patriarhul Ieremia al II-lea a alcătuit prima sa scrisoare către cei din Tübingen. Pr. Daniel Benga consideră că în această scrisoare a fost anunțată tema principală a dialogului dintre Tübingen și Constantinopol: „Sfânta Scriptură” sau „Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție a Bisericii”, Hristos sau Hristos și Biserica Sa. Problema era fundamentală și se întâlnește ca un fir roșu de-a lungul întregii corespondențe ulterioare. Ea este enunțată în această primă scrisoare de către patriarhul Ieremia care adoptă poziția unui părinte care-și îndeamnă copiii spre adevăr. El îi îndeamnă pe luterani să țină la învățătura sănătoasă și să nu aducă „înnoiri” sau să fie nestatornici cu privire la cuvintele dumnezeiești ale Mântuitorului Hristos, ale Sfinților Apostoli, ucenicii Săi, ale sfințelor 7 sinoade și ale celorlați Sfinți Părinți plini de Dumnezeu, care au fost renumiți prin virtuți și fapte minunate. De asemenea îi îndeamnă să păstreze tot ceea ce Biserica lui Hristos a primit scris și nescris<sup>42</sup>. Practic prin această scrisoare patriarhul a intrat direct în miezul unor probleme teologice de maximă importanță în contextul dat.

Scrisoarea lui Ieremia a fost primită cu mult interes la Tübingen. În scrisoarea de răspuns Andreae și Crusius, dincolo de respingerea reproșului de „înnoitori”, s-au

<sup>40</sup> Textul a fost publicat împreună cu întreaga corespondență de către teologii din Tübingen în lucrarea *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarche Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utriq; ab Anno M.D.LXXVI. usque ad Annum M.D.LXXXI., de Augustana Confessione inter se miserunt: Graecè et Latinè ab iisdem Theologis edita, Witebergae, M.D.LXXXIII (1584)*.

<sup>41</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 334-335.

<sup>42</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică remarcă din tonul și conținutul acestei scrisori faptul că deja patriarhul cunoștea inovațiile protestantismului. *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, pp. 372-373.



exprimat explicit în favoarea unirii în credință între Tübingen și Constantinopol, mărturisind deschis că nimic nu le este mai dorit decât unirea în credință<sup>43</sup>.

La 24 mai 1575, Stephan Gerlach a înmănat patriarhului Ieremia al II-ea textul Confesiunii Augustane în varianta sa greacă<sup>44</sup> și a reînnoit rugămintea ca patriarhul să o studieze și să le dea un răspuns pe marginea ei. Potrivit mărturiei lui Gerlach consemnată în jurnalul său<sup>45</sup> patriarhul a primit Confesiunea cu bucurie și chiar a citit primele capitole ale ei cu voce tare în fața tuturor celor prezenți<sup>46</sup>.

De la prima lectură au fost sesizate unele probleme doctrinare fapt pentru care, la scurt timp, în 11 iulie 1575, patriarhul a avut o nouă discuție teologică cu Gerlach pe marginea textului Confesiunii Augustane, teologul luteran străduindu-se din răspuțeri să înlătore nedumeririle patriarhului. Paralel aveau loc discuții intense între Gerlach și Zygomala, încercându-se armonizarea punctelor de vedere.

Înainte de a trimite răspunsul mult așteptat pe marginea Confesiunii Augustane, patriarhul Ieremia mai trimite, la 16 noiembrie 1575, o scrisoare la Tübingen. În această scrisoare Ieremia al II-lea i-a numit pe teologii germani bărbați înțelepți și fii ai săi după duh, arătând că erau expuși greșelilor și aveau nevoie de un Părinte spiritual. Le-a expus apoi încă o dată adevăratele norme ale dreptei credințe, după care urma să le și dea răspunsul la Confessio Augustana: Sfânta Scriptură, Sfintele Sinoade și Sfinții Părinți. Ieremia le-a precizat apoi că răspunsul ca mărturisirea lor de credință era deja conceput, acesta mai trebuind doar să fie redactat în varianta finală, urmând ca în 2-3 luni să fie trimis la Tübingen<sup>47</sup>.

În acest moment al dialogului ambele părți desoperiseră divergențele de doctrină și știau în mare parte punctul de vedere doctrinar al partenerului de dialog. Cei din Tübingen fuseseră informați de Gerlach despre toate „supesțuțiile” și „rătăcirile” grecilor. Grecii știau de la Gerlach, din schimbul epistolar, din Confessio Augustana și de la călugării catolici ce învățau luteranii. Cu toții erau conștienți de diferențe, dar continuau dialogul, mizând pe compromisuri și sperând în realizarea unirii.

### Răspunsuri și contra-răspunsuri

Cele trei răspunsuri teologice ale patriarhului Ieremia al II-lea și contra-răspunsurile teologilor luterani din Tübingen formează esența întregii corespondențe dintre Tübingen și Constantinopol. Deși această corespondență a avut loc între persoane care dețineau roluri de frunte în cadrul Bisericilor lor, dialogul dintre Tübingen și Bizanț nu poate fi considerat oficial. Două sunt motivele care îndreptățesc o astfel de abordare: patriarhul Ieremia al II-lea a scris ca persoană privată, cu toate că la redactarea răspunsurilor a colaborat cu alți teologi și ierarhi greci ai vremii, însă

<sup>43</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 338.

<sup>44</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, p. 372.

<sup>45</sup> Jurnalul lui Stephan Gerlach a fost folosit ca sursă de pr. Daniel Benga la realizarea excelentei sale prezentări.

<sup>46</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 339.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 342.

aceste scrieri nu s-au bucurat de aprobarea unui sinod (nici nu au fost măcar puse în dezbateră a unui astfel de for, deținător deplin al autorității doctrinare și disciplinare), păstrându-și astfel caracterul de scrieri private. Al doilea motiv provine din faptul că textul grec al Confesiunii Augustane nu era un text oficial unanim recunoscut în cadrul luteranismului și astfel poziția lui Ieremia al II-lea a fost față de o mărturisire de credință care nu avea la acea vreme nici o autoritate în lumea protestantă<sup>48</sup>.

În acest context se impune să precizăm cine au fost autorii celor șase texte care alcătuiesc miezul dialogului teologic luterano-ortodox din secolul al XVI-lea. Părintele profesor Ioan I. Ică, bazându-se pe o amplă analiză a ipotezelor anterioare și pe argumentele furnizate de teologul grec I. Karmiris, consideră că alcătuirea răspunsurilor a constat din colaborarea teologilor din jurul patriarhului și înainte de toate a celor doi Zygomala<sup>49</sup>, dar aceasta trebuie să fie socotită ca având mai mult un caracter consultativ, în care autorul principal este Ieremia al II-lea, al cărui nume îl poartă ele și pe care ni l-a transmis tradiția bisericească, în mod unanim<sup>50</sup>. Sub conducerea lui Ieremia al II-lea au contribuit la redactarea răspunsurilor adresate celor din Tübingen aproape toți teologii care erau la vremea respectivă în Constantinopol, dintre care sunt cunoscuți: Ioan și Teodosie Zygomala, Leonardos Mindonius din Chios, Damaschin Studitul de Neupactos și Arta, Arsenie de Târnova, Mitrofan de Bereea, ieromonahul Matei, logotetul Ierax, Gavriil Saveros<sup>51</sup>, Metodius de Melonike<sup>52</sup> și diaconul Simeon Cabasila<sup>53</sup>. *În tot cazul – afirmă cu convingere părintele Ică – răspunsurile sunt rodul colaborării și expresia vie a sobornicității întregii Biserici grecești, în care patriarbul a avut rolul principal și hotărâtor*<sup>54</sup>.

Din partea luteranilor au luat parte la acest dialog – direct sau indirect – aproape toți teologii din Ducatul Wittemberg-ului, în special, profesorii din jurul școlii teologice a Universității din Tübingen, care deținea atunci o poziție importantă în Biserica protestantă, având întâietate în toate chestiunile teologice, fie în discuțiile dintre luterani și reformatori, fie dintre protestanți în general și romano-catolici. Au luat parte direct la redactarea contra-răspunsurilor: Jacob Heerbrand, rectorul Universității din Tübingen, Lukas Osiander, Eberhardt Bidembach, Johannes Margirius, Theodor Schnepf, Johannes Brenz, Stephan Gerlach, Ioan Mager<sup>55</sup> vestitul latinist și filoelin Martin Crusius, sub conducerea renumitului teolog, cancelarul Universității din Tübingen, Jacob Andreae<sup>56</sup>.

La 15 mai 1576 i-a fost înmânat lui Stephan Gerlach la reședința ambasadei germane din Constantinopol textul primului răspuns teologic al patriarhului Ieremia al

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 344.

<sup>49</sup> Ioan și fiul său Teodosie.

<sup>50</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, p. 370.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 369.

<sup>52</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 382.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>54</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, p. 370.

<sup>55</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 387.

<sup>56</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, pp. 370-371.

II-lea la Confesiunea Augustană. Textul propriu-zis era însoțit de o scrisoare adresată lui Martin Crusius și Jacob Andreae în care patriarhul Ieremia al II-lea se adresează celor doi pe un ton plin de afecțiune, numindu-i din nou fii duhovnicești ai smereniei sale, însă tonul rămâne critic în ceea ce privește învățăturile lor<sup>57</sup>.

Încă de la început se poate observa încercarea lui Ieremia de a-i detremina pe cei din Tübingen să accepte criteriile adevărului după care să se desfășoare mai departe dialogul. El invită la unitate și o dorește, dar știe deja că singurul mod în care ea poate fi realizată este acela ca luteranii să fie convinși că se aflau pe drumul greșit. Luteranii erau „copiii săi iubiți”, care cu toată cultura și știința lor aveau nevoie de un părinte duhovnicesc, deoarece ei erau doar copii imaturi în cele ale credinței.

Primul răspuns al patriarhului Ieremia al II-lea prezintă atitudinea sa față de punctele de doctrină luterane expuse în Confessio Augustana Greaca. Acest răspuns nu a fost atât de mult un răspuns la Confessio Augustana ci mai degrabă o prezentare în paralel a doctrinei ortodoxe cu privire la problemele expuse în mărturisirea luterană<sup>58</sup>.

Răspunsul este un tratat destul de voluminos<sup>59</sup> în care patriarhul, conform dorinței luteranilor, prezintă și comentează punctele de acord și dezacord dintre ortodocși și luterani. Punctul de vedere exprimat de patriarh nu este unul subiectiv, el bazându-se pe învățăturile veșnice ale Sfintelor Sinoade Ecumenice și ale Părinților Bisericii, acestea fiind expresia Duhului Sfânt. Modul de expunere al patriarhului este următorul: după o scurtă prezentare a ceea ce luteranii expuneau în articolul respectiv, acesta preciza acordul sau dezacordul cu cele afirmate acolo, după care urmau observațiile proprii, comentarii sau obiecții<sup>60</sup>.

Nu vom analiza aici conținutul doctrinar al celor 28 de capitole ale primului răspuns, după cum nu vom analiza nici răspunsurile ulterioare sau contra-răspunsurile venite de la Tübingen. Acest lucru l-a făcut inițial în mod magistral părintele profesor Ioan I. Ică<sup>61</sup> și ulterior părintele Ștefan Sandu<sup>62</sup>. Vom preciza doar că din întreaga corespondență se poate constata existența următoarelor puncte de acord și dezacord între luteranism și Ortodoxie. Trebuie precizat că în unele puncte acordul sau dezacordul nu este total, însă datorită faptului că din corespondență au fost excluse punctele unde

<sup>57</sup> Textul ne-a fost accesibil în traducerea lui în limba engleză la George Mastratonis, *op.cit.*, pp.30-31.

<sup>58</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 345.

<sup>59</sup> Versiunea publicată în *Acta et Scripta* numără 88 pagini (pp. 56-144); cea publicată de Ioan Karmiris în *Tá Λογιστά, vol. I*, Graz, 1968, are 59 de pagini (pp. 444-503); traducerea germană publicată în *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über den Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübingen Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel*, Hrsg.von Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Luther-Verlag, Witten, 1958, are 73 de pagini (pp. 52-125); versiunea în limba engleză publicată de George Mastratonis, *op.cit.*, are 72 de pagini (pp. 31-103).

<sup>60</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 349.

<sup>61</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, în special pp. 377-391.

<sup>62</sup> Pr. Conf. dr. Ștefan Sandu, *op.cit.*, pp. 31-115. Vezi și prezentarea sintetică a lui Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 349-361.

s-a putut constata un acord fie el și numai parțial, nu s-a reușit o nuanțare și aprofundare a acestor teme doctrinare în această fază a dialogului.

Astfel au fost identificate<sup>63</sup> următoarele **puncte de acord** ale luteranismului cu Ortodoxia: 1. Autoritatea Sfintei Scripturi, inspirația și traducerea ei în limba fiecărui popor; 2. Dumnezeu și Sfânta Treime în general; 3. Păcatul strămoșesc și transmiterea lui la toți oamenii; 4. Cauza păcatului nu e Dumnezeu, ci omul; 5. Cele două firi ale lui Hristos; 6. Capul Bisericii e numai Iisus Hristos; 7. A doua venire, judecata, viața viitoare, veșnicia răsplății și a pedepselor; 8. Împărtășirea sub ambele forme; 9. Respingerea indulgențelor papale, a tezaurului sfinților, a focului purgator și a celibatului obligatoriu al preoților.

**Punctele de învățătură diferite:** 1. Sfânta Tradiție; 2. Filioque; 3. Liberul arbitru; 4. Predestinația dumnezeiască; 5. Îndreptarea; 6. Numărul Sfințelor Taine; 7. Săvârșirea Botezului prin stropire sau turnare, timpul când se săvârșește Mirungerea și împărtășirea celor botezați; 8. Sensul prefacerii Sfintei Euharistii și săvârșirea ei cu azimă; 9. Infailibilitatea Bisericii și a Sinoadelor Ecumenice; 10. Cultul, sărbătorile, invocarea sfinților, venerarea icoanelor și a moaștelor, posturile și diferitele tradiții și practici bisericești<sup>64</sup>.

În studiul său părintele Ică remarcă faptul că după ce în răspunsul său patriarhul Ieremia examinează critic și pe larg, în duh autentic ortodox, fiecare articol al Confesiunii Augustane, arătând unde coincide și unde se deosebește învățătura ortodoxă, încheie chemându-i părintește pe teologii protestanți la unire cu Biserica adevărată a lui Hristos, cea ortodoxă. Iată ce le scrie el: *acestea toate cele spuse de noi, iubitorilor, cum și voi bine știți, sunt din Sfânta Scriptură, insuflată de Dumnezeu, potrivit tălmăcirii, explicației și învățării sănătoase și a înțelepților și teologilor sfinți ai noștri. Căci nouă nu ne este îngăduit ca, după aplicația noastră îndrăzneată, a cugeta, înțelege și interpreta ceva din cuvintele Scripturii insuflate de Dumnezeu, decât numai după teologii aprobați de Sfintele Sinoade, în Duhul Sfânt, în scop evlavios, ca nu abătându-ne de la învățătura dreaptă a Evangheliei și de la cunoașterea și înțelepciunea adevărată, cugetul nostru să colinde, asemenea lui Proteu, într-o parte și în alta. Dar, în ce fel, va zice cineva, va fi dreptarul acesta? Acesta este, cu ajutorul lui Dumnezeu, să nu se cugete sau să nu se facă nimic contrar celor rânduite de Sfinții Apostoli și Sfintele Sinoade. Căci, păzind în mod drept acest hotar, vom fi în același cor, împreună părtași și de aceeași credință. De aceea și voi, bărbați germani, prea înțelepți și fii iubitori ai smereniei noastre, voind ca unii ce sunteți înțelepți, de a vă apropia din tot sufletul de Prea Sfânta noastră Biserică, noi, ca părinți iubitori, vă vom primi binevoitori, cu dragostea și bunăvoința noastră, dacă voiți să urmați în acord cu noi învățăturile apostolice și sinodale și a vă supune acestora. Atunci veți fi cu adevărat împreună părtași cu noi, supunându-vă sincer, împreună cu noi, Bisericii sfinte și sobornicești a lui Hristos, veți fi laudați de către toți, ca unii ce sunteți înțelepți și astfel, cele două Biserici, devenind una, cu ajutorul lui Dumnezeu, vom viețui împreună, bine plăcuți lui Dumnezeu, până vom dobândi împărăția cerească, în care, fie ca noi toți să ne întâlnim, în Iisus Hristos*<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> La baza prezentărilor privind aceste puncte stă sistematizarea realizată de Ioan Karmiris în *Τὰ Λογικά*, vol. I, pp. 440-441.

<sup>64</sup> Pr. Conf. dr. Ștefan Sandu, *op.cit.*, pp. 117-118.

<sup>65</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, în special pp. 373-374.

Este lesne de înțeles cum au primit teologii luterani acest răspuns. Dezamăgirea fusese exprimată de Stephan Gerlach, la numai câteva zile după ce intrase în posesia răspunsului patriarhal, într-o scrisoare adresată lui Jacob Andreae<sup>66</sup>. Diferențele erau mult mai mari decât crezuse el și decât constatase din discuțiile avute cu teologii din Constantinopol. Învățătura ortodocșilor era, după părerea lui Gerlach, plină de rătăciră, la fel ca cea a catolicilor și, prin urmare, singura șansă care le mai rămânea luteranilor era aceea de ai converti pe greci la „adevărata învățătură”. Pentru realizarea acestui scop Gerlach a gândit o întreagă strategie, care consta în trimiterea de cărți luterane la Constantinopol și de cadouri pentru teologi și patriarh, determinându-i în acest fel să insiste pe lângă patriarh pentru realizarea unirii<sup>67</sup>.

Adoptând strategia sugerată de Gerlach teologii luterani au făcut trecerea de la încercarea de unire la apologetică și chiar la prozelitism, fiind convinși de justetea acțiunilor lor.

Primind răspunsul patriarhului, la 18 iunie 1576 și văzând respinse cu multă finețe și dragoste creștinească învățăturile lor, profesorii din Tübingen se hotărâsc să răspundă patriarhului. În acest sens ei solicită colaborarea mai multor teologi renumiți din Stuttgart și întreg ducatul Wittembergului. Răspunsul a fost gata la începutul lunii mai a anului 1577 și a fost trimis la Constantinopol împreună cu o scrisoare însoțitoare și cu unele cadouri destinate celor de acolo, la jumătatea lunii iunie. Prin acest contra-răspuns teologii de la Tübingen intenționau să se apere și să demonstreze patriarhului că nu se abat cu nimic de la învățatura lui Hristos. Este de o importanță foarte mare pentru desfășurarea ulterioară a dialogului faptul că teologii luterani au afirmat în fața principiului ortodox al Tradiției, principiul protestant: „sola scriptura”. Prin aceasta relația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție a devenit punctul central al corespondenței.

Cu acest prin contra-răspuns al teologilor luterani<sup>68</sup> s-a schimbat total caracterul corespondenței dintre Tübingen și Constantinopol. Din prezentarea patriarhului Ieremia luteranii au ales o serie de teme în care nu exista consens, pe care le-au expus încă o dată mai pe larg, și au căutat să le fundamenteze scripturistic, uneori chiar și patristic<sup>69</sup>. În expunerea lor teologii au urmat următorul plan: au enumerat mai întâi punctele în care există un acord, fără să insiste în vreun fel asupra lor; apoi au vorbit de autoritatea sau principiul după care ar trebui tratate problemele teologice (bineînțeles acesta era „sola scriptura”); în partea a treia au trecut la expunerea punctelor în care nu exista un acord, cu intenția evidentă de a demonstra că nu sunt „înnoitori” și nu învățau nimic după „visele lor”<sup>70</sup>.

Punctul de rezistență al discursului lor era reafirmarea criteriului după care trebuia judecat adevărul: Nu există nici o măsură mai de încredere, mai adevărată și mai bună

<sup>66</sup> Scrisoarea este datată 17 mai 1576.

<sup>67</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 365.

<sup>68</sup> Textul integral se află în *Acta et Scripta*, pp. 147-199; *Wort und Mystereum*, pp. 131-175, George Mastratonis, *op.cit.*, pp. 108-149.

<sup>69</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 368.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 369.

pentru judecarea tuturor dogmelor și riturilor, a credinței, a tradițiilor omenești și a faptelor, decât cuvântul lui Dumnezeu, al Atotstăpânitorului tuturor lucrurilor, care a fost revelat neamului omenesc prin profeți, prin Hristos și Apostoli, spre folosul și mântuirea întregii Biserici, și care este scris în Vechiul și Noul Testament.[...] Dacă cineva ar spune că Sfintele Scripturi conțin multe locuri neclare, care nu ar putea fi înțelese fără interpretările Părinților care au fost plini de Duhul Sfânt, trebuie să știe că acest lucru nu este corect. Biblia se interpretează prin ea însăși. Un loc neclar într-o carte este explicat într-o altă carte. Ceea ce rămâne mereu neclar nu este necesar să cunoaștem, deoarece doar ceea ce putem înțelege din Biblie ne este de ajuns pentru mântuire<sup>71</sup>.

Dacă până acum teologii luterani vorbiseră constant de intenția lor de a se uni cu grecii ortodocși, în acest răspuns teologic nu mai întâlnim nici o vorbă privitoare la speranța realizării unirii. Mai mult decât atât, ei au adoptat un ton polemic, încercând să-i convingă pe ortodocși de ortodoxia și vechimea învățaturii lor. Transformarea a fost totală și, în același timp, fatală pentru evoluția dialogului. Dacă până acum ei i-au cerut patriarhului Ieremia să-și exprime părerea asupra învățaturii lor, acum îi cer acestuia revizuirea învățăturilor ortodoxe, după criteriile fixate de ei.

Datorită faptului că la scurt timp după ce textele acestea au ajuns la Constantinopol patriarhul a plecat din nou într-o vizită pastorală, Gerlach nu a reușit să le înmâneze lui Ieremia al II-lea decât în 28 ianuarie 1578. În aceste condiții patriarhul nu reușește să finalizeze răspunsurile înainte ca Stephan Gerlach să părăsească capitala imperială. Datorită faptului că expirase mandatul ambasadorului Ungnad pe care Gerlach îl însoțise la Constantinopol, acesta a trebuit să revină la Tübingen, poziția și misiunea sa fiind preluate de predicatorul Salomon Schweigger<sup>72</sup>. La ultima întâlnire dintre patriarh și Gerlach, Ieremia al II-lea l-a asigurat pe acesta că va răspunde la scrisoarea teologilor germani. Totodată i-a încredințat lui Gerlach scrisori și daruri pentru corespondenții săi.

Patriarhul Ieremia al II-lea a reușit să finalizeze acest al doilea răspuns<sup>73</sup>, din cauza mulțiplelor sale îndatoriri pastorale, abia în luna mai a anului 1579. În răspunsul său, patriarhul își exprimă nădejdea că vor ajunge la un acord, analizează cu argumente din Sfânta Scriptură și din Sfânta Tradiție deosebirile dogmatice evidențiate de teologii luterani<sup>74</sup> și încheie, în spiritul aceleiași iubiri părintești, chemându-i pe protestanți la unire cu Biserica Ortodoxă, arătând totodată și cauza principală de unde provin toate dezacordurile: *Așadar, cunoscând deja din dumnezeieștile Scripturi Ortodoxia, apropiați-vă din tot sufletul de ea, lepădând, îndată, de la voi, ca bărbați înțelepți și instruiți, toată inovația absurdă pe care corul dascălilor ecumenici și Biserica nu a primit-o. Căci astfel și unii și alții ne vom învrednici de fericire, voi ca unii care ascultați și vă*

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 370-371.

<sup>72</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, în special p. 374.

<sup>73</sup> Textul acestui răspuns se află în *Acta et Scripta*, pp. 200-264; *Wort und Mysterium*, (doar fragmente), pp. 179-190; George Mastratonis, *op.cit.*, pp. 151-210.

<sup>74</sup> Temele teologice abordate au fost următoarele: despre purcederea Sfântului Duh, despre liberul arbitru, despre îndreptare și fapte bune, despre sacramente, despre invocarea sfinților și despre viața monastică.

*supuneți conducătorilor voștri și nu vă luptați cu cuvintele spre nici un folos și noi, ca unii care am grăit la urechile celor care ascultă și am semănat în pământ bun. Căci, deși în aproape toate chestiunile principale, suntem de acord, nu trebuie ca voi să înțelegeți și să explicați altfel, unele cuvinte ale Sfintei Scripturi, de cum le-au explicat luminătorii Bisericii și dascălii ecumenici, care le-au explicat în acord cu Adevărul însuși, Hristos Dumnezeu nostru, iar noi, adică Biserica noastră, păzim acestea și ne ținem de acestea. Căci nu este nici o altă cauză a dezacordului, decât numai aceasta, pe care voi îndepărtând-o cu ajutorul lui Dumnezeu, vom fi în acord și cu cele privitoare la credință, spre slava lui Dumnezeu.... Dacă, deci, până acum ați păcătuit îndreptați-vă de acum înainte, ca unii ce sunteți înțelepți și veți fi vrednici de lauda lui Dumnezeu și a oamenilor și a noastră. Căci a greși e omenește, dar a se îndrepta e lucru îngeresc și mântuitor. De care să vă îngrijiți, ca și harul lui Dumnezeu să fie cu voi<sup>75</sup>.*

Răspunsul patriarhal a ajuns foarte repede la Tübingen. Au apărut însă o serie de greutăți care vor obstrucționa schimbul epistolar. Astfel, catolicii de la curtea din Viena au intervenit pentru stoparea corespondenței dintre Tübingen și Constantinopol derulată prin ambasada imperială, Salomon Schweigger nu mai dăduse nici un semn de viață<sup>76</sup>, iar la sfârșitul anului 1579 patriarhul Ieremia al II-lea a fost destituit din treaptă și înlocuit cu Mitrofan al III-lea, reușind totuși să revină pe scaunul patriarhal în august 1580, după moartea patriarhului Mitrofan al III-lea<sup>77</sup>.

Noul contra-răspuns al teologilor luterani<sup>78</sup> și obișnuita scrisoare care-l însoțea au fost gata la 24 iunie 1580. Acesta nu era altceva decât o justificare și o apărare a propriei credințe. Critica la adresa Sfinților Părinți este mult mai evidentă. Afirmările față de Tradiția Bisericii sunt mult mai îndrăznețe, mergând până la a spune că reformatorii au urmărit chiar înlăturarea tradițiilor târzii din viața Bisericii, tradiții care nu au un fundament scripturistic<sup>79</sup>.

Primind acest nou contra-răspuns patriarhul s-a convins definitiv de imposibilitatea ajungerii la un consens dogmatic cu teologii luterani și trimite la 6 iunie 1581 un ultim răspuns<sup>80</sup>, pe un ton mult mai categoric:

*Aveam de gând să tac cu desăvârșire referitor la scrierile voastre și de a nu vă mai răspunde nimic, ca unii ce schimbați, astfel, în mod vădit, Scriptura și talmăcirea talmăcitorilor sfinți, după voința proprie, având cu noi pe Pavel, care îndeamnă: „pe omul eretic, după întâia și a doua mustrare, lasă-l” (Tit, III, 16). Dar fiindcă prin tăcerea noastră ar putea să se creadă că suntem de acord cu voi, ca unii care poate, credeți și înțelegeți bine acestea, și de a ne expune riscului că Scriptura și sfinții sunt de acord cu noi despre aceasta, apărându-ne de acestea, aceasta și voim să vă*

<sup>75</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, p. 375.

<sup>76</sup> Acesta nu va mai manifesta preocuparea și interesul manifestat până atunci de Stephan Gerlac în desfășurarea dialogului.

<sup>77</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, p. 387.

<sup>78</sup> Textul acestui răspuns se află în *Acta et Scripta*, pp. 264-346; *Wort und Mysterium*, (doar fragmente), pp. 192-208; George Mastratonis, *op.cit.*, pp. 218-286.

<sup>79</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 387-388.

<sup>80</sup> Textul acestui răspuns se află în *Acta et Scripta*, pp. 349-370; *Wort und Mysterium*, (doar fragmente), pp. 211-213; George Mastratonis, *op.cit.*, pp. 289-306.

*întărim acum, convinși fiind bine din scrierile voastre, că niciodată nu vă veți putea uni cu noi, sau mai bine zis cu adevăru<sup>81</sup>.*

Patriarhul reia expunerea principalelor puncte dogmatice divergente, folosind același principiu hermeneutic: argumentele sunt furnizate de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, după care pune capăt dialogului teologic lăsând totuși deschisă poarta comunicării de „dragul prieteniei”.

*Vă rog pe voi, ca pe viitor să nu ne mai dați de lucru și să nu ne mai scrieți despre aceasta sau să ne trimiteți scrieri. Căci voi îi tratați pe luminătorii și teologii de altădată ai Bisericii când așa când așa; pe aceștia îi cinstiți și-i lăudați numai cu cuvintele, iar cu faptele îi disprețuiți și arătați propriile noastre arme ca inutile, adică cuvintele sfinte și dumnezeiești ale acestora, de care noi ne servim pentru a vă scrie și combate. Astfel, în ce vă privește, eliberați-ne pe noi de griji. Mergeți, deci, pe calea voastră și dacă voiți a ne mai scrie, scrieți-ne nu despre dogme, ci numai din prietenie<sup>82</sup>.*

Aceste cuvinte au încheiat în ceea ce îi privește pe bizantini corespondența oficială dintre ei și teologii din Tübingen. Contradicțiile dogmatice nu au reușit însă să prejudicieze legăturile personale de prietenie. Faptul este fundamental pentru istoria relațiilor inter-creștine. Până atunci despărțirile dintre creștini s-au terminat adesea cu anateme și excomunicări. Aici întâlnim o soluție ambivalentă și paradoxală: pe de o parte, luteranii sunt etichetați ca fiinderetici, cu care nu este posibilă comuniunea de credință, dar, pe de altă parte, Ieremia al II-lea păstrează punțile de comunicare oferite de relația de prietenie dintre ei<sup>83</sup>.

Răspunsul patriarhului a produs supărare la Tübingen și hotărârea comună a teologilor luterani care au analizat acest răspuns a fost aceea de a nu se mai scrie la Constantinopol decât personal. Ulterior Lukas Osiander a revenit asupra acestei decizii și a hotărât că nu ar strica să le trimită încă o scurtă epistolă grecilor, în care să le răspundă la învățăturile prezentate și la acuzele aduse. Prin aceasta grecii trebuiau să afle că nu i-au convins pe luterani cu argumentația lor și că acuzele aduse nu erau adevărate. Astfel s-a născut și ultimul contra-răspuns luteran<sup>84</sup>, la care însă patriarhul Ieremia al II-lea nu a mai replicat.

Acest contra-răspuns al luteranilor este împărțit în zece capitole. Tonul este rece, însă respectuos. Autorii s-au plâns că nu au primit un răspuns convingător din partea patriarhului și pentru că nu își văd combătută pertinent învățătura își reafirmă crezul susținut până acum. De asemenea resping acuzațiile de eretici și schismatici și își exprimă speranța că învățăturile lor vor fi înțelese mai târziu de greci. Exprimându-și această speranță și reușind să depășească acuzele grecilor fără resentimente, cei din Tübingen le-au oferit prietenia lor sinceră, pe care au arătat-o întotdeauna și pe care voiau să o păstreze și în continuare.

<sup>81</sup> Ioan I. Ică, *Importanța dogmatică a răspunsurilor patriarhului Ieremia al II-lea*, p. 376.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 391-392.

<sup>84</sup> Scrisoarea a fost semnată în cele din urmă de 11 teologi. Textul ei poate fi consultat în *Acta et Scripta*, pp. 371-380 și George Mastratonis, *op.cit.*, pp. 308-315.



Cu aceasta dialogul a sfârșit, paradoxal, într-un consens general. Ortodocșii și luteranii au fost conștienți de imposibilitatea realizării unei uniri a Bisericilor și au fost de acord ca relațiile de prietenie să dăinuiască în continuare<sup>85</sup>.

### Dileme hermeneutice

Correspondența dintre teologii luterani de la Tübingen și patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea a fost una din cele mai importante întâlniri dintre teologia răsăriteană și cea apuseană la jumătatea mileniului al doilea. Teologia ortodoxă s-a aflat în dialog timp de nouă ani cu teologia juridico-scolastică apuseană sau așa cum preciza traducătorul în limba germană a acestui dialog, teologia cuvântului s-a aflat în dialog cu teologia misterului<sup>86</sup>. Prin aceasta cele două Biserici au avut pentru prima oară posibilitatea să se cunoască direct, să-și definească poziția una față de cealaltă și să înlăture confuziile și părerile greșite care circulau atunci, în apus și răsărit, cu privire la fiecare.

Întregul dialog s-a purtat sub imperiu a două concepte cheie: „înnoitori” (calificativ dat de ortodocși luteranilor) și „supersițioși” (calificativ dat de către luterani ortodocșilor). Dialogul nu a reușit să înlăture aceste presupoziii, cauza majoră fiind imposibilitatea unei comunicări mai profunde datorată distanței fizice dintre corespondenți și categoriilor epistemologice și de limbaj diferite.

În afara categoriilor de gândire și limbaj evident diferite în apus și răsărit, cauza principală a eșuării dialogului a reprezentat-o dilema hermeneutică, lipsa unui principiu hermeneutic unanim recunoscut. Din acest punct de vedere întrebarea fundamentală în jurul căreia s-a desfășurat întregul dialog a fost următoarea: care este criteriul pentru dreapta interpretare a Sfintei Scripturi? Pentru luterani totul trebuia fundamentat și verificat numai pe baza Sfintei Scripturi, care se interpreta prin ea însăși. Pentru ortodocși, pe lângă Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție avea o importanță la fel de mare, aceasta fiind norma interpretativă a Sfintei Scripturi. Aceste două principii hermeneutice puse față în față de cele două tabere nu aveau valoarea unor simple ipoteze, ci aveau rangul unor axiome<sup>87</sup>. Consecința acestui fapt a fost că tonul prietenos și plin de speranță din debutul dialogului s-a ascuțit pe parcurs, sfârșind cu etichetarea luteranilor de către patriarhul Ieremia al II-lea ca eretici și schismatici.

La toate acestea s-a adăugat tipul diferit de spiritualitate care s-a arătat în cele din urmă un factor major în negăsirea unui consens în problemele de credință, necunoașterea practicilor religioase ale celorlalți împiedicând „a priori” dialogul.

Toate aceste aspecte nu diminuează importanța dialogului teologic dintre Tübingen-ul luteran și Constantinopolul ortodox, fapt confirmat și de evoluția ulterioară, în special cea din secolul XX, a acestui dialog.

Din punct de vedere ortodox, răspunsurile teologice ale patriarhului Ieremia al II-lea își găsesc locul binemeritat între cărțile simbolice ale Bisericii Ortodoxe.

<sup>85</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 393-394.

<sup>86</sup> *Wort und Mysterium*, p. 20 și 22.

<sup>87</sup> Pr. Daniel Benga, *op.cit.*, pp. 396-397.

**PROTOPOPUL SIMION STOICA DE ALBA IULIA  
– COLABORATOR AL LUI SOFRONIE DE LA CIOARA ȘI  
APĂRĂTOR AL ORTODOXIEI**

**ALIN ALBU**

**ABSTRACT.** *The Proto-Priest Simion Stoica from Alba Iulia – collaborator of Sofronie de la Cioara and defender of Orthodoxy.* In the midst of the religious turmoil of the middle of the eighteenth century the institution of the Orthodox District of the Archpriest of Alba Iulia that had been previously dissolved through Unionist adhesion in 1701, was restored. No monographic study has ever been dedicated to its occupant, Simion Stoica, although he was engaged in numerous and important actions of consolidation of the Orthodoxy.

He was involved in the preparations of the Synod of Alba Iulia, which was held between February 14<sup>th</sup> – February 18<sup>th</sup> 1761 and which constitutes the climax of the movement of Sofronie. He was also involved in reorganizing the Orthodox hierarchy through the “reinforcement” of priesthood in his district (priests that have been ordained in Valachia) and in the distribution of Holy Antimenses in Râmnic; hence, establishing connections to the defenders of the Orthodoxy, even with Sofronie of Cioara (if we were to reflect upon the names he received: „Sofronie’s agent”, “spy”, “comrade”, “partisan”, Sofronie’s man”, etc.), and then with the leaders from Rășinari (Bishop Dionie Novacovici, Secretary D. Eustatievici). Thus, Archpriest Simion Stoica proves to be deeply engaged in the most important revolutionary movement, both as duration and extent, in the Romanian history until that point.

Răscoala lui Sofronie a reprezentat un moment-cheie atât pentru Ortodoxia transilvăneană, renăscută după un efort martiric, cât și pentru trecutul românesc în general, prin amploarea și consecințele pe care această mișcare le-a determinat. Tumultul de natură confesională și socială nu s-a resorbit odată cu retragerea peste munți a conducătorului, căutându-și noi albi și generând noi frământări. În mijlocul acestora, s-a refăcut protopopiatul ortodox de Alba Iulia, al cărui titular, Simion Stoica, s-a remarcat ca unul din colaboratorii apropiați ai lui Sofronie. Deși angajat în numeroase și semnificative acțiuni de consolidare a Ortodoxiei, protopopului bălgrădean nu i-a fost consacrat nici un studiu monografic.

Protopopiatul ortodox de Alba Iulia a încetat să existe teoretic odată cu aderarea lui Atanasie la unire și transformarea mitropoliei transilvănene în episcopie greco-catolică. Apartenența confesională a protopopilor de Alba Iulia după 1701 este

însă, practic, ambiguă, unii dintre ei oscilând între unire și ortodoxie sau chiar încercând să revină la vechea credință. Totuși, se poate spune că așa cum întreaga Biserică Ortodoxă transilvăneană n-a avut cadre instituționale timp de 60 de ani, tot așa și protopopiatul ortodox de Alba Iulia și-a întrerupt existența în acest răstimp.

Un prim protopop bălgrădean ortodox după unire, de a cărui apartenență confesională suntem siguri, avem abia în timpul lui Sofronie, în persoana lui Simeon Stoica, „protopopul neunit din Alba Iulia”<sup>1</sup>. Prima sa mențiune în funcția de protopop este ulterioară lunii februarie a anului 1761, însă îl întâlnim și mai devreme în calitate de preot implicat în organizarea sinodului de la Alba Iulia din 14-18 februarie 1761, alături de alți doi confrați. Fiecare din cei trei au plecat în direcții diferite pentru a face propagandă în vederea participării la sinod: popa Rusan din Alba Iulia pe Târnave, popa Ioan din Săliște pe valea Hârtibaciului și cea a Oltului și *popa Simion din Stremț* pe cursul superior al Mureșului<sup>2</sup>. Ultimul dintre ei nu este altul decât viitorul protopop de Bălgrad. Identitatea *popii Simion din Stremț* cu *Simeon Stoica, protopopul neunit din Alba Iulia* este indubitabilă. Amintind de „agenții lui Sofronie”, printre care îl nominalizează pe preotul din Stremț, Augustin Bunea precizează și numele de familie al acestuia: „popa Simeon Stoica din Stremț”<sup>3</sup>.

Chiar și reședința protopopului bălgrădean reprezintă un indiciu cu privire la această identitate. Astfel, Nicolae Iorga spune că protopopul Simion stătea la Geoagiu<sup>4</sup>, dinsus de Teiuș, în imediata proximitate a Stremțului, pe când Augustin Bunea îi plasează reședința în Stremț<sup>5</sup>. În alt loc însă, canonicul blăjean precizează că „protopopul Simeon Stoica al Belgradului... locuia de comun în Stremț și Geoagiul de sus (s.n.)”<sup>6</sup>.

Din ce motive rezida alternativ la Geoagiu și Stremț nu știm. Poate voia să fie mai aproape de parohia sa din Stremț sau poate folosea Geoagiu ca reședință protopopească momentană, „neavând loc” în Alba Iulia de protopopul unit care, la 5 mai 1760, înainta din Roșia Montană un raport privind activitatea lui Sofronie pe anul 1760, an pe care călugărul și-l petrecuse în Munții Apuseni<sup>7</sup>. Desigur, raportul nu era unul favorabil lui Sofronie și ortodocșilor, o eventuală aversiune a protopopului unit față de proaspătul omolog ortodox – cu atât mai mult cu cât cel din urmă era considerat unul din „agenții lui Sofronie”<sup>8</sup> – putând constitui cauza instalării acestuia la Geoagiu și nu la Alba Iulia. Totodată, e posibil - așa cum am arătat mai sus - ca Simion

<sup>1</sup> Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisiu Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaș, 1902, p. 327.

<sup>2</sup> Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920, p. 221, anexa 148; *Ibidem*, vol. II, Sibiu, 1930, p. 194; Viorica Pop, *Sinodul de la Alba Iulia din 14-18 februarie 1761*, în „APVLVM”, VIII (1970), Alba Iulia, p. 121.

<sup>3</sup> Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 229.

<sup>4</sup> Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 277.

<sup>5</sup> Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 495 (v. Stoica).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>7</sup> Ștefan Metes, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. XLIII.

<sup>8</sup> Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 229.

Stoica să fi vrut să fie mai aproape de parohia lui, după cum va proceda în sec. al XIX-lea și protopopul albaulian Grigorie Rațiu, rezidând la Țelna, parohia sa.

Cât privește momentul investirii lui Simion Stoica în funcția de protopop, acesta s-a produs cândva după sinodul de la Alba Iulia din 14-18 febr. 1761 (sau poate chiar în cadrul acestuia), la organizarea căruia el s-a implicat activ. Lipsa cu desăvârșire a numelui protopopului local în cadrul pregătirilor și ședințelor sinodului confirmă ipoteza că la acea dată acest personaj nu exista și că primul protopop bălgrădean ortodox după 1701 a fost Simion Stoica, amintit în acte la oarecare vreme după sobor. Este posibilă chiar întărirea acestuia în funcție de către Sofronie însuși în cadrul adunării, dacă avem în vedere punctul 4 din programul sinodului, care prevedea instituirea de protopopi<sup>9</sup>. În privința motivelor alegerii preotului Simion din Stremț în funcția de protopop al Bălgradului, acestea sunt, credem, evidente: implicarea lui în răscoala lui Sofronie, mai precis asigurarea succesului participării la sinodul de la Alba Iulia și calitatea de apropiat al liderului mișcării.

În primăvara și vara anului 1761, Simion Stoica este consemnat în două rânduri. P. Bod indică o scrisoare din 30 mai 1761, prin care acesta convoca o adunare în Lita Română în joia după Rusalii, pentru a comunica credincioșilor ortodocși hotărârile „marei sobor” de la Zlatna<sup>10</sup>. Documentul este suspectat însă ca neautentic, de vreme ce episodul, de mari proporții, nu este consemnat nicăieri în actele oficiale<sup>11</sup>. Tot P. Bod transmite informația conform căreia popa Simeon Stoica din Stremț a început o largă propagandă, îndemnând poporul să se ducă la Brașov la instalarea episcopului Dionisie Novacovici<sup>12</sup>. Instigatorul a fost arestat la Turda – probabil pe motivul că dezinforma masele, afirmând că aceasta este porunca generalului și a episcopului<sup>13</sup> -, fiind eliberat abia mai târziu, la intervenția vlădicii. Bukow a dispus acum interzicerea adunării transilvănenilor la Brașov, așa încât momentul mult așteptat al restaurării ierarhiei ortodoxe s-a desfășurat într-un cerc restrâns, cu asistența oficialității și cu două discursuri rostite în limba latină<sup>14</sup>.

Pentru a înțelege mai bine însă activitatea protopopului Simion Stoica în momentele zbuciumate ale răscoalei sofroniene și ale celor care au urmat retragerii peste munți a liderului, trebuie reamintite pe scurt și măsurile represive ale autorităților în vederea reprimării Ortodoxiei, de la oprirea corespondenței, stoparea exodului peste Carpați, înlăturarea din preoție ori procesele confesionale, soldate adeseori cu întemnițare, până la dărâmarea locașurilor de cult. Doar cunoscând radicalismul acestora putem surprinde dârzenia protopopului bălgrădean și importanța păstoririi lui,

<sup>9</sup> Programa sinodului a fost trimisă dinaintea Guvernului, la solicitarea acestuia, care la rândul său a expediat-o Cancelariei Aulice la 3 martie 1761, Silviu Dragomir, *op. cit.*, vol. II, p. 194; v. documentul la *Ibidem*, vol. I, p. 222-223, anexa 149.

<sup>10</sup> *Apud* Silviu Dragomir, *op. cit.*, vol. II, p. 255.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 255, nota 1.

<sup>12</sup> *Apud Ibidem*, p. 251.

<sup>13</sup> Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 229.

<sup>14</sup> Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 251.

cu atât mai mult cu cât unele din acțiunile sale se contrapuneau fățiș directivelor autorității laice și chiar bisericești de aplanare a conflictelor în detrimentul Ortodoxiei.

Măsurile aplicate de generalul Bukow sunt cunoscute pentru caracterul lor radical, adeseori brutal, culminând cu distrugerea multor mănăstiri ortodoxe din spațiul transilvănean și condamnarea lui Sofronie, în lipsă, la cinci ani de muncă silnică. O măsură aplicată celor ce se opuneau unirii era și aceea a îndepărtării din mănăstiri, în cazul călugărilor, sau din slujirea preoțească, în cazul clericilor de mir. Cu toate acestea, au rămas și pe mai departe în preoție unii din vremea lui Sofronie, neconfirmați („neîntăriți”<sup>15</sup>) de episcopul Dionisie, dar care funcționau cu îngăduința protopopului Simion de Bălgrad<sup>15</sup>! S-au luat măsuri și în privința corespondenței. Prin noiembrie 1762 se răspândeau scrisori ce îndemnau la răscoală, la lepădarea unirii și la scoaterea jugului iobăgiei<sup>16</sup>. În 1764 orice schimb de scrisori cu Sofronie era oprit sub cele mai grele pedepse. În 1765 se interceptau din nou „scrisori ale lui Sofronie”<sup>17</sup>, în februarie 1766 era iertat de pedeapsă un călugăr din Bălgrad, care fusese închis pentru corespondență cu Sofronie<sup>18</sup>, iar în 1774, deci la un răstimp considerabil, protopopul ortodox din Sebeșul săsesc era arestat la Sibiu fiindcă întreținuse corespondență cu „acel înșelător Sofronie care începe din nou a răspândi otrava legii românești schismatice în această țară”<sup>19</sup>. În ceea ce privește legăturile dintre cele două țări, avem semnalat cazul disperat al ortodocșilor care trec la frații lor de peste munți în număr așa de mare, încât se consideră ca necesar să se ordone împușcarea și arderea corpului vinovaților<sup>20</sup>. Pentru oprirea acestui exod al nemulțumirii se oferă o recompensă de cincizeci de galbeni aceluia care-l va preda Guvernului pe „cunoscutul înșelător Sofronie”<sup>21</sup>.

Una din scrisorile care circulau prin noiembrie 1762 este și următoarea „carte” destinată sătenilor și preoților Toma Șard și Petru Popovici<sup>22</sup> din Șard (lângă Alba Iulia), pe care o reproducem în întregime pentru importanța pe care o prezintă în cazul de față conținutul și paternitatea acesteia:

„Mă închin Domniilor Voastre preoților și sătenilor din Șard. Dar să știți că am să vă vestesc mult, dar nu e timpul. Una vă voi vesti: întăriți-vă în credință și rugați-vă milostivului Dumnezeu, și să nu ziceți că nu vom putea să învingem pe păgâni, pentru că ei sînt mai mari în țară: căci nu sînt ei mai mari, Dumnezeu e mai mare. De aceea, acum stați uniți și gătiți-vă la războiu, **ca să gonim Unirea și iobăgia din țară** (s.n.). Ci cumpărați-vă puști și pistoale, căci va veni vremea cînd veți da un plug cu doi boi pentru un pistol micuț și nu-l veți afla. Și să nu credeți că aceasta e glumă sau poveste,

<sup>15</sup> N. Iorga, *op. cit.*, p. 274.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 278.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>19</sup> Șt. Meteș, *op. cit.*, p. LXXXVII.

<sup>20</sup> N. Iorga, *op. cit.*, p. 278.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>22</sup> Aceștia sunt atestați doar în 1767, însă, de vreme ce sunt primii preoți ortodocși din Șard consemnați după unire, probabil că ei vor fi fost destinatarii scrisorii din 1762 – numele lor mi-a parvenit verbal de la dr. Gheorghe Anghel.

ci grăbiți-vă, căci nu știți ceasul când va veni și porunca. Și voi credeți că părintele vostru a perit, dar tot ce faceți se trimite la el. Iar acum bucurați-vă și veseliți-vă pentru că Dumnezeu ne va ajuta și ne va ridica, pentru că, după cum mi-a scris părintele, și eu v'am scris vouă. Iar voi nu băgați de samă în câte chipuri se găsesc dușmanii ca să vă nimicească, iar Domniile Voastre nici într'un chip nu vă sfătuiți, nici vă adunați, ca să îndemnați pe credincioși la rugăciune, ca să vestiți cuvintele acestor tuturor credincioșilor în adevăr; și dacă cineva dintre dușmani va întreba: ce sînt aceste cuvinte? voi spuneți: că se va găsi scris, dar adevărul nu-l știe nimeni. S'o știți însă, că de la mine sînt adevărate. Și să nu se întristeze nimeni pentru că nu va fi auzit numele meu: ci eu am scris numele meu, dar m'am temut că vre-un străin va aduce scrisoarea aceasta și, dacă ar înțelege dușmanii, vor opri armele. Iar Domniile Voastre pe mine, pentru oaste. Dar nime dintre credincioși să nu cuteze a prinde pe cinevași; că cine va face așa ceva, unul ca acela ar fi fost mai bine să nu se fi născut pe lume. Iar cine veți asculta, rugați-vă lui Dumnezeu, mici și mari. Ci să știți că prin mari cheltuieli și ostenele s'au trimis aceste cuvinte în țara vecină. Ci nu acestea, ci altele: căci în ele sînt lucruri mai mari și mai de preț; de aceea nu mi se cade a le da în ochii tuturor. Dar aceste vorbe să le trimiteți în toată țara. Amin, și Dumnezeu să vă ierte păcatele. Alt ceva însă, mai mare și la toți de folos: dacă vă veți supune, mărturisiți-vă și pocăiți-vă și învățați-vă a face eleimosina. Și să nu vă supărați că e scris urât, căci mai urâți vor fi cei ce nu vor crede; amin"<sup>23</sup>.

Scrisoarea de față constituie o mărturie a convulsiilor religioase și sociale care marcau într-un crescendo tot mai accentuat zbuciumații ani de după răscoala lui Sofronie. Din ea se întrevăd pregătiri tainice pentru un adevărat război ale cărui obiective surprind prin explicitatea lor: defectarea unirii și abolirea iobăgiei. Obiectivele anunțate aici sunt o dovadă în plus a caracterului complex și a implicațiilor profunde pe care le-au avut mișcările antiunioniste de la jumătatea secolului al XVIII-lea.

Cât privește autorul - care ne interesează cu precădere aici -, el nu se semnează, din motive pe care însuși le prezintă. Oricum, se desprinde clar că e un colaborator apropiat al lui Sofronie, fiind în strânsă legătură cu acesta și cunoscând marile planuri secrete ale mișcării sofroniene. Autoritățile l-au suspectat în primul rând pe protopopul Simion de Bălgrad<sup>24</sup>. Acuza era una din cele mai serioase, căci, în cazul confirmării ei, protopopul ar fi fost considerat „unealta lui Sofronie” și consecințele n-ar fi întârziat să apară. Atitudinea ostilă a autorităților față de Sofronie și față de tovarășul său din Transilvania cu care corespondă (autorul anonim al scrisorii de mai sus) răzbate din ordinul Guvernului datat 19 noiembrie 1762, în care apare o calificare aspră: „non unitus simul ac malitiosus Sofronii assecla”<sup>25</sup> (neunitul împreună cu *vicleanul* Sofronie din suita căruia face parte).

Protopopul Simion respinge această învinuire, nerecunoscând paternitatea scrisorii, însă declară că știe despre adăpostul de la Argeș al lui Sofronie, ba mai mult nu se

<sup>23</sup> N. Iorga, *op. cit.*, p. 275-277.

<sup>24</sup> Idem, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 293.

<sup>25</sup> Idem, *Sate și preoți...*, p. 277.

sfiiește să spună că oamenii „zicu că ar fi bine de ar veni (Sofronie, n. n.) și ar da bani colectorii mai cu dragu”<sup>26</sup> la solicitarea lui, decât la cea a lui Dionisie<sup>27</sup>. Iată un fragment din actul de cercetare a lui Simion Stoica: „[E] a auzit în 19 septembrie 1762 de la dascălul Bălgradului Ioan, care a venit din Valahia de curând, că Sofronie este la Argeș în bună stare, a vorbit cu el în trecuta iarnă în Râmnic, acum n-a vorbit, ci numai a auzit de la episcopul Râmnicului că este tot în susnumita mănăstire Argeș”<sup>28</sup>. Cu toate că răspunsul protopopului Simion are o notă ușor sfidătoare, dacă ne gândim la situația în care se afla, totuși acesta scapă de bănuiala că ar fi autorul respectivei scrisori și deci „unealta lui Sofronie”. Poate la aceasta a contribuit și episcopul Dionisie Novacovici care, în raportul din Mureș-Oșorhei (Târgu-Mureș), datat 9 oct. 1762, îl apără de acuzația de colaborare cu Sofronie, recomandându-l totodată: „Cognovi quidem in praenominatum minime esse culpae, quem in gratiam Exc. V. humillime recommendo”<sup>29</sup> („am cunoscut astfel că în numitul nu este nicidecum vină, pe care cu umilință îl recomand Excelenței voastre spre iertare”).

Cu toate acestea, protopopul Simion rămâne primul pe lista autorilor probabili ai scrisorii expediată celor din Șard. Astfel, este evident că semnatarul se înscrie în cercul intim al colaboratorilor călugărului Sofronie, care păstrau legătura - riscantă și anevoioasă – cu acesta. Este indubitabil apoi că autorul aparține tagmei clericale, dacă avem în vedere nota accentuat bisericească a anumitor formulări, cu deosebire a pasajelor introductive și finale. Ori, protopopul Simion corespunde acestui portret, fiind „cunoscut la toți munții apuseni de mare... partizan a[] lui Sofronie...”<sup>30</sup>. Se adaugă apoi observația că autorul era familiar comunității ortodoxe din Șard, cunoscând la rândul său realitățile confesionale de aici. O autoritate morală față de această comunitate se presupune din situația ipotetică a unei răzmerițe – așa cum rezultă din text -, în care autorul scrisorii, în cazul în care ar fi fost deconspirat, ar fi fost reținut de săteni pentru a le fi lider. Observațiile din urmă converg spre identificarea semnatarului în persoana unui cleric din împrejurimi, personaj notoriu, care putea fi foarte probabil protopopul bălgrădean. Faptul că nu se semnează și că, anchetat în acest sens, neagă paternitatea documentului nu poate să surprindă și cu atât mai puțin să se constituie ca argument irefutabil împotriva identificării lui cu autorul uneia dintre cele mai cunoscute și tulburătoare scrisori-mărturie a mișcării sofroniene.

Oricum, dincolo de problematica nerezolvată a paternității acestui document (Teodor V. Damșa îl identifică pe Sofronie drept autor<sup>31</sup>), un fapt rămâne cert: protopopul bălgrădean a fost martorul frământărilor din acești ani și, mai mult, a participat efectiv la evenimente, căci numele său este amintit nu numai în procesul respectiv, ci și în alte episoade care-l arată implicat în aceste convulsii. Două dintre ele se plasează temporal la 1763 și 1766.

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

<sup>27</sup> Este vorba de o colectă inițiată de episcopul Dionisie Novacovici la solicitarea împărătesei Maria Tereza, care avea nevoie de bani în războiul pe care îl purta atunci.

<sup>28</sup> Șt. Meteș, *op. cit.*, p. LXXXVI-LXXXVII.

<sup>29</sup> N. Iorga, *op. cit.*, p. 277.

<sup>30</sup> Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 257.

<sup>31</sup> Teodor V. Damșa, *Biserica greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Cluj-Napoca, 1994, p. 84-85.

Astfel, pe la 1763 protopopul Simion din Bălgrad era învinuit că a dat vestea apropiatei întoarceri a lui Sofronie cu tătării<sup>32</sup>. Probabil în același context - al iminenței unei incursiuni tătare, odată cu care să reapară și Sofronie -, în aceeași stare de spirit, a fost redactată și scrisoarea din noiembrie 1762, care provoca la alungarea unirii și a iobăgiei.

Al doilea episod se referă la tulburările produse de doi călugări luați sub protecția protopopului bălgrădean. Deși informațiile de mai jos sunt preluate din mai multe surse principale<sup>33</sup>, ne este totuși dificil să stabilim cu exactitate ordinea întâmplărilor, dat fiind faptul că nu avem suficiente repere cronologice sau nu putem regăsi întotdeauna datele dintr-o sursă în celelalte. Mai mult, în unele cazuri, anumite informații nu concordă.

Printre participanții major implicați în răscoala lui Sofronie se înscriu călugării Efrem de la Prislop și Teodosie de la Plosca (jud. HD). Cel din urmă a jucat un rol important în derularea evenimentelor, înrolându-se cu trup și suflet în mișcarea lui Sofronie și devenind, din călugăr unit, unul din cei mai vajnici apărători ai Ortodoxiei. O vreme s-a refugiat într-o mănăstire din Țara Românească de unde s-a întors gata de propagandă pentru legea strămoșească, stabilindu-se la mănăstirea Bulzu<sup>34</sup> între 1761-1767<sup>35</sup>. Preotul Nicolae din Abrud, într-o scrisoare adresată episcopului Dionisie Novacovici, îl denunță pe Teodosie ca „spion”, alături de confratele său Efrem<sup>36</sup>. Iată un fragment din scrisoarea acestuia: „Spionii lui Sofronie, aceștia, adică Efrem și Teodosie, i-am aflat unde sunt, prinzându-le și cartea, care o voiu arăta de o va vedea Preasfințitul unde scrie, iar așezământul lor este așa”: Efrem vine din Țara Românească la protopopul Simion Stoica din Bălgrad, care-l întărește preot în satul Țalna, lângă Alba Iulia; Teodosie vine și el de peste munți și e așezat „slujitor în satul Bulzu” de către același protopop Simion care îl ia sub aripile sale<sup>37</sup>. Acești „oameni ai lui Sofronie” împart în împrejurimi antimise de la episcopul Grigorie de Râmnic<sup>38</sup>, „zicându că nu-su bune a Preasfințitului”<sup>39</sup>, rolul principal în această acțiune avându-l însuși protopopul Simion, despre care pr. Nicolae din Abrud zice: „Dau de știre

<sup>32</sup> N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, ediția a II-a, București, Editura Ministerului de Culte, 1932, p. 133.

<sup>33</sup> Idem, *Sate și preoți...*, p. 280-281; Idem, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. XIII (*Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene*, partea a II-a), București, 1906, p. 238-239, nr. 13; Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. LXXXIX, 44, 45, 102; Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 327-328; notăm, deși nu în calitate de sursă principală, și studiul lui Valer-Petru Olea, *Mănăstirea Bulzu*, în „Îndrumător Pastoral”, XVII (1993-1994), Alba Iulia, p. 196-197.

<sup>34</sup> Mănăstirea Bulzu era situată în cătunul cu același nume din satul Pătrângenii de lângă Zlatna, Șt. Meteș, *op. cit.*, p. XII, nota 1; mai târziu cătunul s-a numit Valea Bulzului, iar azi Valea Mică.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>36</sup> N. Iorga datează scrisoarea iulie 1766, iar Ștefan Meteș 1761, după luna august, ceea ce complică stabilirea exactă a succesiunii evenimentelor.

<sup>37</sup> Nicolae Iorga, *Studii și documente...*, vol. XIII, p. 238-239, nr. 13.

<sup>38</sup> Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. LXXXIX.

<sup>39</sup> N. Iorga, *Sate și preoți...*, p. 281.



Preaosfințitului pentru antimisele lui Sofronie, că s-au înmulțitu, că, unde au datu antimisele Preaosfințitul, și nu este popă întărit ca să priciapă lucrul, el (prot. Simion, n.n.) l-au luatu și au datu a lui Sofronie...”<sup>40</sup>. Scrisoarea aduce informații despre stabilirea lui Teodosie la Bulzu, ceea ce ar plasa-o la începutul perioadei 1761-1767, pe care acesta și-a petrecut-o aici. Nu este însă exclus ca ea să dateze și din 1766, cum susține N. Iorga. Iată cum prezintă acesta evenimentele<sup>41</sup>:

În 1766 preotul Nicolae din Abrud denunță stăpânirii ca spioni pe Efrem și Teodosie care ar pune la cale uneltiri tainice. Generalul, înaintea căruia se înfățișează în acest scop, îi dă o scrisoare către episcopul Dionisie. Înfațișându-se de data aceasta înaintea vlădicului, primește și de la acesta o scrisoare pe care trebuie s-o înmâneze călugărului din Galați, „ca printr-însul să se ivească lucrul spionilor, unde sunt”<sup>42</sup>. Preotul Nicolae interceptează apoi o scrisoare de-a lui Teodosie „ieromonahul”, din 1 iulie 1766, către protopopul Simion Stoica. Iată un fragment din corespondența celor doi, în care Teodosie îl numește pe Simion „bunul părinte”: „știi bine câtă nevoie am pătimit, fusei prins la Sibiu; mă scosese ră din Sibiu cu nemții, până mă scoasă din țară afară. Dară încăș cu câtă nevoie am trăit în Țara Românească, până ce am trecut muntele iarăș dincoace, câtă frică și nevoie am pătimit, numai având noroc, că fiind și fratele Efrem călugărul care și el a fost prins împreună cu mine, știind sama muntelui și având cunoștința cu dumniata... am osârduit să dăm față cu dumniata”<sup>43</sup>.

Acest fragment de epistolă evocă un episod mai vechi, al începutului periplului celor doi călugări, care, întemnițați la Sibiu, au fost escortați de soldați până la graniță și expulzați în Țara Românească, după care au revenit pe ascuns în Ardeal și au intrat sub protecția protopopului bălgrădean, care i-a așezat pe ascuns la Bulzu (pe Teodosie) și la Țelna (pe Efrem). Evenimentele s-au derulat apoi rapid. Guvernul, probabil la sesizarea lui Nicolae din Abrud, a emis un ordin de arestare, însă călugării, avizați de protopopul Simion, au fugit, Teodosie ascunzându-se într-un loc tainic<sup>44</sup>. În scrisoare Teodosie spune că scrie din locul „unde știi că mă află”<sup>45</sup>, despre care Augustin Bunea zice că era „cunoscut numai protopopului Simion Stoica”<sup>46</sup>. Episodul este evocat de pr. Nicolae din Abrud care în iulie 1766 (după datarea lui N. Iorga; 1761, după datarea lui Șt. Meteș) trimitea episcopului Dionisie scrisoarea amintită mai sus, în care raporta că a descoperit ascunzișul celor doi și le-a interceptat totodată și „cartea”, însă n-a reușit să-i prindă deoarece, „strigați de tisturi (căpetenii, n.n.) prin târguri”, au fugit de ceva vreme. Toate acestea s-au petrecut înainte de 1 iulie 1766, data scrisorii pe care Teodosie o expedia protopopului Simion și pe care preotul Nicolae a „prins-o”. În cele din urmă, preotul din Abrud a dat de urma unuia dintre ei

<sup>40</sup> Idem, *Studii și documente...*, XIII, p. 239, nr. 13.

<sup>41</sup> Idem, *Sate și preoți...*, p. 280-281.

<sup>42</sup> Idem, *Studii și documente...*, XIII, p. 238, nr. 13.

<sup>43</sup> Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 44.

<sup>44</sup> Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 328.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

(probabil Efrem), pe care l-a trimis la protopopul Simion cu o scrisoare „cu ascunsuri”, în care-i spunea că dacă nu va face ca Teodosie să ajungă la Rășinari - reședința de atunci a episcopului Dionisie - va rămâne ca adevărat „cum îi strigă printre toți omenii”, anume că „umblă cu minciuni, să aducă alt vlădică în Ardeal”<sup>47</sup>.

Pr. Nicolae, într-o altă scrisoare adresată episcopului în 15 septembrie [1766?], îl numește și pe preotul Gligorie din Ponorel (pomenit în epistola lui Teodosie din 1 iulie 1766) „prieten cu Sofronie” și mâna dreaptă a protopopului. Pr. Gligorie din Ponorel, după spusele aceluiași pr. Nicolae din Abrud - mai degrabă el însuși „șpion” decât cei vizați de el -, a vrut să-l rănească în târg, din ordinul protopopului, „pentru că amu ivitu lucrurile lor”<sup>48</sup>.

Că preotul Nicolae din Abrud era dușmanul principal al protopopului bălgrădean o confirmă și plângerea preoților și locuitorilor din domeniul Zlatnei adresată lui Novacovici, în care se spune că acesta face pe protopopul Simion și pe alți preoți „șpioni și protivnici înălțatei gubernii și arhierelui lui, numindu-să însuș vreatnic și puternic a-i lega și a-i căzni; care lucru au vrutu să-lu și săvârșască, numindu-să protopopu noao; carele și câte unu soboru au făcut și oamenii au globitu”<sup>49</sup>. De fapt, preotul Nicolae însuși își exprimă această (o)poziție față de protopop spunând că acesta din urmă e „principalul agitator”<sup>50</sup> care i-a și obstrucționat „cercetările”<sup>51</sup>.

Opoziția dintre acești doi clerici ortodocși este interesantă, fiind interpretată ca un reflex al opoziției dintre Dionisie Novacovici și Sofronie, ai căror adepți cei doi preoți erau, fiecare în parte<sup>52</sup>. Într-adevăr, Nicolae din Abrud se afla în corespondență cu episcopul Dionisie, care-i cerea detalii privind situația de la Bulzu: „la Bulzu la mănăstire, popa Theodosie șpionulu cu a cui știre au șezut acolo și cu a cui slobozenie s-au dusu de acolo”<sup>53</sup>. Sunt înregistrate apoi și răspunsurile popii din Abrud, care-l informează conștiincios pe vlădică asupra tulburărilor din zonă. Cât îl privește pe celălalt personaj, acesta se afla și el în legătură cu „patronul” său.

Că Simion Stoica se arăta încă „partizan” al lui Sofronie este un fapt confirmat de evenimente, cum ar fi menținerea „corespondenței sofroniene” sau protejarea unor călugări din zona de refugiu a lui Sofronie. Că Simion Stoica făcea opoziție episcopului Dionisie este, însă, interpretabil. Cât adevăr conțin zvonurile potrivit cărora protopopul dorea să aducă alt vlădică în Ardeal în locul lui Dionisie sau raportul preotului Nicolae din Abrud cum că acesta împărțea antimise de la Râmnic, înlocuindu-se pe cele ale episcopului de la Rășinari, nu știm. De bună seamă, autoritatea lui Sofronie, care, pe când se afla în țară, se intitula „vicarș al Sfinției Sale de la Carloveț”<sup>54</sup> – titlu obținut în

<sup>47</sup> Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 239, nr. 13.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 237, nr. 9.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 239, nr. 13.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 238, nr. 13.

<sup>52</sup> Augustin Bunca, *op. cit.*, p. 328.

<sup>53</sup> Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 264, no. 143.

<sup>54</sup> N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. VII (Reformatorii), București, 1938, p. 251.

1759, de la mitropolitul Nenadovici<sup>55</sup> -, ori acorda scrisori de recomandare candidaților transilvăneni care vroiau să se hirotonească la Karlowitz<sup>56</sup>, întrunea sinoade ori instituia protopopi, nu s-a atenuat în conștiința protopopului bălgrădean. Este însă parțială sentința care i s-a acordat, de dușman declarat, mare adversar al lui Dionisie<sup>57</sup>. Aceasta, deoarece relațiile dintre cei doi s-au dovedit pozitive în mai multe rânduri: în 1761 Simion Stoica făcea propagandă pentru strângerea ortodocșilor la instalarea lui Novacovici la Brașov, iar Dionisie intervenea în două rânduri pentru achitarea lui – în cazul arestării protopopului la Turda (1761) și în procesul iscat de scrisoarea destinată celor din Șard (1762). Dacă cei doi s-ar fi aflat într-o postură de adversitate ireconciliabilă, episcopul n-ar fi manifestat nici un interes în cazul protopopului bălgrădean, dimpotrivă, circumstanțele s-ar fi dovedit nesperat de favorabile pentru a-l elimina din opoziție. Așadar, evoluția acestor relații este mai complexă, mai nuanțată decât a fost ea prezentată de canonicul Bunea.

În final, amintim și legătura pe care Simion Stoica a avut-o cu secretarul episcopului Novacovici, Dimitrie Eustatievici, personalitate marcantă a culturii românești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea<sup>58</sup>. Iată un fragment din corespondența lui Simion Stoica cu acesta, datată 17 iunie 1767, Bălgrad: „Pentru cele multe și folositoare ale clerului de obște, foarte amu dorit ca se amu tălnire cu domnișoru (D. Eustatievici era tânăr pe atunci, n.n.) și am așteptatu la Sibiiu trei zile”; acum îi pare bine „că l-a adus Dumnezeu”, însă se plânge de „necazuri și întâmplări care se facu de la uniți [...] Foarte ar fi bine se mai adune Măria Sa seboru mare, ca se arătăm ce ni se întâmplă la noi și la alți frați a noștri de la cei uniți [...] Multe ași avea a scrie, despre care n-am vreme a le putea săvârși”<sup>59</sup>.

Ca o concluzie putem spune că implicarea lui Simion Stoica în pregătirile (eventual și în ședințele<sup>60</sup>) sinodului de la Alba Iulia din 14-18 februarie 1761 - sinod ce constituie apogeul mișcării sofroniene -, activitatea de reorganizare a ierarhiei ortodoxe prin „întărirea” de preoți în protopopiatul său (preoți hirotoniți în Țara Românească) și prin răspândirea în Ardeal de antimise sfințite la Râmnic, legăturile cu apărătorii ai Ortodoxiei (ex. Efrem și Teodosie) – și chiar cu Sofronie (dacă ar fi să reflectăm doar asupra apelativelor pe care le-a primit: *agent al lui Sofronie*, *șpion*, *tovarăș*, *partizan*, *om al lui Sofronie* etc.) –, relațiile cu conducerea de la Rășinari (episcopul

<sup>55</sup> Diac. Prof. Silviu Anuichi, *Relații bisericești româno-sârbe în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea* (teză de doctorat), în „Biserica Ortodoxă Română”, XCVII (1979), Nr. 7-8, p. 971.

<sup>56</sup> Dr. Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. a II-a, introducere, îngrijirea ediției, note și comentarii de Doru Radosav, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995, p. 116.

<sup>57</sup> „Era cunoscut la toți Munții Apuseni de *mare dușman a*[l] *lui Dionisie și partizan a*[l] *lui Sofronie...* (s. n.)”, Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 257, 327.

<sup>58</sup> Om cult, cu studii la Kiev, întemeietor al învățământului teologic și pedagogic sibian și director al școlilor neunite din Transilvania (1786); în 1773 era recomandat pentru scaunul de episcop ortodox de către Sofronie Chirilovici, care-și prezenta demisia.

<sup>59</sup> Nicolae Iorga, *Studii și documente...*, XIII, p. 264, nr. 144.

<sup>60</sup> Numele său nu se regăsește printre cele ale semnatărilor actelor sinodului, Viorica Pop, *art. cit.*, p. 125.

Dionisie, secretarul Eustatievici), într-un cuvânt toată implicarea în tumultul confesional de după 1761 îl arată pe protopopul bălgrădean profund implicat în cea mai formidabilă mișcare revoluționară, ca extensie în timp și spațiu, din istoria românilor de până atunci<sup>61</sup>. Chiar istoricul unit A. Bunea constata că „în urma acestei revoluții cumplite biserica românească unită din Transilvania se părea cu totul nimicită”<sup>62</sup>.

Așadar, fără a-i exagera meritele și dincolo de aspectele mai mult sau mai puțin probabile ale activității sale, socotim că Simion Stoica poate fi considerat un vrednic cârmuitor al protopopiatului de Alba Iulia (1761-1767)<sup>63</sup> - refăcut în varianta sa ortodoxă chiar prin serviciul său - și unul din marii luptători pentru Ortodoxie în zbuciumatul secol al XVIII-lea.

---

<sup>61</sup> Șt. Meteș, *op. cit.*, p. LXXI.

<sup>62</sup> Aug. Bunea, *op. cit.*, p. 198.

<sup>63</sup> Perioadă de păstorie atestată documentar. Este posibil însă ca protopopul să fi funcționat și după 1767.



## LITERATURA PRIMEI PERIOADE A SABATARIANISMULUI

IOAN-GHEORGHE ROTARU

**RIASSUNTO. La letteratura del primo periodo del sabatarianismo.** Letteratura sabatariana è arrivata da noi sotto una forma che mostra non poche mancanze.. La gran parte dei scritti [delle opere] sabatariani sono stati distrutti dal fuoco o dall'ostilità del tempo, e quelli che ne sono rimasti, si trovano spesso sotto forma di manoscritti poco noti/conosciuti, e alcuni di questi giacciono sconosciuti nelle varie biblioteche. Anche così, non è niente più caratteristico, in quanto riguarda lo significato del sabatarianismo, che proprio questa sua letteratura.

L'autore sabatariano ha scritto consapevolmente del fatto che se fosse stato scoperto sarebbe stato gravemente punito. Così, gli autori sabatariani hanno scritto in segreto, al servizio di uno raggruppamento religioso, perseguitato, spesso nel mezzo delle circostanze sfavorevoli, sui quali, uno di questi autori nota: *“non posso scrivere così in esteso quanto desidererei, a causa della povertà, perché sono già passati qualche giorno che non ho nemmeno un soldo”*

Questi autori non potevano contare sugli onori o su una ricompensa o riconoscenza, e nemmeno sulla speranza di trovare lettori provenienti dai cerchi più ampi che apprezzassero le loro opere. La severa censura ha vietato/proibito la stampa delle loro opere. Le copie dei loro documenti, scritti con grande fatica, sono state sfogliate soltanto dai sabatariani e questi lo facevano solamente in segreto, perché un simile bene avrebbe potuto portare il beneficiario alla disgrazia, essendo noto il fatto che i sabatariani erano sotto la minaccia di essergli confiscati i beni e sotto la minaccia del carcere. Il più antico manoscritto che conosciamo s'intitola: *L'Antico Libro dei Sabatariani*, di 60 pagine, che contiene 24 scritti/opere.

Literatura sabatariană a ajuns la noi doar sub o formă cu multe lipsuri. Marea parte a lucrărilor sabatariene au fost mistuite de flăcări sau au căzut pradă adversității timpului, iar ceea ce a mai rămas din ele, adesea doar sub forma unor manuscrise care sunt abia cunoscute, iar unele zac necunoscute în diferite biblioteci. Cu toate acestea nu este nimic mai caracteristic în ceea ce privește semnificația sabatarianismului decât chiar această literatură a lui.

Autorul sabatarian a scris conștient de faptul că dacă era descoperit urma să fie grav pedepsit. Astfel autorii sabatarieni au scris în secret în serviciul unei grupări religioase, prigonite, adesea în mijlocul unor împrejurări nefavorabile, despre care unul dintre autori notează: *„nu pot să scriu atât de pe larg cât mi-aș dori, datorită sărăciei, deoarece deja au trecut câteva zile de când eu nu mai am nici un ban.”* Acești autori nu puteau să conteze pe onoruri, sau pe o răsplată sau recunoștință, dar nici măcar la speranța că vor găsi cititori care provin din cercuri mai largi care să le aprecieze opera. Cenzura severă a interzis pentru ei presa. Copiile muncii lor, scrise prin greutate au fost răsfoite doar de sabatarieni și aceștia o făceau doar în secret, deoarece un asemenea bun putea

să aducă prăpădul asupra beneficiarului dat fiind faptul că sabatarienii erau sub amenințarea confiscării averilor și sub amenințarea închisorii.

Această grupare de oameni credincioși, sabatarienii, erau prizoniți în mod sistematic: Însă, se poate spune că în noaptea întunecată a istoriei pentru ei, au creat în mod tainic o literatură care, chiar în forma sa ciuntită în care a ajuns la noi, merită un loc de cinste în literatură. Partea ei *științifică* care provine din perioada ei de înflorire, pe de o parte este fără pereche în felul ei, iar în literatura maghiară chiar umple un gol, un gol care fără ea încă și până în zilele noastre ar fi rămasă neumplut. Într-adevăr o mare forță s-a putut ascunde în această mișcare religioasă, care într-un timp relativ scurt, în împrejurările cele mai nefaste, a fost capabilă să producă o asemenea literatură care în orice privință este semnificativă.

Cea mai veche literatură sabatariană, este din prima perioadă a istoriei sabatarienilor (1588-1621). Ea a luat ființă într-o perioadă de trei decenii, însă în toate scrierile, aduce asupra ei caracterul acelor împrejurări și al acelor timpuri în mijlocul cărora această literatură s-a născut. Literatura sabatariană, scrisă în această perioadă are, de la început până la sfârșit, un caracter iudeo – creștin. Direcția sa este în mod deosebit practică. Literatura se străduiește să creeze o bază stabilă în favoarea grupării religioase sabatariene, care este în formare. Și deoarece această grupare religioasă, în slujba căreia se aflau și scrierile, s-a născut și s-a dezvoltat între tensiuni și lupte dogmatice înverșunate, într-un mod puternic reiese din ea cuvântul dur, sec, crud și jignitor al polemicii religioase. Această a fost folosită ca o cale de apărare dar și de atac.

Această literatură care este în întregime scrisă în limba maghiară, a luat ființă și s-a dezvoltat foarte devreme, în același timp cu sabatarianismul. Marea parte din ea, cu toate probabilitățile, provine din ultima parte a secolului XVI. O parte din această literatură s-a pierdut în anul 1600, când au fost arse în mod public cărțile sabatarienilor, lucrări scrise înainte de această dată.<sup>1</sup>

Cele mai vechi scrieri din literatura sabatariană au fost acelea prin care liderii și fondatorii noii grupări religioase, au încercat să satisfacă prima nevoie religioasă a grupării, așa cum ziceau ei: „pâinea religioasă cea de toate zilele”, pe care au vrut să o ofere credincioșilor lor. Aici se încadrează acele scrieri mai mici sau mai mari *în proză*, care stabilesc mărturisirea de credință a sabatarienilor, în care se explică unele articole de credință, și pe acestea le argumentează și le dovedesc ca fiind adevărate: literatura mai conține și rugăciuni pentru cele mai importante și mai frecvente evenimente din viața lor religioasă.

La început literatura sabatariană a fost scrisă sub formă de proză, iar prelucrarea sub formă poetică a crezului sabatarian și a rugăciunilor specifice s-a făcut după perioada amintită. Un lucru este sigur și anume că în sabatarianism poezia merge pe urmele literaturii în proză, deși în parte e posibil să fi luat ființă chiar odată cu proza. Cât despre cea mai veche literatură sabatariană, o cunoaștem doar în parte. Este posibil ca odată cu trecerea timpului să mai fie descoperite manuscrise ale acestei literaturi. Deocamdată avem cunoștință, înafară de „calendarium” de un singur manuscris,

<sup>1</sup> Boros Gyorgy, *Kereszt Magveto*, XXI, 17, p.1. cf. Kohn Samuel, *A szombatosok*, Budapest, Az Athenaeum R. Tarsulat Konyvnyomandaja, 1889, p. 107-109.

pe care Szekely Sandor, l-a numit ca fiind *Cartea veche a Sabatarienilor*. Acest manuscris, făcut cunoscut doar în zilele noastre,<sup>2</sup> prin caracterul lui, este o colecție destul de colorată cu notițe de interes sabatarian, care a fost scris, probabil între anii 1600-1628<sup>3</sup>, dar conform conținutului lui, el ar fi fost scris chiar înainte de această perioadă.

Lucrarea este o colecție de scrieri scurte, scrise de mai mulți autori, dintre care unii au scris diferite notițe, unii chiar pe coperta acestei lucrări. Lucrarea cuprinde și câteva disertații. Printre altele sunt în ea mai multe părți, care au curs din pana lui Eossy Andras, unul dintre întemeietorii grupării sabatariene, care a murit în jurul anilor 1598-1600. Un autor subliniază în mod clar că lucrurile prezentate de el „într-o altă carte” sunt notate mai pe larg.<sup>4</sup> Asta înseamnă că lucrarea a fost scrisă înainte de anul 1600. Colecția numită *Cartea veche a Sabatarienilor*, care se întinde pe 60 de foi și conține 24 de piese diferite, oferă o privire de ansamblu despre literatura cea mai veche în proză a sabatarienilor. *Cartea veche a Sabatarienilor* cuprinde următoarele elemente:

1. *Articole de credință*. Cu siguranță acestea sunt primele producții ale literaturii sabatariene. *Cartea veche a sabatarienilor* conține opt din ele, care conform acesteia este „summa religiei” sau „fundamentul acesteia”<sup>5</sup>. Unele articole sunt succinte, dar concise și luminoase; conținutul lor se armonizează în toate cu dogmatica lor. Autorul lor a fost Eossy Andras. El dorea să prezinte doctrina în scris și să o transmită spre a fi înțeleasă și păstrată.

2. O *Cateheză*, a cărei frânturi se pot citi tot pe copertile acestui manuscris<sup>6</sup>. Se consideră că și aceasta a fost scrisă de Eossy Andras.

3. *Rugăciuni sabatariene*. Sunt scrise în limba maghiară și nu par a fi traduceri din ebraică, ci creații originale maghiare. *Cartea veche a sabatarienilor* cuprinde două rugăciuni.<sup>7</sup> Ambele sunt suspiciose de scurte și se termină cu cuvintele din Isaia (6,3): „Sfânt, sfânt e Domnul oștirilor.” Una are un conținut general, astfel încât i s-ar potrivi notița obișnuită a cântării de cântări a sabatarienilor: „ce conținea expresia „e bun pentru orișicând”, iar cealaltă rugăciune este o mulțumire, laudă, pe care Eossy Andras obișnuia să o spună înainte de a lua masa. Autorul rugăciunilor este considerat a fi tot Eossy Andras.

4. *Traducerea rugăciunilor evreiești*. În *Cartea veche a sabatarienilor* se găsește o rugăciune evreiască tradusă, care cuprinde șapte pagini de manuscris. Bucata de rugăciune conține psalmii 145, 150, iar după aceea versetul 21 al psalmului 135: Urmează „lauda puterii și slavei lui Dumnezeu care este alcătuit din cuvintele Bibliiei”, între acesta versetul 11 din I Cronici cap. 29. „a Ta este Doamne mărirea puterea și măreția, veșnicia și slava” și în final cuprinde aspecte despre trecerea Mării Roșii a lui Israel și despre pieirea lui Faraon. Este cuprinsă și cântarea lui Moise, conform capitoului 15 din Exod. Toată lucrarea este luată din *Cartea de rugăciuni* a evreilor și anume e luată din

<sup>2</sup> Boros Gyorgy, *Kereszt Magveto*, XXI, p. 6-20, 76-88, 142-152.

<sup>3</sup> *Ibidem*, XXI, p. 147, 1.

<sup>4</sup> Boros Gyorgy, *Kereszt Magveto*, XXI, 17, p. 1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 7,1.

<sup>7</sup> Kohn Samuel, *op. cit.*, p. 110.



rugăciunea de dimineață.<sup>8</sup> E de notat faptul că această traducere se abate totalmente de la traducerea *întreagă* pe care au folosit-o sabatarienii de mai târziu. Psalmii care apar în *Cartea de innuri vechi a sabatarienilor*, și ceilalți psalmi preluați din traducerea lui Bogathi<sup>9</sup> cu excepția unuia, toate se regăsesc în rugăciunile de sabat a evreilor. Despre acest singur psalm (113), care în *Cartea de rugăciuni* a evreilor deschide șirul de psalmi care se rostesc în ziua anului nou (Hallel), însuși manuscrisul spune foarte clar, că este pentru sărbătoarea anului nou. Faptul că sabatarienii destul de devreme au tradus din *Cartea de rugăciuni* a evreilor pentru ca să acopere prima nevoie religioasă, reiese și din faptul că în lista oficială de cărți confiscate de la sabatarieni în anul 1689 și aceasta apare, sub titlul *Rugăciuni dumnezeiești sfinte traduse din scriere ebraică în limba maghiară, anul 1689*.<sup>10</sup>

5. *Structurarea și explicarea legilor Bibliei.* În ceea ce-i privește pe sabatarieni, deoarece în mod exclusiv și-au fundamentat învățătura pe Biblie, în mod special doar pe Vechiul Testament, a avut o importanță deosebită pentru ei, ca legile să le despartă de relatările istorice ale Bibliei și de părțile sale poetice. De aceea chiar de timpuriu au căutat și au structurat, adică au explicat legile și interdicțiile aflate în cartea sfântă. *Cartea veche a sabatarienilor* conține două asemenea disertații. Prima „*Despre măncaarea sângelui, despre măncaarea grăsimilor și despre măncaarea animalelor moarte*” Această disertație explica legile din Biblie referitoare la mâncărurile interzise. Cealaltă disertație cuprindea *Poruncile scrise din legea lui Dumnezeu, care trebuiesc ținute de fiecare om din fiecare națiune, de cei care vor să fie mântuiți*”. Disertația care se întinde în șapte scrisori, este anexată la sfârșitul manuscrisului. Disertația este incompletă. Ea este incompletă, deoarece se întrerupe cu cap. 22 din Exodul. Merită de luat în vedere, că *începe* cu Exodul cap.12, care se armonizează cu teza tradiției iudaice, conform că Sfânta Scriptură prin natura ei putea să înceapă cu acest capitol, pentru că doar aici începe ordinea legilor, iar partea anterioară este doar o simplă narațiune.<sup>11</sup>

6. *Disertații teologice.* În *Cartea veche a sabatarienilor* sunt cuprinse următoarele disertații: „*Despre Dumnezeu*”, „*Despre Iisus*”, „*Despre Dubul Sfânt*”, „*Despre închinarea înaintea lui Dumnezeu*”. Acestea cuprind păreri obișnuite ale sabatarienilor despre subiectele în cauză, fără ca ei pe lângă acestea, să adauge motive noi. Scriitorul este anonimul amintit mai sus, care își deplânge soarta, notând, că din cauza sărăciei sale nu poate să scrie „atât de pe larg pe cât ar dori el” totuși se „mângâie prin faptul că dezvoltarea mai pe larg a articolelor de credință a sabatarienilor” este scrisă în altă carte; el scrie doar despre cele mai necesare. El „scrie despre două sau trei lucruri”. Acea „altă carte”, izvor mai vechi și mai amplu din care el s-a inspirat, probabil a fost lucrarea tot a lui Eossy Andras.<sup>12</sup>

7. *Scrieri polemice*, care atât în volum cât și în conținut alcătuiesc cea mai semnificativă parte a literaturii vechi sabatariene. În aceste scrieri polemice autoapărarea s-a amestecat cu atacul, numai că pe alocuri este fie una fie alta mai evidentă. Amândouă

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Erdehy országgy. Emlekek X, 167, 1*

<sup>11</sup> Berliner, *Raschi in Pentat. Commentarius*, Berlin, 1866, p. 364; Kohn Samuel, *op. cit.*, p. 111.

<sup>12</sup> Kohn Samuel, *op. cit.*, p. 112.

vorbesc conform timpului aceluia, pe un ton care nu cunoaște milă și îndurare, printr-o voce crudă, dar printr-o logică consecventă și adesea cu un tăiș științific critic, unul cu care abia ne mai întâlnim altundeva la începutul sec. XVII. De aici fac parte în primul rând *Reclamațiile Sfintei Scripturi* împotriva acelor, care din îndrăzneala lor, sau din dragoste față de lume, sau din alte motive izvorâte din răutatea omului, pe ea au urât-o.”<sup>13</sup> Disertația vastă îi dă cuvânt însăși Bibliei, care contestă contraargumentele pe care alții le ridică din diferite părți, împotriva interpretării literare, împotriva sursei sale divine, și împotriva normativității sale veșnice. Chiar dacă neglijează argumente științifice mai vaste sau date mai amănunțite, totuși dovedește și contraargumentează într-un mod destul de iscusit. Vrea să arate faptul că sabatarianismul pornește de la singura concepție adevărată și că ea caută adevărata religie.<sup>14</sup>

Tot de scrierile polemice aparține și acea disertație mai lungă care este fără titlu, care îi contestă pe aceia care cred în divinitatea lui Iisus și care îl adoră pe El. Arată că acele versete ale Noului Testament, de care se face uz de obicei în această privință, au cu totul alt înțeles, și că nenumărate părți din Biblie demonstrează tocmai contrariul acestui fapt. După aceea își întoarce direcția împotriva acelor care „Și-au pus speranța mântuirii numai în meritele morții Domnului Iisus Hristos.” Moartea Lui, zic ei, nu a fost răscumpărarea *omenirii*, ci a adus salvare doar acelor care în timpul apostolilor au crezut în el.<sup>15</sup> Tăișul polemicii este îndreptat mai ales împotriva lui Luther. Și această lucrare polemică se consideră a fi fost scrisă tot de Eossy Andras.

Mai importantă pentru sabatarieni și sub aspect teologic semnificativ este acea scriere polemică, al cărui scop este să arate că „*Legea lui Dumnezeu dată prin Moise, este de ținut în mod neschimbat și că trimiterea lui Iisus nu a schimbat nimic la aceasta.*” Împotriva concepției sabatariene, printre altele se revendică faptul că potrivit mărturiei Evangheliei, Iisus și apostolii, mai ales în ceea ce privește sfințirea sabatului, de mai multe ori au călcat legile lui Moise. Dar adesea lucruri asemănătoare au făcut și profeții. Deoarece nu ascultau de El, Dumnezeu a îngăduit acestora, ca în scopul pocăirii necredincioșilor să acționeze împotriva legii, și așa au stat lucrurile și cu Iisus. Iar asemenea ocazii de excepție care se leagă de împrejurări externe, spuneau ei, nu demonstrează nimic.<sup>16</sup> Contestarea faptului că legea lui Moise este normativă în forma ei neschimbată, printre altele ridică la suprafață următoarele. Conform mărturiei Sfintei Scripturi, Moise este cel mai mare între profeți, cu care a comunicat Dumnezeu față în față și asemeni lui nu sa mai ridicat nimeni.<sup>17</sup> De aceea legea lui niciodată nu poate fi desființată printr-o altă lege; „ cea mică nu o poate corecta pe cea mare”. Moise în văzul întregului Israel a vorbit cu Dumnezeu, iar Iisus „ nu a primit poruncă de la Dumnezeu în fața întregului popor, pentru ca să strice legea lui Moise”. Atât El cât și apostolii lui și-au declarat ca scop final al misiunii lor suportul legii și împlinirea legii. Greșesc cei care afirmă că

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

după moartea lui Iisus respectarea legii vechi nu are nici un rost sau este nesatisfăcătoare pentru Mântuire. Se face afirmația că „Papa, Calvin, Luther și religia tuturor celor trei<sup>18</sup> este o urâciune groaznică.” Ultima teză a scrierilor polemice este următoarea: „*În scrierile evangheliilor și a apostolilor nu există lege nouă*”, ci este doar visul de până acum a prietenilor neștiutori și fără de Dumnezeu și a oștirii preoților.<sup>19</sup>

Scriitorul anonim sabatarian, pentru ca să-și argumenteze tezele, înafară de motivele obișnuite invocate de sabatarieni, răspândește o opinie care e întâlnită doar la el, care are un efect surprinzător, dacă stăm și ne gândim că provine de la începutul sec XVII. Printre altele prezintă faptul că Evangheliile nu conțin o lege nouă, pentru că în ele nu este nimic, care să nu existe în cărțile profeților și în cărțile lui Moise și că nu au fost scrise pentru uz general adică *pentru toți*, ci adesea pentru *diferite biserici* și pentru *unii* oameni, iar despre unele nici nu se știe cui au fost scrise. Însuși Iisus și apostolii nu au învățat pe alții din evanghelii, pe acestea nu le-au explicat, și nu au îndemnat oamenii la citirea acestora, ci numai la aceea, să citească pe Moise și pe profeți. Marea parte a acestor scrieri polemice se ocupă cu viața lui Iisus sau cu apostolii iar aceasta nu este *lege*. Scriitorii Vechiului Testament nu au scris conform concepției lor proprii, sau conform judecății lor proprii, ci prin inspirație și poruncă divină au scris, deci nici mai mult nici mai puțin decât Duhul Sfânt le-a dat să scrie. Pe de altă parte cărțile Noului Testament, pentru o oarecare nevoie stridentă sau pentru folos, atunci au fost scrise, când a apărut vreun păcat, vreo frământare sau vreo întrebare polemică într-o oarecare biserică. Deci cu excepția *cărții Apocalipsei* au luat naștere datorită unor condiții exterioare; le-au scris când ei au văzut de bine să le scrie. Însă scriitorul sabatarian cu acestea încă nu termină. El face aluzie și la faptul că evangheliile nu au fost scrise în timpul vieții lui Iisus și nu Iisus însuși le-a scris, precum Moise a scris legea sa. Nu a scris-o *unul* ci *mai mulți*. Nu au fost scrise într-un timp, și nici măcar locul nu îl știm unde s-au scris și unde au fost ele destinate la originea lor. Și pe baza acestora ridică îndoieli în legătură cu evangheliile sau cel puțin în legătură cu autenticitatea textelor Noului Testament. Cu mirare ne întrebăm: cum s-a putut poziționa scriitorul sabatarian din perioada respectivă pe punctul de vedere amintit? Se pare că acele opinii care erau în opoziție și cu spiritul vremii și cu mersul științei, pe care el le dezvolta, nu sunt declarațiile cercetărilor conștiente critice, ci mai degrabă a convigerilor religioase și a dorinței de autoapărare.<sup>20</sup> Față de această scriere polemică, mai există încă una, care se bucura de un interes deosebit și anume: „*Împotriva acelorora, care strigă, sau spun despre noi, că noi am lepădat scrierile sfinților Apostoli.*”<sup>21</sup>

În Noul Testament autorul sabatarian de asemenea doar cartea Apocalipsei o vede ca fiind scrisă din porunca lui Dumnezeu, dar cu toate acestea spune și despre evangheliile că: „să fie blestemat, acela care nu le crede ca fiind adevărate” și în plus în concepția dogmaticii sabatariane făcută cunoscut mai sus, le așează pe acestea mai

<sup>18</sup> Se face referire la religia catolică, lutherană și unitariană.

<sup>19</sup> Kohn Samuel, *op. cit.*, p. 114.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

presus decât Vechiul Testament. Fără acestea popoarele păgâne niciodată nu ar fi început să cunoască pe Dumnezeu adevărat „pentru că la scrierile profeților ei nu ar fi pornit niciodată, pentru că acestea le-au considerat ca fiind pentru evrei și considerau că ei (păgânii) nu au nimic comun cu acestea. Autorul sabatarian scrie că *Scrierile apostolilor* au făcut un serviciu pentru creștini ca și *Talmudul* pentru evrei, ambele categorii de scrieri fiind doar o explicație. Dacă Evangheliile nu ar exista, despre iad, despre viața veșnică, despre îngeri etc. nu am ști destule lucruri, deoarece Moise a scris despre acestea doar „implicit”. Din Evangheliile omul află lucruri pe care altfel nu le-ar fi aflat numai dacă nu ar deveni evreu și ar învăța din Talmud „al cărui urmare este cuvântul lui Dumnezeu și îl face sfânt pe om”. Iar în final „studiind scrierile apostolilor, oamenii pot deveni mai buni și mai înțelepți, și chiar pot depăși pe mulți evrei, căci în ceea ce evreii sunt orbi, noi în acelea suntem mai buni văzători.” Și deoarece sabatarienii toate aceste lucruri le recunosc, de aceea „să înceteze blasfemiile și să nu se vestească despre noi acel fapt că noi negăm, sau am lepădat scrierile apostolilor.”

O altă scriere polemică, care este formată din două părți, are ca titlu *Despre înțelepciunea lui Moise care provenea de la Dumnezeu și despre înțelepciunea lumească a lui Aristotel, și scrierea despre înțelepciunea oamenilor care este una mai de seamă ca cealaltă, pe care conducătorii și nobilii de acum o numesc știință adevărată împotriva profetului Moise și împotriva științei vechilor sfinți*. Prima parte nu discută o opinie strict sabatariană, ci printr-o generalitate contestă acele acuze care în urma lui Aristotel sau în urma altor înțelepți sunt evocate împotriva legii lui Moise. Scrierea se întoarce mai ales împotriva acelor nobili, care în timpul autorului, ca și niște adepți ai înțelepciunii false, trec peste Moise și încă au tupeul să spună : că nu este nici Dumnezeu, nici diavol, nici înviere, ci precum spune Aristotel, așa a fost și așa va fi. Scrierea polemică respinge dogma *predestinării și dogma păcatului strămoșesc* și nutrește aceea viziune care se armonizează cu cea a evreilor, că „fiecare în parte își alege pierzania și nu Dumnezeu”. Aduagă însă faptul că oamenii doar după potop au fost înzestrați cu libera alegere, și că blânzii doar din aceia pot ieși, care urmează pe urmele lui Iisus.

A doua parte intitulată: *Despre cele trei secte ale preoților*, îi ia la judecată pe papiști, lutherani și religia unitariană. Cele mai aprige atacuri le lansează împotriva celor din urmă, într-atât încât nici nu îi numește unitarieni, deoarece prin natura lor nu mai sunt unitarieni. În mod sfidător, batjocoritor îi numesc *Demetrieni*, după episcopul Hunyadi Demeter, urmașul lui David Ferenc, care a ridicat confesiunea unitariană nouă, care „chiar dacă susține cu tărie că Dumnezeu este doar unul singurul și că nu avem nici o poruncă pentru adorarea lui Iisus, cu toate acestea spune că se poate.” Scrierea mai relatează „cum l-au trădat pe umilul David Ferenc” și cine au fost cei care nu au luat parte „la această mare trădare”. Credința nouă a Demetrienilor care a luat ființă în urma violenței și în urma silei este o mare greșală; adevăr fiind numai ceea ce profeții și Moise au învățat în vechime. Din fiecare rând în mod clar se poate citi, că autorul pe sine însuși și pe tovarășii săi de principii îi privește ca fiind – *vechii unitarieni*.

8. *Predici* – sau precum se spunea pe atunci, *Contiuni* sau pe unguște *învățăături*. Acestea în orice caz au fost într-un număr mare, deoarece serviciul divin al sabatarienilor a fost prevăzut cu predici. Până acum cunoaștem doar *una*, pe care a

copiat-o Akosi Janos, scriitorul anonim, de fapt al majorității cărții *Cartea veche a sabatarienilor*. Conținutul este semnalat în mod destul de clar prin cuvintele din introducere: „Prima dată să vedem ce să fie sabbatul și pentru câte motive a poruncit sabbatul singurul domnitor Dumnezeu Sfânt, să fie păzit și sfințit de popoarele sfinte; câte feluri de sabbate găsim în cuvântul lui Dumnezeu, și ce au făcut popoarele sfinte ale lui Dumnezeu, și cum sau comportat în sfințirea sabbatului, și cei care nu l-au sfințit, cu ce pedeapsă au fost pedepsiți. Conform autorului sunt două feluri de sabbate: *unul exterior* care este pentru trup, și *unul interior*, care constă în odihna sufletului.

9. *Calendarul* – care de fapt nu se adresează unui anumit an, ci doar face cunoscut sistemul de numerotare iudaic și îl compară cu cel creștin, oferind reglementări credincioșilor săi, când să sărbătorească sărbătorile iudaice. Nu există un exemplar întreg, dar din bucăți din diferite manuscrise, se poate face cunoștință cu conținutul acestuia. În partea de introducere face cunoscut liniile de bază ale sistemului de numerotare a anilor conform lui Munster și a lui Eber Pal, precum și modalitatea prin care se poate stabili începutul anului nou. După aceea urmează „numele lunilor care sunt într-un an”: 1. *Nissan*, aprilie – luna lui Szent-Gyorgy. 2. *Ijjar*, mai – luna rusaliilor – și așa mai departe până la ultimul, până la luna *treisprezecea* care are lor doar în anul bisect, despre care, deoarece nu are corespondent în calendarul creștin, este amintit doar atât: „*Ve-adar* - lună fără nume”. Această simplă notă de titlu mai târziu au completat-o prin faptul că la fiecare lună au adăugat sărbătorile din aceea lună, ceremoniile care se leagă de aceste sărbători. Pentru a exemplifica relatăm următoarele:

1. Prima lună pentru eliberarea din Egipt, când copiii lui Israel au trecut Marea Roșie. Numele acestei luni este *Nissan*, în limba maghiară luna Szent Gyorgy, simbolul acesteia. În luna aceasta nu este voie să postești, nu trebuie spusă nici o rugăciune de amărăciune, doar întâii născuți trebuie să postească, iar în ziua 14 și 15 cade *pesah*.

2. Luna a doua *Jeris* (citește *Ijjar*), în lb. maghiară: Luna rusaliilor. Simbolul acesteia.<sup>22</sup> Aceasta ține 29 de zile. În aceasta sunt două zile din sărbătoarea anului nou. În această lună sunt trei posturi, nu posturi principale, ci post în locul jertfelor, pe care au rânduit-o înțelepții. Astfel, cel care în timpul sărbătorii a păcătuit ceva, de aceea trebuie să postească; așa precum femeile în prima zi a lui *pesah* sau în ultima zi pregătind ceva a rupt un os sau (lemn?) sau tăindu-l din uitare, sau omul care de bună voie a păcătuit cu ceva, deoarece acum jertfa a încetat, de aceea s-au rânduit numai posturi. Acestea trebuie postite luna și joia și într-o altă zi de luni.

După enumerarea lunilor evreiești în felul mai sus văzut urmează cele 13 reguli privitoare la sistemul iudaic de numerotare, pe care calendarul, alături de câteva explicații, le-a preluat din cartea lui Munster.<sup>23</sup> Primele cinci sunt traduceri aproape cuvânt cu cuvânt după acele reguli cunoscute mai de toți, care stabilesc, că unele sărbători iudaice pe care zi a săptămânii ar putea cădea, respectiv pe ce zile nu ar putea să cadă. Dintre ele așezăm aici primele două reguli: 1. *Sărbătoarea tragerii la sorț*, cea care

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

este numită și *Purim* (adică postul lui Estera) care este scris în cartea aceeași Estera în capitolul 9, așa spun că trebuie ținută că nu poate să cadă luna, miercurea și sâmbăta. 2. *Zina sărbătorii de Pesah* nu poate fi luna, miercurea sau vinerea. Celelalte 8 reguli stabilesc „noutății lui *Tisrii*” adică stabilirea astronomică exactă a anului nou evreiesc și influența acestuia asupra calculului timpului al întregului an, iar în final se vorbește despre anul bisect.<sup>24</sup> Acest calendar, precum reiese din cele de sus, sustrage datele esențiale din *Kalendarium hebraicum* al lui Munster Sebestyen apărut în Basel în anul 1527, care a fost tradus și prelucrat. Se consideră a fi lucrarea lui Pechi Simon.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Kohn Samuel, *op. cit.*, Nota 2. 119.

<sup>25</sup> Nota 3 p. 119.



## DESPRE LOGOS, CREAȚIE ȘI RE-CREAȚIE

IOAN CHIRILĂ

**RÉSUMÉ. Logos, création et re-création.** Il a été nommé „l'évangéliste de l'amour” et cela continue à nous émerveiller. C'est l'évangéliste Jean qui nous invite, à travers ses écrits, à une lecture spirituelle, à un véritable festin du Verbe. Commencé par le Prologue et finissant dans l'exkursus systématique et « apocalyptique » des autres écrits johanniques, l'article se propose de mettre en lumière la conscience missionnaire de l'auteur, en identifiant les sources juives de son discours et en évoquant aussi l'interprétation patristique du Logos. Tout cela pour montrer que Jean, au plus profond de son âme, savait que seule notre union au Logos peut nous libérer de la captivité de nos temps et, en même temps, est capable de nous affermir dans l'espoir des temps à venir. En vérité, voici un théologien qui est arrivé à incarner la sagesse martyrique apostolique.

Posteritatea l-a numit „teologul”, noi rămânem fascinați de numirea sa ca „evangelist al iubirii”, de ce? Pentru că întru toate trebuie să căutăm pe Dumnezeu-Iubire, în cel de lângă noi, în cele ce ne-nconjoară, în cele de deasupra și de sub noi, în noi înșine. De aceea, demersul reconstructiv istoric și cel expozițiv exegetic al spiritului rectores din domeniul neotestamentismului clujean, al martirului Liviu Galaction Munteanu, este unul agapic, un spirit ce ne îmbie la un ospăț de cuvânt, un spirit ce ne deschide poarta koinoniei agapice iohaneice. Departate de mine gândul de a emite judecăți cu privire la valoare neprețuibilă a lucrării sale, o vor face specialiștii din domeniu. Eu port acum un gând pios în cuvintele firave ale celui care este mereu fascinat de profunzimea dinamismului spiritual al Evangheliei a patra. Minunarea mea nu este decât o pală străfulgerare kenotică față de cea manifestată de Sf. Efrem sau Origen. Eu nu pot să aduc un cuvânt plin de tremendumul lor, de aceea îi voi invoca prin fărâme de text spre a ne arăta tuturor cât de fascinant este duhul evangheliei spirituale și cât de minunat este excursul sistematic și „apocaliptic” al celorlalte scrieri iohaneice.

Cine este capabil să înțeleagă toată bogăția măcar a unuia dintre cuvintele Tale Doamne?... El este ca un pom care, prin toate părțile sale, te îmbie cu fructele sale binecuvântate... Celui căruia i s-a dăruit o parte din aceste bogății nu are nicidecum gândul sau credința că a înțeles totul din cuvântul lui Dumnezeu cel descoperit sau că l-a găsit în integralitatea sa, ci este pe deplin conștient că nu a descoperit decât atât cât a fost capabil un suflet care se definește pe sine prin celelalte suflete ale tuturor... Dacă setea ta nu s-a stins, întrucât izvorul este nesecat, tu poți să mai bei din nou, de câte ori îți este sete<sup>1</sup>. Și aici nu pot să nu amintesc de Sf. Simeon Noul Teolog, de setea lui

---

<sup>1</sup> Sf. Efrem, *Diatessaron*, 1, 18-19.



neostoită și apoi să revin la apa cea vie vestită de Evanghelistul iubirii, la faptul că pântecul nostru este menit să se restaureze într-un izvor de apă vie. Iar dacă fac aceasta, în mine se mlădiază ceva, copacul neroditor prinde a lăcrima și crengile aproape uscate din el înverzesc, trezindu-se parcă a fi în copacul cel răsădit pe malul apelor. Lacrima alungă pustiul ființei noastre reintroducându-ne în existența grădinii din răsărituri. Și totuși, nimeni nu a reușit să ne descopere dumnezeirea Domnului Iisus Hristos pe cât a făcut-o de limpede Sfântul Evanghelist Ioan. Din această pricină putem să spunem că Evangheliile sunt desăvârșirea întregii Scripturi, iar Evanghelia lui Ioan este desăvârșirea Evangheliilor. Nimeni nu poate sesiza sensul, dacă nu se va odihni sub semnul lui Hristos, dacă nu va înțelege pe Maica Domnului în chipul în care ea a devenit maică a lui Hristos și a lui<sup>2</sup>. Ori, în acest sens, cine se înscrie cu desăvârșire în sensul rostirii acesteia? Cine altul decât Sfântul Evanghelist Ioan, el care a primit-o cel dintâi pe Maica Domnului ca maică a sa, și prin el, și maică a noastră. Consensualitatea rostirilor Maicii Domnului cu cele ale Evangheliilor consistând în forma dezvoltată a lui „Fie” de la Bunavestire, în chipul sintetic și foarte explicit al lui „faceți orice vă va spune (Hristos!)” (In. 2, 5).

Această minunăție ne-o dezvăluie prezenta lucrare, o lucrare care ne dă posibilitatea să ne circumscriem arealul de viață al Apostolului Ioan, trăirilor sale duhovnicești, străfulgerărilor sale adânci, revelațiilor sale neprețuite, pentru ca să putem invoca și noi, dintr-un adânc de isihie, pe Domnul zicând: Doamne, vino! Limbajul utilizat ne întoarce în arealul interbelic marcat, la Cluj, de Nicolae Ivan și Nicolae Colan, de edițiile scripturistice realizate aici, un limbaj și o practică penetrantă misionară în viața cetății. Mă gândesc la inițiativa publicării separate a scrierilor Noului Testament, la Ediția de Nou Testament cu Psalmi, la cărțile de rugăciune ușor de păstrat lângă fiindul lui homo religiosus și care nu ar strica nici azi. Dar ce voim a sublinia este conștiința și conștiința misionară a autorului, faptul că în sufletul său știa că numai unirea noastră cu Cuvântul poate să ne elibereze din captivitatea acestui veac și să ne statornicească în nădejdea celui viitor. Cu adevărat, iată un chip de teolog care a reușit să întrupeze sofia martirică apostolică. La acestea, spre a circumscrie studiile sale rostirii teologice contemporane, îngăduiți-mi să adaug o minimă reflexie cu privire la prologul ioaneic, privit de această dată ca desăvârșire a vestirilor similare vechitestamentare.

*Logosul ioaneic și mediul său iudaic.* Odinioară, numeroase comentarii asupra Evangheliei după Ioan apelau la influența filosofiei elenistice pentru a explica alegerea cuvântului „Logos”<sup>3</sup>. Potrivit acestora, Heraclit, care predă în Efes cam la șase sute de ani înaintea redactării Evangheliei după Ioan, ar fi jucat un rol determinant asupra lui Ioan. Ori, dacă Logosul ioaneic este asimilat Fiului lui Dumnezeu ca revelator al Tatălui, întvedem cu greu de ce Sf. Ev. Ioan ar fi căutat o pregătire atât de îndepărtată a termenului, într-un mediu atât de diferit.

<sup>2</sup> Origen, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, 1, 6, în *PSB* 7, partea a doua, trad. de T. Bodogae, N. Neaga și Zorica Lațcu, București, 1982.

<sup>3</sup> J. Stracky, *Logos*, *SDB* 6, 1957, 472.

De vreme ce multe ecouri ale literaturii sapiențiale pot fi dezvăluite în Prolog<sup>4</sup>, ni se pare mai plauzibil să căutăm în mediul biblic inspirația acestui concept ioaneic. Loisy recunoștea deja că doctrina Logosului era întemeiată pe relatarea din Facere și că își avea rădăcinile înfipte în scrierile sapiențiale, chiar dacă forma sa definitivă avea un conținut creștin<sup>5</sup>. Pentru Dodd, Logosul ioaneic ar traduce pe *Dabar Yahve* din Vechiul Testament care era ipostaziat în texte ca *Is. 55, 10-11* și *Sir. 18, 15-16*. Totuși, lumea elenistică și-ar fi lăsat amprenta prin intermediul Logosului filonian a cărui atribuție este aceea de a fi intermediarul între Dumnezeu și oameni<sup>6</sup>. Jeremias acceptă doar parțial fondul alexandrin, dar crede că Logosul ioaneic reprezintă un stadiu mai vechi al ideii de Logos, pe care o găsim în *Sir. 18, 14-16*. Creștinii s-au folosit de acest termen pentru a evoca întoarcerea lui Hristos. Din contră, Logosul ioaneic care include noțiunea de preexistență a Fiului în Tatăl este mai recent.

Nimeni nu se va gândi să nege influența Vechiului Testament asupra Evangheliilor. Textul Vechiului Testament, așa cum a fost cunoscut el de către evangheliști, nu este doar cel masoretic, ci trebuie avut în vedere și cel al versiunii sinagogale a Targumului. Deja de aproximativ douăzeci de ani, din ce în ce mai mulți exegeți acceptă posibilitatea unei influențe a Targumului asupra Evangheliilor, cu condiția datării corecte a tradițiilor targumice<sup>7</sup>. Borgen<sup>8</sup> vedea în *In. 1, 1-5* o recitare a *Fac. 1, 1-3*. Middleton<sup>9</sup> în lucrarea sa analizase datele targumice cu privire la *Memra*. Acest termen, tradus uneori prin Yahve este deseori însoțit de sinonime ca *Shekinah* (șalăș al slavei) și *Iqar* (slavă). Uneori este folosit pentru a fi evitate antropomorfismele sau pentru a exprima acțiunea divină în creație. Nimic nu ne împiedică a ne gândi la o personificare a Cuvântului lui Dumnezeu.

Bacher observase și el că Targumul Onqelos a fost sistematic curățat de toate urmele de *Memra*.<sup>10</sup> Iar cu privire la Targumul Jonathan, cu lungile sale parafraze, conclusea că reprezenta starea primitivă a traducerilor aramaice ale Bibliei. Motivul care a dus la epurarea Targumului Onqelos nu este altul decât teama întreținută de Sinagogă de a prezenta Cuvântul lui Dumnezeu ca pe o persoană reală existentă lângă Dumnezeu Tatăl.

Díez-Macho, care a avut meritul de a relansa studiile targumice după descoperirea Targumului Néofiti, a constatat că în Néofiti termenul *Memra* îl înlocuiește frecvent pe Yahve și că este însoțit de alte expresii, precum ar fi „slava lui Yahve”<sup>11</sup>. Acest fenomen este verificat mai ales în primele capitole ale Facerii. Cităm doar principalele exemple luate din capitolul 1 al Cărții Facerii:

<sup>4</sup> A se vedea studiul nostru „*Sofia și Logos sau despre dialogul între cei doi Iisus: Hristos și Ben Sirah*”.

<sup>5</sup> A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris 1903, 153, apud F. Manns, *L'Évangile de Jean*, Jerusalem, 1991.

<sup>6</sup> C.H. Dodd, *The Interpretation of Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 263-285, apud F.M., *op. cit.*

<sup>7</sup> Metoda studierii targumelor a fost prezentată în chip deosebit de R. Bloch în „*Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*”, a se vedea RSR 43 (1955) 194-227.

<sup>8</sup> *Observations*, 290.

<sup>9</sup> J. Middleton, *Logos and Shekina in the Fourth Gospel*, în *JQR* 29 (1933) 5.

<sup>10</sup> W. Bacher, *Targum*, în *Jewish Encyclopedia*, XII, 59.

<sup>11</sup> A.D. Macho, *El Logos y el Espíritu Santo, Atlantida* 1 (1960), 381-396, apud FM, *op. cit.*

- 1, 3: Și Memra lui Yahve a zis...și s-a făcut lumină după hotărârea Memrei Lui.  
 1, 4: Și a văzut Yahve lumina că e frumoasă; și a despărțit Memra lui Yahve lumina de întuneric.  
 1, 5: Și Memra lui Yahve a numit lumina „ziuă”...  
 1, 6: Și a zis Memra lui Yahve:...  
 1, 7: Și a făcut Memra lui Yahve...  
 1, 8: Și Memra lui Yahve a numit tăria „cer”...  
 1, 9: Și a zis Memra lui Yahve:...  
 1, 10: Și Memra lui Yahve a numit...  
 1, 11: Și a zis Memra lui Yahve:...  
 1, 14: Și a zis Yahve:...  
 1,16: Și a făcut Memra lui Yahve...  
 1, 17: Și le-a pus slava lui Yahve...  
 1, 20: Și a zis Memra lui Yahve:...  
 1, 21: A făcut Yahve...  
 1, 22: Și le-a binecuvântat Memra lui Yahve...  
 1, 24: Și a zis Memra lui Yahve:...  
 1, 25: Și a făcut Memra lui Yahve...  
 1, 26: Și a zis Yahve...  
 1, 27: Și a făcut Memra lui Yahve...  
 1, 28: Și slava lui Yahve i-a binecuvântat și Memra lui Yahve...  
 1, 29: Slava lui Yahve.

În primul verset al Facerii, Targumul Néofiti apelează la înțelepciune pentru a evoca opera creației: „*Memra* lui Yahve cu înțelepciune făcu și termină cerurile și pământul”. Muñoz-Leon, într-un studiu important cu privire la Targum<sup>12</sup>, a constatat că dacă funcțiunile lui *Memra* sunt numeroase, ele se cantonează în principal în sectorul creației și al revelației lui Dumnezeu. *Memra* face<sup>13</sup>, luminează<sup>14</sup> și este mijlocitor al revelației<sup>15</sup>. Muñoz-Leon nu admite ipoteza lui Hamp<sup>16</sup> care reducea termenul până la un substitut lingvistic al lui Yahve, cu aceeași denumire ca *ba Shem*, *Gevoura*, *Rahman* și *Dibbour*. Rămâne de semnalat o singură ipoteză, aceea a lui P. Vermès pentru care termenul ar traduce ebraicul *eheyeh*, în vreme ce *Shekinah* ar fi traducerea lui Yahve<sup>17</sup>. Primul termen ar insista mai ales asupra mijlocirii Cuvântului în creație și revelație, în timp ce al doilea ar sublinia locuirea sa printre oameni. Totuși, alternanța între Yahve și *Memra* înseamnă că i se atribuie lui *Memra* aceleași acțiuni ca și lui Yahve.

<sup>12</sup> D.M.L., *Dios Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Granada, 1974.

<sup>13</sup> TN Gen 1, 21-22. 26-27.

<sup>14</sup> TN Ex 12, 24.

<sup>15</sup> DML, *op. cit.*, 611.

<sup>16</sup> FM, *op. cit.*, 40.

<sup>17</sup> Vezi *JJS* 24 (1973) 147-166.

Trebuie remarcat că, în mai multe texte, *Memra* pare a fi distinct de Yahve<sup>18</sup>. Acesta este menționat deseori într-o aceeași frază alături de Yahve sau de *Shekinah*. Faptul că Sinagoga a reacționat eliminând din Targumul Onqelos folosirea lui *Memra* este semnificativ. Termenul reprezenta un pericol pentru monoteismul iudeu. Un text dificil merită o mențiune specială: este vorba de TN *Ieș* 12, 42. Când autorul evocă cele patru nopți ale salvării, cu precădere pe ultima, el îi pune în scenă pe Moise, pe Mesia și pe *Memra*, unul lângă altul: „Moise se va sui din mijlocul deșertului și împăratul Mesia va veni de sus. Unul va merge în capul turmei și celălalt va merge în capul turmei și *Memra* al său va merge între cei doi”. *In. 1, 17* îi asociază pe Mesia și pe *Memra* pentru a arăta că aceștia vin să împlinească legea lui Moise. Trebuie menționat mai ales că *In. 1, 14* folosește cei trei termeni de *Memra*, *Shekinah* și *Iqar*. Díez-Macho<sup>19</sup> a propus retroversiunea aramaică următoare pentru versetul 14:

*Umemra Bisra it'abed*  
*We asbre Shekinteh benan*  
*Wa haminan yat Yeqareh.*

Pentru a prezenta cateheza despre Fiul lui Dumnezeu unor medii iudeo-creștine puternic monoteiste, Ioan subliniază foarte iscusit pregătirile iudaice efectuate de Sinagoga însăși<sup>20</sup>. Dacă am admite că evanghelistul a cunoscut doctrina sinagogală a lui *Memra*, ar însemna să presupunem rezolvată problema datării sale. Pentru a data tradițiile despre *Memra*, este necesar să recurgem la literatura iudaică datată. Trei texte de la Qumran pot fi invocate pentru a preciza *terminus-ul a quo* al folosirii termenului *Memra*: Targumul lui Iov 36, 32 și 39, 27, precum și *Genesis Apocryphon* 22, 31-32. Aceste texte ajung până în primul secol înainte de Hristos și atestă difuzarea termenului în iudaism, în iudaismul sectar, după cum sunt numiți qumraniții de către grupările ierusalimitene. Trebuie remarcat totuși că apropiind pe *Memra* de Înțelepciune, Targumul Néofiti al Facerii 1, 1 a vrut probabil să insinueze preexistența lui *Memra*. Ne amintim că *Prov.* 8, 22-30, *Iov* 28 și *Sir.* 24, 1-29 admiteau această pre existență. *1 Enob etiopian* 42 prezentase Înțelepciunea ca ieșită din cer pentru a locui printre copiii oamenilor. Aceasta, negăsindu-și odihna, va reveni la prima sa sedere și se va stabili în mijlocul îngerilor.

Literatura rabinică la rândul ei afirmă că șapte sau zece obiecte au fost create înaintea facerii, „între cele două seri”<sup>21</sup>. Pe lista celor șapte lucruri figurează numele lui Mesia. Această tradiție poate fi datată datorită lui *1 Enob etiopian* 48, 3 care afirmă că numele lui Mesia a fost rostit înainte de creație. Astfel, putem opina că Sf. Ev. Ioan reia în Prologul său vechi tradiții iudaice. El îl identifică pe Fiul cu Logosul și arată că Logosul preexistent a devenit mijlocitorul creației și al revelației.

*Creația și re-creația.* Pentru a măsura influența iudaică exercitată asupra Sf. Ev. Ioan, în ceea ce privește doctrina noii creații pe care o exprimă în 1, 12-13, e suficient

<sup>18</sup> TN Gen 5, 24; 9, 13, 16; 18, 17.

<sup>19</sup> DM, *op.cit.*, 389.

<sup>20</sup> DML, *op.cit.*, 380.

<sup>21</sup> FM, *op.cit.*, 42.

să ne raportăm la Biblie și la tradiția iudaică. În Vechiul Testament credința în creație nu a fost dezvoltată pentru ea însăși. Ea este integrată în credința în Dumnezeu Mântuitor. De-abia după exil Isaia va oferi principalele dezvoltări asupra creației și re-creației. Această temă a fost preluată în sâmbure în *Ier.* 30-31 și *Iez.* 36-37. Pentru *Ier.* 30, 22 noua creație constă în restabilirea legământului între Dumnezeu și poporul Său. Nunta legământului va fi sărbătorită. Noua creație va ajunge în inima omului și va zidi omul interior. *Iez.* 36-37 prevede că prefacerea inimilor va fi posibilă, pentru că Dumnezeu va da oamenilor o inimă nouă. Legea va fi scrisă în inimi. Duhul dat omului îi va permite să trăiască după legile dumnezeiești. Isaia consideră mântuirea drept o reluare a legământului și pune în lumină rolul Cuvântului și legătura care unește creația de legământ. Mai multe texte pun accentul pe Cuvânt în această lucrare creatoare. Creatorul este un Dumnezeu care vorbește, lucrarea Sa fiind revelată de Cuvântul care este veșnic. Creația și mântuirea sunt deopotrivă de nedespărțit: mântuirea este o creație și creația anunță mântuirea. În amândouă cazurile, Dumnezeu S-a manifestat prin Cuvântul Său. În ultimele profeții ale Cărții lui Isaia restaurarea iminentă este înfățișată ca o nouă creație. *Is.* 60-62 anunță mântuirea Ierusalimului ca pe crearea unei lumi noi în care vor domni Pacea și Dreptatea. Dumnezeu se va uni cu ai Săi printr-un legământ veșnic care se va realiza prin darul cuvântului și al Duhului. În ciuda greșelilor poporului, Dumnezeu renunță la a distruge totul. El va face să renască Ierusalimul, scoțându-l din nou din haos. Ca în vremea Exodului, Dumnezeu va fi lumina poporului Său. Mântuirea va fi dată tuturor celor drepți. Într-un univers re-creat, toată ființa vie va veni să se închine în fața lui Dumnezeu. Pentru Moise, ideea fundamentală este aceea a lui Dumnezeu care intră în legământ. Relatarea creației trebuie repusă în acest dinamism care conduce istoria. Facere 1 nu este, mai înainte de toate, o afirmație privind originea lumii. Acest text cuprinde toată acțiunea lui Dumnezeu către Israel. Dumnezeu stăpânește forțele întunecate ale lumii, pentru că El este dintru-nceput. Duhul lui Dumnezeu intră în acțiune în creație prin Cuvânt. Viața nu este în haos, ci în Duhul lui Dumnezeu și în Cuvântul Său creator. Istoria este împlinirea primei creații pe care o îndreaptă spre realizarea sa deplină în cadrul noii creații. Omul este în centrul creației, el a fost creat pentru viață. Datorită păcatului său, lumea ar fi fost târâtă în nimicnicie dacă Dumnezeu nu-l lua pe om în planul Său de mântuire prin curățirea unui popor și alegerea unui Mesia.

În tradiția sapiențială, Înțelepciunea va lua locul Duhului și al Cuvântului tradiției profetice<sup>22</sup>. Ea joacă un rol în creație<sup>23</sup>. Ea rămâne în preajma lui Dumnezeu ca un maestru în aranjarea haosului primitiv. Chiar dacă este creată, aceasta nu aparține ordinii creației universului: ea există înaintea operei de creație din cele șase zile. *Sir.* 24, 3; 24, 9 și *Sol.* 7, 25-26 apropie Înțelepciunea de Duhul creator. De-abia mai târziu, Înțelepciunea se va identifica cu legea<sup>24</sup>. În literatura inter-testamentară, temele creației și ale re-creației își găsesc multe ecouri. Scrierile apocaliptice așteaptă noua creație,

<sup>22</sup> H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, Paris, 1939.

<sup>23</sup> *Prov.* 8, 22-24.

<sup>24</sup> Ea este prezentată ca viață a sufletului în *Prov.* 3, 22.

pentru că actuala creație este supusă răului. *1 Enoch Ethiopian* 91, 15-16 anunță curățirea pământului urmată de apariția unui pământ nou și cer nou<sup>25</sup>. Lumea nouă nu apare decât după ce dispăre cea veche. Transformarea privește întâi universul. Omul nu este numit acolo în mod limpede. Totuși, noțiunile de păcat și de dreptate care revin deseori lasă să se înțeleagă că omul este implicat în această reînnoire. Un text din *Parabolele lui Enoch*, *1 En* 45, 4-5 afirmă că urmarea acestei transformări este că Alesul lui Dumnezeu va locui printre oameni și că cerul va deveni o lumină veșnică<sup>26</sup>. Cartea *Jubileelor* 1, 29 orchestrează această temă: reînnoirea creației semnifică reînnoirea luminătorilor. După *Jubilee* 1, 23-25, noua creație înseamnă că toți se vor numi fii ai Dumnezeului Celui Viu<sup>27</sup>:

„Le voi face un duh sfânt, îi voi curăța în așa fel încât să nu se mai întoarcă de la fața mea din acea zi și până în veci. Sufletele lor vor fi alipite mie și tuturor poruncilor mele, eu voi fi Tatăl lor și ei vor fi fiii mei. Se vor numi cu toții fii ai Dumnezeului Celui Viu și toți îngerii și toate duhurile vor recunoaște și vor ști că ei sunt fiii ei și că eu sunt Tatăl lor adevărat și recunoscut.” *1 En* 62, 11, evocând judecata regilor și a mai-marilor, menționase răzbunarea pe care Dumnezeu o va avea asupra celor care i-au lovit pe fiii Lui. Dreptii vor fi martori ai adevărului și se vor veseli în adevăr: „A șaptea săptămână vor fi aleși dreptii ca martori ai adevărului, ieșiți din floarea dreptății veșnice și li se va da însutit Înțelepciune și cunoaștere”<sup>28</sup>. Reînnoirea interioară a omului sub acțiunea Duhului seamănă unei creații analoge celei primului om. Pentru autorul *Jubileelor* 23, 26-32, reîntoarcerea eshatologică va fi marcată de apariția copiilor care vor învăța legea și care vor cerceta poruncile<sup>29</sup>. Deprinderea legii pe care o vor inaugura le va asigura o viață lungă și fericită. Evenimentele eshatologice nu vin decât să fixeze pentru veșnicie această viață nouă care a început deja. Ei îi oferă un cadru definitiv pe un pământ nou și într-un cer nou curățate pe vecie.

În mediul dualist de la Qumran, chemarea la convertire semnifică că trebuie intrat în rândul fiilor luminii. Mai multe texte fac aluzie la reînnoirea omului care este rezultatul unei acțiuni divine pe care o putem apropia de crearea omului<sup>30</sup>. *1 QH* 3, 19-23 afirmă mai ales că omul nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu decât prin Duhul Domnului care îl face să răsară din țărână. După *1 QS* 11, 9-14; 11, 21-22, omul slab nu poate să se elibereze singur de sub jugul lui Belial. Curățirea duhului murdar nu îi

<sup>25</sup> *1 Enoch Ethiopian* 91 aparține epistolei lui Enoch din care au fost găsite două fragmente la Qumran. Ideea noii creații este prezentă și în *1 En* 72-82, 20.

<sup>26</sup> Nici un fragment din cartea *Parabolelor* nu a fost găsit la Qumran. Pentru datarea veche a acestei cărți vezi J. C. Greenfield – M. E. Stone, *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes*, HTR 70 (1977), p. 51-65.

<sup>27</sup> A se vedea de asemenea *Jub* 4, 24, cf. J. C. Endres, *Biblical Interpretations in the Book of Jubilees*, Washington 1982, p. 5.

<sup>28</sup> *1 En* 90, 10 și *1 En* 104, 12 repetă că dreptii, sfinții și înțelepții vor primi cărțile Mele pentru a se veseli în adevăr.

<sup>29</sup> J. C. Endres, *Biblical interpretations*, p. 59.

<sup>30</sup> E. Sjöberg, *Neuschöpfung in der Toten Meer Rollen*, ST 9 (1955), p. 131-135.

este în putere. Ea nu se va realiza decât datorită duhului de sfințenie<sup>31</sup> care oferă cunoașterea Celui Preaînalt<sup>32</sup>. În același fel în care Iezechiel aștepta reînnoirea interioară a omului, autorul regulii de la Qumran așteaptă de la duhul darul cunoașterii. În vreme ce Iezechiel și profeții așteptau această înnoire la sfârșitul vremurilor, la Qumran această înnoire este deja înfăptuită în comunitatea legământului. Instaurarea împărăției eshatologice va da urmare unui război biruitor al fiilor luminii asupra fiilor întunericului<sup>33</sup>. Mesia nu va veni să facă o schimbare radicală, pentru că tabăra fiilor luminii există deja de la facerea lumii<sup>34</sup>. Ea a fost întărită de legăminte. Cel care intră în comunitate se pune sub autoritatea duhului de sfințenie. Biruința finală îi va aduce o creștere de lumină. Tema noului legământ nu mai privește un viitor mesianic, ci prezentul unei vieți marcate de cercetarea legii și de darul Duhului.

Iudaismul elenistic nu este străin de această problematică. În romanul de convertire numit *Iosif și Aseneth*, convertirea lui Aseneth la iudaism este prezentată ca o reînnoire interioară<sup>35</sup>. Iosif se roagă pentru Aseneth cu următoarele cuvinte: „Reînnoiește-o prin Duhul Tău, reformează-o de mâna ta, reînsuflește-o cu viața Ta”<sup>36</sup>. Omul care îi apare îi promite că ea va fi reînnoită, reformată și reînsuflețită<sup>37</sup>. Această transformare interioară nu este posibilă decât dacă Aseneth își recunoaște greșelile și își mărturisește păcatele.

În literatura rabinică numeroase texte fac aluzie la viața nouă dăruită credinciosului care participă la liturghie. Cel care asistă la jertfa zilnică a *Tamid*-ului este considerat ca reînnoit<sup>38</sup>. El se aseamănă unui copilăș în vârstă de un an. De asemenea liturghia *Kippur*-ului, cea a *Rosh ha shana*<sup>39</sup>, a *Sukkot*-ului<sup>40</sup> și a *Shabuot*-ului<sup>41</sup> fac din el o creatură nouă (*beriah hadashah*) și îi conferă viața nouă. În fine, prozelitul care acceptă credința iudaică mai este comparat cu o nouă creatură<sup>42</sup>. Totuși, se pun două probleme cu privire la textele rabinice: cea a sensului lor exact și aceea a datării lor. Pentru început, care este influența chipului copilului mic (*tinog*)? Se pare că autorii nu recurg la aceasta decât ca la o metaforă<sup>43</sup>. Există pe urmă problema crucială a datării acestor texte. Paralelele provenind din literatura de la Qumran<sup>44</sup> și din literatura apocaliptică<sup>45</sup> ne permit să afirmăm că tema este veche. Nu

<sup>31</sup> 1 QS 4, 20-21.

<sup>32</sup> 1 QS 4, 23.

<sup>33</sup> 1 QH 3, 28-35; 13, 1; 13, 11-12; 15, 13-17.

<sup>34</sup> 1 QH 3, 15; 4, 23-26.

<sup>35</sup> *Le symbole eau-Esprit*, p. 168-171.

<sup>36</sup> 8, 11.

<sup>37</sup> 15, 4.

<sup>38</sup> *Pesiqta Rabbati* 6, 7.

<sup>39</sup> J. RH 4, 8.

<sup>40</sup> *Lev R* 30, 3.

<sup>41</sup> *Ct R* 8, 2.

<sup>42</sup> *Gerim* 2, 6; *Pes* 8, 8 cf. U. Mell, *Neue Schöpfung*, Berlin-New York 1989, p. 179-200; G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel*, Düsseldorf 1961.

<sup>43</sup> *Pesiqta Rabbati* 16, 7 folosește expresia *ketinoq* și J. RH 4, 8: *ma'aleb ani 'aleihem ke'ilou*.

<sup>44</sup> 1 QH 3, 19-23; 11, 10-14; Sulul Templului 29, 7 (*yom beriah*); 1 QS 4, 25; CD 7, 4-6; 1 Qp Ps 37 II.

este exclus totuși ca interpretarea sa în literatura rabinică să poarte urmele polemicii anti-creștine primitive<sup>46</sup>.

Este demn de menționat că pentru Ioan renașterea omului conține o dimensiune nouă: trezirea simțurilor spirituale. Ea nu are doar o dimensiune antropologică, ci și cosmologică. Afirmând „și noi văzutu-I-am slava”, Ioan recunoaște că comunitatea credincioșilor a depășit aparențele umane. Vederii omenești i-a urmat o vedere pătrunzătoare care trece dincolo de fenomenele exterioare. Această nouă dimensiune a vederii poate fi văzută ca o vedere în Biserică. Pluralul „și noi văzut-am” nu se realizează decât datorită unei transformări petrecute în Biserică. Să vezi slava lui Iisus nu este posibil decât printr-o contemplare pătrunzătoare a tainei Sale care se manifestă în Biserică. Într-un anumit fel această vedere în Biserică este asimilată credinței. Credința este cea care dă noi ochi și o sensibilitate nouă revelației divine. Ea singură poate duce la o descoperire mai luminoasă a adevărului. Actul credinței exprimă primirea lui Hristos și refuzul de a crede nu este altceva decât o închidere către Hristos și revelația Sa. Credința este re-crearea omului datorită puterii Duhului. Viața nouă care îi este dată credinciosului este opera lui Dumnezeu. În fine, credința are o țință eshatologică: ea îl orientează pe om către lumină și către viața veșnică.

Această noutate creștină a Prologului nu ne poate face să uităm că rădăcinile Prologului se găsesc în literatura sapiențială. *Pr. 8* și *Sir. 24* au aceeași structură ca Prologul lui Ioan: ele afirmă preexistența Înțelepciunii, rolul său în creație și în cele din urmă și rolul său soteriologic. Înțelepciunii, care își sădește casa în Israel, îi răspunde Cuvântul întrupat care își ridică cortul între noi. Trimiterea Fiului de către Tatăl ne face să ne gândim și la trimiterea Înțelepciunii<sup>47</sup>. Trebuie să căutăm a înțelege de ce a patra Evanghelie s-a orientat către acest curent iudaic mai degrabă decât către altele? Știm foarte bine că iudaismul primului secol era departe de a fi un monolit. Vom încerca să demonstrăm că Ioan își scrie Evanghelia după distrugerea Templului, în parte pentru a-i apăra pe creștinii alungați din Sinagogă după deciziile luate de Fariseii din Iabne de a-i exclude pe iudeo-creștini din iudaism. La Iabne, fariseismul a devenit sectar și din ce în ce mai legalist. Introducând mesajul lui Iisus în linia sapiențială, cea mai deschisă pe care iudaismul a cunoscut-o vreodată, Ioan voia să le reamintească indirect Fariseilor din Iabne că erau necredincioși față de tradițiile iudaice cele mai autentice, adică față de literatura sapiențială. În plus, Înțelepciunea pregătea mesajul întrupării care punea în dificultate pe unii creștini proveniți din iudaism.

Părinții Bisericești exploatează deseori Prologul Evangheliei după Ioan. Origen, în comentariul său cu privire la Ioan, insistă asupra caracterului unic al Logosului<sup>48</sup>: „Cuvântul lui Dumnezeu care era dintru-nceput în Dumnezeu, nu este în

<sup>45</sup> *1 En* 72, 1; 93, 16; *Jub* 1, 29; 4, 26; 5, 12 cf. *LAB* 3, 10; 16, 3; 32, 17.

<sup>46</sup> Despre această polemică, vezi articolul lui Frédéric Manns, *Une réfutation des thèses judéo-chrétiennes par les rabbins du troisième siècle dans le traité Sanbédrin 43a*, *BeO* 25 (1983), p. 97-103.

<sup>47</sup> *Sol.* 9, 9-10. Ca și înțelepciunea, Iisus este de sus (3, 31; *Sir.* 24, 3). Expresia „să vină la mine” (6, 35, 37, 44, 65, 67) din discursul euharistic nu este fără legătură cu chemarea înțelepciunii în *Sir.* 24, 18. În *In.* 15, 1 alegoria vici provine din *Sir.* 24, 17-20.

<sup>48</sup> *In Job* 5, 4, 5: *SC* 120, p. 381.



deplinătatea sa o mulțime de cuvinte: El nu este cuvinte. El este doar un cuvânt care îmbrățișează un număr mare de idei din care fiecare idee este o părticică a cuvântului în întregimea sa”.

Pe scurt, în Logos, numeroasele cuvinte ale Vechiului Testament au devenit un singur *Verbum abbreviatum* și un singur *Verbum abbrevians*, pentru că toată revelația este rezumată în Logos. Comparând sensurile lui *arché*, Origen reține sensul din *Prov.* 8, 22 pentru a-l aplica la *Fac.* 1, 1: Înțelepciunea, începătură a tuturor lucrurilor, creată de Dumnezeu, dar nu în timp. În tratatul său *De Principiis* 1, 2, 3, adaugă: „Putem concepe că Înțelepciunea este Cuvântul lui Dumnezeu, prin aceea că deschide pentru toată creatura rațiunea ultimă a misterelor și tainelor, pentru că acestea nu scapă Înțelepciunii lui Dumnezeu. Înțelepciunea este deci Cuvântul, pentru că ea este interpreta tainei. Însă Cuvântul lui Dumnezeu, cel care era întrupat la Dumnezeu, nu este o mulțime de cuvinte. El nu este cuvinte: El este Cuvântul care îmbrățișează universalitatea înțeleșurilor din care fiecare este un aspect al Cuvântului... Cine ține cuvântări străine Înțelepciunii cade în mulțimea de cuvinte. Însă dacă rostim cuvintele adevărului, rostim întotdeauna Cuvântul. Sfinții nu cad în mreaja mulțimii de cuvinte, ei care au înțeles Cuvântul Unic.” În comentariul său la *Lev.* 1, 1, el trasează o paralelă între Venirea Fiului lui Dumnezeu în trup și întruparea Cuvântului lui Dumnezeu în limbaj omenesc: „În zilele din urmă Cuvântul a venit în lume, ieșit din Maria și îmbrăcat în trup. Una era ceea ce ochii vedeau din persoana sa și alta ce duhul putea înțelege. Toți puteau să-I zărească chipul trupesc, însă puțini, doar aleșii, primeau harul de a recunoaște în El Dumnezeirea. În același fel Cuvântul lui Dumnezeu nu a fost prezentat de profeți și de dăătorul legii fără a fi îmbrăcat în haina potrivită...”

Fericitul Augustin, în comentariul său la Evanghelia după Ioan<sup>49</sup>, explică astfel expresia „Cuvântul S-a făcut trup”: „El ne-a vindecat ochii”. Această trezire a simțurilor duhovnicești a fost consecința întrupării. Fiindcă Logosul S-a făcut trup, totul în Logosul întrupat s-a făcut Logos pentru noi, adică cuvânt revelat. În *Tratatul* său 1, 16-17 îl prezintă pe Dumnezeu ca pe un artist al cărui operă este creația, concepându-și opera prin Cuvântul său înțelepciune: „Pentru că înțelepciunea lui Dumnezeu., care a făcut toate lucrurile, conține în ea toate lucrurile după artă, înainte de a le realiza, putem deduce că tot ceea ce s-a făcut conform acestei arte a înțelepciunii nu este neapărat viață, dar în El este viață”. Tema renașterii este minunat ilustrată în *Tratat* 2, 15: „Pentru ca oamenii să se poată naște din Dumnezeu, Dumnezeu a început prin a da naștere la oameni. Pe pământ, El nu a vrut decât o mamă, pentru că era deja un Tată în ceruri. Pentru că El se naște din Dumnezeu, noi venim întru ființă; pentru că S-a născut din femeie, devenim creatură nouă. Nu te minuna deci că ești făcut fiu după har, pentru că te naști din Dumnezeu după Cuvântul Său: Cuvântul a vrut înainte să se nască din om, pentru ca tu să te naști din Dumnezeu în toată încrederea, pentru ca tu să-ți poți spune: Dumnezeu nu a vrut să se nască din om fără motiv. Trebuie să mă fi prețuit cu preț mare pentru a mă face nemuritor și pentru a se naște muritor din cauza mea”.

<sup>49</sup> *In Job. Trac* 24, 2: PL 35, p. 1593c.

Ilariu de Poitiers, în al său *Tratat despre treime*,<sup>50</sup> comentează pe lung Prologul: „Înțeleg că Cuvântul s-a făcut trup, că a locuit printre noi... Cei care L-au primit au fost făcuți fii ai lui Dumnezeu, printr-o naștere nu din trup, ci din credință... Acest dar al lui Dumnezeu este propus tuturor... Prin Cuvântul întrupat, trupul putea să se înalțe până la Cuvânt... Fără să sărăcească de dumnezeirea sa, El s-a făcut Dumnezeul trupului nostru... Prin trup mă apropiam de Dumnezei, prin credință eram chemat la o nouă naștere. Puteam să obțin renașterea de sus”.

După cum vedem, Părinții Bisericești au sintetizat teologia Prologului într-o manieră minunată. Dumnezeu se revelează. Dar El nu se constrânge. Celor care Îl primesc, le dă puterea de a renaște. În sfera duhovnicească scrie și Grigorie de Nyssa<sup>51</sup>: „nașterea nu vine dintr-o intervenție străină, cum este cazul pentru ființele trupești care se reproduc într-un mod exterior. Ea este rezultatul unei alegeri libere și noi suntem într-un fel propriii noștri părinți, creându-ne pe noi înșine așa cum vrem să fim și modelându-ne după voința noastră după modelul pe care îl alegem”.

---

<sup>50</sup> *De la Trinité* 1, 1-13: PL 10, 25-35. Vezi de asemenea P. Nautin, *Gen. 1, 1-2 de Justin à Origène*, în *In principio*, Paris 1973, 61-94.

<sup>51</sup> *Vie de Moïse*. PG 44, 328 C.



## IISUS – ”MIELUL LUI DUMNEZEU” ÎN MĂRTURIA LUI IOAN BOTEZĂTORUL (IN 1,29) - O PERSPECTIVĂ A HRISTOLOGIEI IOANEICE -

STELIAN TOFANĂ

**ABSTRACT.** Jesus – „The Lamb of God”, in the witness of John the Baptist (Jn. 1,29) – a Perspective over Johannine Christology.

In this study I tried to put in writing some reflections regarding John the Baptist's witness to Jesus Christ: “Behold! The lamb of God who takes away the sin of the world” (Jn 1,29). Taking into account R. Brown's statement, namely “John unfolds for us here on the lips of John the Baptist a whole Christology” (see footnote 1), I have analyzed this syntagma from 3 points of view:

- a. Jesus – the Lamb as the Suffering Servant (by regards to Deutero-Isaiah texts - 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 și 53,12)
- b. Jesus – the Lamb as the apocalyptic lamb
- c. Jesus – the Lamb as the paschal lamb

The goal of this analysis is to identify the sense that John the Evangelist has intended to give to this proclamation when he recorded it in his Gospel. This messianic title appears two times in the Fourth Gospel (1,29.36) and corresponds in the same time to one of the great Christological attributes that underlines the Joahannine Theology.

As for my own assessment represented in this analysis I have pointed out, like a considerable part of Exegetes, the sacrificial meaning of the expression “Lamb of God” referring to the symbolism of the Old Testament Paschal Lamb. Once Christians began to compare Jesus to the paschal lamb, they started to use in their cult and life of the Church sacrificial language as “Christ, our Passover, was sacrificed for us” (I Cor 5,7). In this sense, Christ crucified and risen, became for the Christians their Paschal Lamb, their Passover. This might also have been the Evangelist's purpose when he recorded in his narrative such Baptist's witness to Jesus. In fact, such kind of interpretation of the statement “Lamb of God” confers to johannine Christology more real support by pointing out the genuine meaning of Jesus sacrifice than to put it out in a metaphorical and speculative theological range.

### 1. Preliminarii – Poziționarea critică a mărturiei

În Evanghelia a IV-a prezența și rolul lui Ioan Botezătorul sunt direcționate de autor exclusiv spre revelarea lui Iisus. Mai precis, întreaga atenție a evanghelistului, concentrată asupra persoanei lui Ioan Botezătorul, este axată pe accentuarea rolului acestuia de mărturisitor al lui Iisus.

Într-o serie de profunde mărturii, înregistrate de evanghelistul Ioan, Sf. Ioan Botezătorul îl identifică pe Iisus ca fiind Mielul lui Dumnezeu (1,29), Cel Preexistent, adică Cel ce există din veți (1,30) și Purtător al Duhului Sfânt (1,32-34): *”Iată Mielul lui*

*Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii....a fost înainte de mine, fiindcă mai înainte de mine era... am văzut Duhul coborându-se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El*". Raymond Brown, în comentariul său la Ioan, este de părere că în acest text Ioan Evanghelistul dezvăluie, prin gura Botezătorului Domnului, o întreagă hristologie.<sup>1</sup> Așa cum se poate observa, autorul evangheliei nu e preocupat deloc de sublinierea motivului pentru care Iisus vine la Ioan, ci întreaga sa atenție este concentrată pe conținutul proclamării solemne a Înainte-Mergătorului Domnului, situată în contextul unei revelații mesianice.<sup>2</sup>

Lista de titluri atribuite lui Iisus și inaugurate prin mărturia lui Ioan, continuă, de altfel, pe tot parcursul capitolului I, precum: "Rabbi" (1,38,49), "Messia-Hristos" (1,41), "Fiul lui Dumnezeu" (1,49), "Regele lui Israel" (1,49), "Fiul Omului" (1,51), completând oarecum toate nunațele hristologiei ioaneice.<sup>3</sup>

Dar, aceste mărturii ale lui Sf. Ioan Botezătorul, consemnate de autorul evangheliei a IV-a, au constituit și constituie încă, pentru mulți specialiști, subiect de intense dezbateri. Pentru cei familiarizați cu portretul Înainte Mergătorului Domnului, zugrăvit de tradiția sinoptică, este destul de dificil a accepta ideea că Ioan știa de preexistența lui Iisus sau de suferința și patima Sa. În conturarea portretului lui Ioan, tradiția sinoptică pune accentul cu precădere pe rolul său de predicator al pocăinței, de precursor al lui Mesia, dar și de justițiarul timpurilor din urmă. Pentru alți bibliști, în schimb, aceste mărturii nu fac din persoana lui Ioan Botezătorul decât expresia unei teologii hristologice expusă de autorul Evangheliei, astfel că ele par a fi mai mult ampenta unei "creații" teologice a evanghelistului, decât expresia unei reminiscențe istorice.<sup>4</sup>

Problematica este însă mult mai complexă. Se pare că Ioan Evanghelistul prezintă mărturia lui Ioan Botezătorul în contextul unei întregi eshatologii iudaice vechi-testamentare, marcată profund de așteptările mesianice seculare. În acest sens, autorul evangheliei a IV-a nu creează mărturii hristologice pe care să le pună în gura Înainte-Mergătorului Domnului, ci preia și prelucrează o întreagă tradiție referitoare la Botezător și pe care o face, apoi, expresia unei profunde credințe și conștiințe teologice a creștinilor comunității sale legate de misterul Persoanei lui Iisus.

Mărturia lui Ioan Botezătorul "Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" face parte dintr-o secțiune marcată de alte două mărturii (In. 1,30,32-34), și care pot constitui două părți distincte, fiecare însoțită de mențiunea că Ioan a botezat cu apă, că L-a văzut pe Iisus, că L-a mărturisit și că înainte nu L-a recunoscut.<sup>5</sup> Ca timp, ea are loc "a doua

<sup>1</sup> "John unfolds for us here on the lips of John the Baptist a whole christology" (cf. *The Gospel According to John I-XII*, Garden City, New York, 1966, 58).

<sup>2</sup> Cf. George Zevini, *Commentaire spirituel de L'Évangile de Jean*, I, Paris 1995, 47.

<sup>3</sup> Vezi D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids, Michigan, 1991, 147.

<sup>4</sup> Vezi amănunte, în acest sens, R. Brown, *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John*, în CBQ 22, 1960, 292-298; Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, în "Sacra Pagina Series" Collegeville, Minnesota, 1998, 53.

<sup>5</sup> Iată o prezentare schematică a celor două părți:

1. Iisus – Mielul lui Dumnezeu și Cel Preexistent (1,20-31)

2. Iisus - Posesor al Duhului și Alesul lui Dumnezeu (1, 32-34). Vezi George Zevini, *Commentaire spirituel de L'Évangile de Jean*, I, Paris 1995, 47.

zi”,<sup>6</sup> adică după mărturia lui Ioan Botezătorul în fața delegației ierusalimite, interesată de propria identitate a Profetului pustiului.

## 2. Dimensiunea hristologic-teologică a expresiei ”Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii”

Mărturia lui Ioan Botezătorul ”Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” (In 1,29), se înscrie în a cea de-a doua categorie de mărturii, și anume, cele dedicate lui Iisus, și care se succed celor din prima categorie, rostite în fața delegației ierusalimite, și care au vizat propria persoană a Botezătorului Domnului (In. 1,19-28). Acest important titlu mesianic ”Mielul lui Dumnezeu” apare de două ori în Evanghelie (1,29.36) și constituie, în același timp, unul dintre marile titluri hristologice ale teologiei iohaneice.<sup>7</sup>

În versetul 1,29 întâlnim pentru prima oară în Evanghelie o *formulă revelatoare* ”Iată...” și pe care autorul o folosește în diferite ocazii (Vezi 1,35-37. 47-51; 19,24-27). Rădăcinile acestei formule s-ar părea să se găsească în Vechiul Testament, spre exemplu în I Reg. 9,17, unde putem întâlni o formulare asemănătoare: ”*Când Samuel l-a văzut pe Saul, Domnul i-a spus: Iată! Acesta este omul... care va domni peste poporul Meu*”. Oricum, folosirea acestei formule în Noul Testament este specific iohaneică, astfel că indiferent de materialul tradițional prezent în ea, reconstituirea ei, este de părere R. Brown, poartă amprenta specificității intenției teologice a autorului Evangheliei.<sup>8</sup>

Cât privește însă semnificația și simbolismul expresiei ”Mielul lui Dumnezeu – ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ”, părerile exprimate de către specialiști sunt din cele mai diverse. În studiul de față mă voi limita la a analiza doar trei dintre ele, fără însă pretenții exhaustive de tratare.

### a. ”Mielul apocaliptic”

O bună parte dintre exegeți sunt de părere că, în exprimarea sa, Ioan Botezătorul, când l-a definit pe Iisus ca ”Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii”, a văzut în El pe Mielul apocaliptic. C.K. Barrett, spre exemplu, într-un studiu al său,<sup>9</sup> dedicat interpretării expresiei respective, este de părere că acesta trebuie să fi fost înțelesul intenționat de Ioan Botezătorul în mărturia sa.<sup>10</sup> C.H. Dodd<sup>11</sup> merge chiar mai departe afirmând că acesta trebuie să fi fost sensul pe care l-a avut în vedere chiar și autorul evangheliei.

<sup>6</sup> În ceea ce privește semnificația iohaneică a ”zilelor” din cap. 1 și 2 ale Evangheliei a IV-a, vezi G. Zevini, *op. cit.*, 65-66.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*, 48.

<sup>8</sup> R. Brown, *op. cit.*, 58.

<sup>9</sup> *The Lamb of God*, în NTS 1, 1954-1955, 210-218.

<sup>10</sup> Un rezumat al interpretărilor specialiștilor care văd în expresia ”Mielul lui Dumnezeu”, Mielul Apocaliptic, vezi C.S. Keener, *The Gospel of John*, Peabody 2003, Mass: Hendrickson, 452-454.

<sup>11</sup> Vezi *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 230-238.

Într-adevăr, în apocalipsa iudaică, în contextul judecății finale, apare figura unui ”miel” cuceritor care va distruge tot răul din lume. Spre exemplu, în *Testamentul lui Iosif* 19,8 se vorbește de un ”miel”, care va învinge toate animalele rele și le va supune sub picioarele sale.<sup>12</sup> Iar, în Apocalipsa lui Enoch XC, 38, care se prezintă ca o parte a marii alegorii a animalelor din istoria lumii, apare un taur încoronat, care va veni la sfârșitul lumii, transformându-se într-un miel cu coarne negre.<sup>13</sup>

În Noul Testament figura ”Mielului Biruitor” apare în cartea Apocalipsei, în două ipostaze:

a. conducător al poporului: ”Căci Mielul, cel ce stă la mijlocul tronului, îi va paște pe ei și-i va duce la izvoarele apelor vieții și Dumnezeu va șterge orice lacrimă din ochii lor” (7,17)

b. Mielul care va distruge puterile răului pe pământ: ”Ei vor porni războaie împotriva Mielului, dar Mielul îi va birui, pentru că este Domnul domnilor și Împăratul împăraților și vor birui și cei împreună cu El – chemați și aleși și credincioși” (17,14).<sup>14</sup>

Ceea ce apare special, în ultimul text, este ideea asocierii în biruință cu Mielul a tuturor celor ce vor fi împreună cu El. Se pare că autorul are în vedere personificarea Mielului și identificarea lui cu Cel ce stăpânește întregul pământ și care nu poate fi altul, potrivit mesajului cărții Apocalipsei, decât Iisus Hristos Biruitorul.

Imaginea Mielului apocaliptic se potrivește, de altfel, foarte bine cu ideile predicii eshatologice ale lui Ioan Botezătorul. Astfel, găsim, în predica sa, avertizarea asupra pedepsei ce va să vină: ”Deci, zicea Ioan mulțimilor care veneau să se boteze de către el: Pui de viperă, cine va arătat să fugiți de mânia ce va să fie?” (Lc. 3,7); ideea că securea stă la rădăcina pomului și că Dumnezeu este pregătit să taie orice pom care nu aduce roadă bună: ”Acum securea stă la rădăcina pomilor; deci, orice pom care nu aduce roadă bună se taie și se aruncă în foc” (Lc. 3,9). În tradiția sinoptică, atât Matei (3,12), cât și Luca (3,17) exprimă elocventa cruzime a așteptării Botezătorului Domnului asupra judecății ce va să vină: ”A cărui lopată este în mâna Lui, ca să curețe aria și să adune grâul în jirnița Sa, iar pleava o va arde cu foc nestins”.<sup>15</sup> Concluzia specialiștilor, reprezentând teza de mai sus, este că, potrivit acestei tradiții, nu ar fi deloc neplauzibil faptul ca Ioan Botezătorul să fi putut descrie pe Cel ce avea să vină ca pe Mielul apocaliptic al lui Dumnezeu.

Pe bună dreptate însă, R. Brown socotește că împotriva unei asemenea interpretări a expresiei ”Mielul lui Dumnezeu” se pot ridica cel puțin două obiecții:

<sup>12</sup> Cf. R. Brown, *The Gospel according to John*, 59. Specialiștii sunt de părere că în pasajul menționat s-ar găsi interpolări creștine din lucrarea *Testamentul celor Doisprezece Patriarhi*, dar ceea ce nu ar fi o interpolare se pare că e figura principală a mielului. (cf. Ibidem). Vezi și D. A. Carson, *The Gospel According to John*, 150: ”When the Baptist identified Jesus as the Lamb of God who takes away the sin of the world, he probably had in mind the apokalyptic lamb, the warrior lamb, found in some Jewish texts (1 Enoch 90,9-12; Testament of Joseph 19,8; Testament of Benjamin 3,8 – the latter passages probably, but not certainly, pre-Christian) and picked-out in the Apokalypse 5,5.12; 7,17; 13,8; 17,14; 19,7-9; 21,22-23; 22,1-3)”.

<sup>13</sup> Cf. R. Brown, *op.cit.*, 59.

<sup>14</sup> Vezi și D. A. Carson, *op. cit.*, 149.

<sup>15</sup> O prezentare a poziției sinopticilor, vezi R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I Teil, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1965, 288.

a. Prima este legată de *diferența de vocabular* în aceste referințe la "miel". Astfel, în textul din Ioan 1,29 cuvântul folosit pentru miel este ἄμνος, pe când cel din apocalipsă pentru "Mielul apocaliptic" este ἄρνιον. Cu toate că cele două cărți ale Noului Testament, Evanghelia a IV-a și Apocalipsa, par a fi produsul aceluiași mediu specific unui autor comun<sup>16</sup>, ele reflectă în mod frecvent diferențe de vocabular. Opțiunea lui Ioan pentru termenul ἄμνος poate fi determinată, socotește R. Brown, de posibilitățile de nuanțare teologică a cuvântului.<sup>17</sup> Această exprimare este, desigur, o simplă părere, întrucât termenul ἄρνιον nu este mai puțin bogat în posibilități de nuanțări teologice decât ἄμνος, vizavi de semnificația semantică a cuvântului.<sup>18</sup>

b. A doua obiecție se referă la *rolul pe care îl are Mielul lui Dumnezeu*, descris în expresia "cel ce ridică păcatul lumii". Asociată expresia cu portretul sinoptic al lui Ioan Botezătorul, și pe care l-am descris mai sus, s-ar putea ca pe buzele lui Ioan, expresia să poată fi interpretată ca o referință la Mielul apocaliptic și la acțiunea sa de distrugere a răului din lume, o imagine nu prea îndepărtată de cea din Apocalipsă 17,14. Ținând cont de așteptările justițiare ale lui Ioan Botezătorul, exprimate de sinoptici, D. A. Carson, precum și alți exegeți,<sup>19</sup> se exprimă explicit în sensul înțelegerii expresiei "cel ce ridică păcatul lumii", ca referindu-se mai mult la o acțiune de distrugere a păcatului prin actul final al judecății, decât la iertarea și izbăvirea lumii de păcat prin actul jertfei crucii. Dar, lasă loc, totuși, și pentru o altă interpretare. Iată ce scrie el: "...the impression gleaned from the Synoptics is that he thought of the Messiah as one who would come in terrible judgement and clean up the sin in Israel. In this slight, what John the Baptist meant by "who takes away the sin of the world" may have more to do with judgment and destruction than with expiatory sacrifice". But this does not necessarily mean that John the Evangelist limited himself to this understanding of "Lamb of God".<sup>20</sup>

Dar, paralelismul verbelor ioaneice ἀρεῖν (a ridica) și λῶω (a distruge), din I Ioan 3, 5 ("Și voi știți că El s-a arătat ca să ridice -ἄρη - păcatele") și I Ioan 3, 8 ("Pentru aceasta s-a arătat Fiul lui Dumnezeu, ca să strice -λύση lucrurile diavolului - τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου) par a contrazice o astfel de interpretare, având în vedere că textele respective fac, în primul rând, referire la jertfa Crucii, prin care lucrarea diavolului a fost nimicită. Această acțiune nu este doar una a viitorului, ci și una a trecutului și a prezentului.

<sup>16</sup> Cei mai mulți specialiști opinează, astăzi, pentru așa-zisa "Școală Ioaneică" înțeleasă ca mediu din care au rezultat cele două scrieri. Vezi, în acest sens, D.A. Carson & Douglas Moo, *Introducere în Noul Testament*, Ed. "Făclia", Oradea 2007, 282-291; Alan R. Culpepper, *The Johannine School*, Missoula: SP, 1975; F.M. Braun, *Le cercle Johannique du quatrième évangile*, în RHPR 56, 1976, 203-214; Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, 252-Illinois USA, 1990, 283; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2007, 471-476; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I Teil, 81 urm.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, 59.

<sup>18</sup> Vezi și D. A. Carson, *op. cit.*, 150.

<sup>19</sup> Vezi C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953, 230-238. Referindu-se la textele din Apocalipsă, care vorbesc de Mielul de pe tron, R. Schnackenburg afirmă: "Das Lamm in der Apok stets mit τὸ ἄρνιον bezeichnet (28 mal), wird zum Sieger der Endzeit" (cf. *Das Johannesevangelium* I Teil, 287).

<sup>20</sup> Cf. D. A. Carson, *op. cit.*, 150.



### b. *Mielul înțeles ca Robul suferind*

O bună parte dintre exegeți văd în expresia ”Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” o aluzie pe care Ioan Botezătorul a făcut-o la ”Robul lui Dumnezeu” suferind din profeția lui Isaia: 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 și 53,12.<sup>21</sup>

Problema pe care și-au pus-o exegeții, până astăzi, este dacă expresia are un înțeles individual, sau unul colectiv? Răspunsurile s-au împărțit, în general, în două direcții, în sensul că Robul suferind din textul isaianic ar reprezenta atât pe poporul Israel, cât și un personaj cu înțeles mesianic.<sup>22</sup> De altfel, Isaia vorbește mult, în sens profetic, în cap. 53 al cărții sale, despre patimile lui Iisus Hristos. În mod repetat, Isaia insistă, în viziune profetică, asupra caracterului substitutiv al morții Mântuitorului Hristos, Care își dă viața pentru alții, ca Rob al Domnului. Aceste concepții însă sunt cu totul diferite de cele ale iudeilor, care n-au interpretat niciodată aceste texte, care vorbeau de Ebed-Yahve sau de Fiul Omului, cu referire mesianică.<sup>23</sup>

Întrebarea care se pune, totuși, este dacă Ioan Botezătorul a avut o asemenea înțelegere a Mielului lui Dumnezeu, sau este doar viziunea evanghelistului?<sup>24</sup> Teologul I. de la Potterie într-un articol,<sup>25</sup> dedicat acestei problematici, a adunat și expus într-un mod academic argumentele referitoare la prima întrebare. O astfel de teză se izbește însă de faptul de a nu putea afla în toate evangheliile sinoptice vreo referință care să indice faptul că Ioan Botezătorul va fi văzut în Iisus pe Cel ce avea să sufere și să moară pentru popor.

Este, de asemenea, așa cum am afirmat mai sus, greu de găsit vreo mărturie potrivit căreia, înainte de era creștină, Mesia să fi fost identificat cu Robul suferind, sau ca acest personaj misterios să fi intrat în galeria figurilor eshatologice așteptate. Nici comunitatea de la Qumran nu avea o teologie a unui Mesia suferind.<sup>26</sup> Este adevărat că în manuscrisele comunității qumranite se găsesc pasaje din cartea profetului Isaia cu

<sup>21</sup> Vezi D. A. Carson, *op. cit.*, 150. R. Schnackenburg este de aceeași părere, deși el vorbește accentuat de teologia pascală ioanică a expresiei ”Mielul lui Dumnezeu” din Evanghelia după Ioan. Iată ce scrie el: *”Wenn hinter dem Job-Ev eine christliche ”Passah-Theologie” sichtbar wird (das ist freilich nicht strikt beweisbar), so legt sich die Beziehung zum Passalam nabe; aber die sonst nicht nachweisbare eigentümliche Wortverbindung ”das Lamm Gottes” verlangt auf jeden Fall auch eine Beziehung zum „Knecht Gottes” von Is 53, der dem Urchristentum wie sicherlich schon Jesus selbst für sein Messiasverständnis so wichtig war”* (cf. *Das Johannesevangelium I Teil*, 288).

<sup>22</sup> Vezi amănunte, în acest sens, Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament (vol.2). Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul Quelle*, Cluj-Napoca 2002, 412 urm.

<sup>23</sup> Idem, *Studiul Noului Testament*, Curs pentru anul I de studiu, Cluj-Napoca 2005, 165.

<sup>24</sup> Referitor la această problemă, D. A. Carson notează faptul că o bună parte a exegeților moderni ridică aceste întrebări: *”Modern Christians are so familiar with the entire clause that it takes an effort of the imagination to recognize that, before the coming death of Jesus, it was not an obvious messianic designation. The fact was prompted the majority of modern interpreters to deny that John the Baptist made any such declaration. In their view, the entire account is a literary creation by the Evangelist who, writing as a Christian, understands that Jesus is the lamb of God, and then projects this understanding back on the Baptist.”* (cf. *The Gospel According to John*, 148-149). Pentru un rezumat complet al viziunii evanghelistului Ioan asupra temei ”Mielului lui Dumnezeu” vezi C.S. Keener, *The Gospel of John*, Peabody, Mass: Haendrickson, 2003, 452-454.

<sup>25</sup> *Ecco l'Angelo di Dio*, în *BibQr* 1, 1958, 131-134.

<sup>26</sup> Vezi J. Carmignac, *Christ and the Teacher of Righteousness*, Baltimore: Helicon 1962, 48-56.

referire la Ebed-Yahve suferind, dar R. Brown<sup>27</sup> crede, citându-l și pe H. Ringgren,<sup>28</sup> că esenienii aplicau aceste texte mai degrabă la propriile lor suferințe îndurate pentru alții, decât la o persoană mesianică, eshatologică, ca cea Robului Suferind. Dar, în ciuda acestor speculații, nu există nici dovezi împotriva faptului că Ioan Botezătorul ar fi putut avea, totuși, și o astfel de concepție despre Hristos.

Cât privește a doua presupunere, cea legată de viziunea evanghelistului asupra sensului expresiei "Mielul lui Dumnezeu", în înțelesul lui Ebed-Yahve suferind, din exprimarea isaiană, părerile specialiștilor sunt din nou împărțite. La o primă vedere s-ar părea că există similitudini între textul Evangheliei a IV-a și textul isaian care vorbește de Robul lui Dumnezeu suferind. În descrierea pe care Ioan Botezătorul o face lui Iisus par a exista două paragrafe în 1,32-34, care pot fi relaționate temei Robului Domnului. Astfel, în versetul 1,32 Ioan Botezătorul afirmă că a văzut Duhul Sfânt coborând peste Iisus și rămânând peste El: "*Și a mărturisit Ioan zicând: Am văzut Duhul coborându-se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El*", iar în 1,34 își exprimă propriul său crez despre Iisus, mărturisindu-L ca fiind Fiul lui Dumnezeu: "*Și eu am văzut și am mărturisit că Acesta este Fiul lui Dumnezeu*".

În textul lui Isaia 42,1 găsim referințe asemănătoare la Robul Domnului și pe care, se pare că sinopticii le relaționează cu botezul lui Iisus de către Ioan: "Iată! Sluga Mea pe care o sprijin, *Alesul Meu*, întru care binevoiește sufletul Meu. Pus-am *peste El Duhul Meu...*" (vezi și Mc. 1,11). Iar în Isaia 41,1 întâlnim chiar expresia "*Duhul Domnului este peste Mine*" (comp. Lc. 4,18).<sup>29</sup> Toate aceste texte ar putea duce la concluzia că evanghelistul Ioan face o legătură între "Robul Domnului" din Isaia 42 și "Robul Domnului" din Isaia 53.

Dar, în coordonatele "Robului suferind", Iisus apare și în altă parte în Evanghelia după Ioan, și anume, în 12,38: "*Ca să se împlinească cuvântul proorocului Isaia, pe care l-a zis: Doamne, cine a crezut în ceea ce a auzit de la noi? Și brațul Domnului cui s-a descoperit?*" (comp. Is. 53,1)

Dar, având în vedere că similitudini cu textul isaian par a avea și alte fragmente din alte cărți ale Noului Testament, așa cum am indicat mai sus, putem ajunge la următoarea concluzie: Tema "Robului suferind" era destul de familiară creștinilor celei de a doua părți a veacului întâi creștin. Prin urmare, asocierea sensului expresiei "Mielul lui Dumnezeu" înțelesul isaian al temei "Robului suferind" nu poate fi socotită nicidecum o invenție sau o creație proprie a autorului Evangheliei a IV-a.

### ***c. Înțelesul expresiei "Mielul lui Dumnezeu" ca "Miel Pascal"*<sup>30</sup>**

Cea mai mare parte însă a exegeților sunt adepții ipotezei potrivit căreia expresia "Mielul lui Dumnezeu" ar trebui înțeleasă în sensul referirii la semnificația cultică a

<sup>27</sup> *The Gospel according to John*, 60.

<sup>28</sup> *The Faith of Qumran*, Philadelphia: Fortress, 1963, 196-198.

<sup>29</sup> Menționăm că toate aceste referințe ale profetului Isaia la Ebed-Yahve le găsim în a doua parte a cărții sale (40-55; 61).

<sup>30</sup> R. Brown este de părere că interpretarea expresiei "Mielul lui Dumnezeu" în sensul identificării ei cu înțelesul temei isaiane "Ebed Yahve" este predilectă exegezei apusene, pe când cea a "Robului suferind" ar fi specifică exegezei răsăritene. Vezi *The Gospel according to John*, 61.

”Mielului Pascal” la evrei, și, apoi, profund spirituală, la creștini.<sup>31</sup> Rudolf Schnackenburg afirmă, de altfel, faptul că, o exegeză corectă a textului mărturiei lui Ioan Botezătorul nu poate trece cu vederea profunda legătură cu simbolismul și cu semnificația Mielului Pascal iudaic, dar și faptul că în spatele unei astfel de mărturii se găsește o întreagă teologie ioaneică pascală.<sup>32</sup> Iată ce scrie el, în acest sens: *”Wer den Bildcharakter des Lammes ernst nimmt, wird auch den Gedankenkreis vom Passahlamm nicht ausschließen wollen, der im Urchristentum ebenfalls einen beträchtlichen Raum einnimmt und nach Job 19,36 für Jesu Sterben bedeutsam ist... Auch hinter anderen Stellen des Job-Ev könnte noch eine an das Passah anknüpfende Theologie stehen, die ihre ”Sitz in Leben” wohl in urchristlichen ”Passah” Feiern (an stelle der Judischen, aber mit ganz neuen Gestalt) hatte”.*<sup>33</sup>

Probabil că aceasta va fi fost și intenția evanghelistului, când a consemnat mărturia lui Ioan Botezătorul despre Iisus. O astfel de interpretare conferă, de fapt, hristologiei ioaneice mai mult suport real în accentuarea obiectivă a jertfei lui Iisus Hristos, decât plasarea ei într-un plan mai mult metaforic și speculativ.

De altfel, argumentele aduse în sprijinul unei astfel de interpretări sunt relevante. Iată câteva:

1. Mielul Pascal era un miel real, pe când interpretarea mielului în înțelesul de ”Robul suferind” pare a fi un element izolat și neesențial în descrierea morții ”Robului Domnului”.

2. Simbolismul ”Paștelui” în Evanghelia a IV-a este un element definitoriu al hristologiei ioaneice și este asociat întotdeauna morții lui Iisus. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în gândirea creștină, Mielul ridică păcatul lumii întregi prin moartea sa. În Ioan 19,14 evanghelistul arată că Iisus a fost condamnat la moarte cândva la amiaza zilei dinainte de Paști, iar acela era chiar momentul în care preoții se pregăteau să junghe la templu mieii pascali.

3. În faptul relatat din 19,36, și anume, că nu i s-a zdrobit lui Iisus, pe Cruce, nici un os, după ce Pilat este rugat să îngăduie să se zdrobească fluierile picioarelor celor trei răstigniți (In. 19,31), autorul vede o împlinire a Scripturii, referirea fiind făcută la textul din cartea Ieșirii 12,46, unde se relatează că nici un os al mielului pascal nu era zdrobit: *”Să se mănânce în aceeași casă; să nu lăsați pe a doua zi; carnea să nu o scoateți afară din casă și oasele să nu le zdrobiți”.*

4. În cartea Apocalipsei, o altă scriere ioaneică, unde apare același simbolism al Paștelui legat de jertfă, Iisus este prezentat de mai multe ori ca ”Mielul” înjunghiat: *”Și am văzut, la mijloc, între tron și cele patru ființe și în mijlocul bătrânilor, stând un miel înjunghiat....”* (5,6); apoi ”Cântarea lui Moise” (15,3) este cântarea Mielului: *”Și ei cântau cântarea lui Moise, robul lui Dumnezeu, și cântarea Mielului, zicând: mari și minunate sunt lucrurile*

<sup>31</sup> Amănunte legate de semnificația Mielului Pascal la evrei, vezi Stelian Tofană, *Sensurile jertfei Mielului Pascal*, în ”Studia Theologia Orthodoxa”, nr. 1, Cluj - Napoca, 1992, 17-33.

<sup>32</sup> A se vedea teologia pascală a cap. 6. În acest sens, semnificativă este contribuția teologului B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover*, Lund-Kopenhagen 1959.

<sup>33</sup> *Das Johannesevangelium*, I Teil, 286-287. O dezvoltare a acestei teme, vezi, T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962, 39-47; G. Ziener, *Job-Ev und urchristliche Passahfeier*, în BZ NF 2, 1958, 263-274; G. Walter, *Jesus, das Passahlamm des Neuen Bundes*, Gütersloch 1950.

*Tale, Doamne Dumnezeu, Atoțiitorule! ...*"<sup>34</sup> Mai mult, în 5,9 se menționează sângele răscumpărător al Mielului, o referință special dedicată simbolismului pascal iudaic, în care semnul făcut pe ușorii ușii, cu sângele mielului (Ieș. 12,7), a cruțat casele israeliților de moartea întâilor născuți: *"Și cântau o cânatre nouă, zicând: Vrednic ești să iei cartea și să deschizi pecețile ei, fiindcă ai fost înjunghiat și ai răscumpărat lui Dumnezeu, cu sângele Tău, oameni din toată seminția și limba și poporul și neamul"*.<sup>35</sup> Asemănarea dintre sângele mielului uns pe ușorii și pragul de sus al ușii caselor israeliților și sângele Mielului jertfit pentru izbăvirea de păcat, este evidentă. Astfel că, din momentul în care creștinii au început să-l compare pe Iisus cu mielul pascal iudaic și să facă legătura între semnificația sacrificiului celui din urmă și jertfa Mântuitorului Hristos, ei nu au ezitat să folosească în spațiul cultic un limbaj sacrificial: *"Hristos, Paștele nostru, s-a jertfit pentru noi – γάρ τὸ Πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός"* (I Cor 5,7).

5. În I Petru 1,18-19, Apostolul Petru îi asigură pe cititorii creștini ai epistolei sale că au fost eliberați cu sânge scump, ca al unui miel (ἄμνος) nevinovat și neprihănit, și anume, cu sângele lui Iisus Hristos: *"Știind că nu cu lucruri stricăcioase, cu argint sau cu aur, ați fost răscumpești din viața voastră deșartă, lăsată de la părinți, ci cu scumpul sânge al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit – ὅς ἄμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου"*. Aceste atribute ale lui ἄμνος de ἀμώμου (nevinovat) și ἀσπίλου (neprihănit) aduc aminte de Ieșire 12,5, unde era specificat faptul de-a fi sacrificat pentru Paște un miel fără meteahnă: *"Mielul să fie de un an, parte bărbătească și fără meteahnă"*.<sup>36</sup>

Așadar, într-o astfel de profunzime de înțelegere a semnificației conceptului de "Miel pascal", funcția și menirea de ridicare a păcatului lumii de către "Mielul Pascal" prin excelență, Iisus Hristos, a putut fi relativ ușor fixată în limbajul cultic și teologic al primilor creștini. Ideea ștergerii păcatului lumii prin jertfa Mielului Iisus este cât se poate de bine exprimată și în literatura patristică. În acest sens, Sf. Ciril al Alexandriei scria: *"Dar acum, Mielul adevărat, zăgăzuit odinioară prin ghicituri, victima nepătată, Se aduce ca o jertfă pentru toți, ca să șteargă păcatul lumii, ca să surpe pe dezorganizatorul lumii întregi, murind pentru toți ca să desfășureze moartea, ca să dezlege blestemul nostru... să Se facă firii omului început a tot binele, dezlegare a stricăciunii, pricinuitoarelor vieții veșnice... cale spre Împărăția cerurilor"*.<sup>37</sup>

Continuând ideea anterioară, dar adăugând și pe cea a legăturii intrinseci dintre Iisus Hristos și umanitatea asumată în firea sa omenească, același Sfânt Părinte afirma: *"A murit Unul pentru toți, pentru că toate sunt în El... a murit Unul pentru toți, ca toți să viețuim în El. Căci Mielul, înghițând moartea pentru toți, a eliminat-o pentru toți din El, căci toți eram în Hristos,*

<sup>34</sup> Vezi și Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2004, 68.

<sup>35</sup> A se vedea amănunte, în acest sens, R. Brown, *op. cit.*, 62.

<sup>36</sup> Este adevărat că în traducerea greacă a Pentateuhului se folosește de obicei pentru cuvântul "miel" termenul πρόβατον și nu ἄμνος. Faptul însă că cele două cuvinte sunt foarte apropiate ca sens se poate vedea din Isaia 53,7, în pasajul "Ebed-Yahve", unde πρόβατον (oaie) și nu ἄμνος (miel) apar în paralel. Așadar, diferența de vocabular nu este semnificativă pentru a putea pune sub semnul întrebării identificarea de sens și semnificație simbolică noutestamentară între "mielul pascal" vechitestamentar și "Mielul Pascal" noutestamentar.

<sup>37</sup> Cf. *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, București 2000, 133.

*Care a murit din cauza noastră și a înviat pentru noi...*<sup>38</sup>

În acest cadru de referințe la legătura de semnificație cultică și sacrificială dintre Mielul Pascal iudaic și Iisus Hristos - Mielul Noului Testament, Părintele Dumitru Stăniloae evidențiază trei deosebiri:

a. "Mielul lui Dumnezeu" adus jertfă mântuiește, de fapt, ca jertfă adusă Tatălui, pe cei cu care se unește, făcându-i și pe ei fii ai lui Dumnezeu prin har, jertfiți Tatălui, fii ai Lui de negrăită valoare. Mielul Pascal al Vechiului Testament închipuia doar acestea.

b. "Mielul lui Dumnezeu", fiind unul singur, îi unește între ei și pe cei ce-L mănâncă. De aceea, limbajul liturgic folosește pentru primirea Trupului și Sângelui lui Hristos cuvântul "împărtășire", ceea ce implică rămânerea neconfundată a lui Hristos în noi.

c. Iisus Hristos, trecând la Cina cea de Taină, pe cei ce au crezut în El, de la mielul ce-L preînchipuia pe El, la El însuși, a trecut totodată de la folosirea mielului ca chip, la folosirea pâinii, declarând însă pâinea trupul Său, iar vinul, sângele Său, ale Mielului conștient jertfit.<sup>39</sup>

La toate aceste teorii, unii exegeți moderni au mai adăugat, în ultimul timp, o ipoteză nouă potrivit căreia sintagma "Mielul lui Dumnezeu" (1,29) este o simplă paralelă la cea de "Fiul lui Dumnezeu" (1,34).<sup>40</sup> Paralelismul literar însă, de care depinde această reconstrucție, pare cu totul neverosimil și neconvingător, teoria neputând să explice motivul pentru care ar trebui aleasă o astfel de alternativă.

Ca o concluzie generală, se poate afirma că Ioan evanghelistul, când a consemnat episodul mărturiei lui Ioan Botezătorul, a avut în vedere ambele sensuri ale expresiei "Mielul lui Dumnezeu", atât cel de "*Rob al Domnului*", care suferă, cât și cel de *Miel sacrificat*, care prin suferință și moarte a realizat izbăvirea din păcat a lumii întregi.<sup>41</sup> O analiză atentă a argumentelor pro și contra, prezentate în analiza celor trei ipoteze, duc la concluzia că ultimele două, combinate, se potrivesc cât se poate de bine într-o hristologie ioaneică axată în mod paradoxal pe tema slavei lui Iisus Hristos manifestată în maxima sa suferință pentru lume. Suferința marcată de sacrificiul suprem, final, al Mielului lui Dumnezeu sunt două ipostaze ale unei hristologii bine atestată în creștinătatea primul secol creștin.

<sup>38</sup> Ibidem, 134. Vezi o accentuare a ideii de jertfă expiatoare asociată cu sintagma "Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii", și la L. Morris, *The Gospel according to John*, Revised Edition. New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, 130: "*This „God's Lamb” will take away sin, presumably by means of a sacrificial, substitutionary death*"; George Zevini, *Commentaire spirituel de L'Évangile de Jean*, 48: "*Dans l'Évangile de Jean, Jésus est l'Agneau de Dieu qui, par sa venue dans l'obéissance et son oeuvre révélatrice et expiatrice, fruit de l'amour, enlève les péchés en les portant personnellement. Il clôt le temps du péché et réalise, victorieux, les promesses de Dieu dans le temps du salut* (cf. I Jn 3,5-6)".

<sup>39</sup> Vezi Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu 1991, 27-29. O accentuare asemănătoare a acestei idei, vezi și la Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2004, 68.

<sup>40</sup> Cf. D. A. Carson, *The Gospel According to John*, 149.

<sup>41</sup> Vezi o concluzie asemănătoare Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2004, 67.

Într-adevăr, o dublă referință similară poate fi găsită în textul din I Petru 2,22-25 – Isaia 53,5-12, unde chiar dacă tema pascală e proeminentă, tema suferinței "Robului Domnului" este, la fel, prezentă: "*Care n-a săvârșit nici un păcat, nici s-a aflat vicieșug în gura lui și care, ocărât fiind, nu răspundea cu ocară; dat la chinuri, nu amenința, ci se lăsa în știrea celui ce judecă cu dreptate. El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății. Cu rănilor Lui v-ați vindecat, pentru că erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors la Păstorul și la Pășitorul sufletelor voastre.*" Textul petrin apare, în acest sens, mai mult decât o paralelă la textul isaian axat pe tema suferinței "Robului Domnului", dar și al sacrificiului suprem izbăvitor ca "Miel Pascal."<sup>42</sup>

Așadar, mărturia Botezătorului Domnului "Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" exprimă caracteristica unei hristologii paradoxale ioaneice axată în același timp, atât pe ideea de jertfă, cât și pe cea de slavă a "Mielului Hristos", jertfit și înviat.

---

<sup>42</sup> În încercarea de a înțelege sensul expresiei "Mielul lui Dumnezeu", unii bibliști fac referire la textul din Ieremia 11,19, unde se spune: "Eu am fost un miel (ֶאֱרֵב) blând, dus la junghiere". Dar, întrucât profeția lui Ieremia a fost modelul după care Deutero-Isaia a înfățișat imaginea "Robului Domnului suferind", această sugestie poate fi încorporată în interpretarea mielului ca Rob. Vezi amănunte referitoare și la alte referiri biblice ale specialiștilor în efortul lor de a da un înțeles sintagmei ioaneice "Mielul lui Dumnezeu", D. A. Carson, *The Gospel According to John*, 149; R. Brown, *op. cit.*, 63; T. Stanks, *The Servant of God in John 1,29.36*, în Louvain Dissertation, 1963; S. Virgulin, *Recent Discussion of the Title "Lamb of God"*, în *Scripture* 13, 1961, 74-84.



## BAZELE BIBLICE ȘI PATRISTICE ȘI DIMENSIUNEA LITURGICĂ ȘI CONTEMPORANĂ A TEOLOGIEI DOGMATICE

VALER BEL

**ABSTRACT. Biblical and Patristic Foundation and Liturgical and Contemporary Dimension of Dogmatic Theology.** The Dogmatic Theology must have a precise biblical foundation, especially from the New Testament, because the Holy Scripture is the genuine testimony about the salvation in Jesus Christ and it is written under the Holy Spirit inspiration. The biblical foundation prevents the heterodox speculations, incongruous with the divine Revelation. At the same time, the Dogmatic Theology must have a strong base in the ecumenical synods resolutions, in the theology of the Holy Fathers who explained and had a profound understanding of the Christian faith. The ecumenical synods have the mission to confess the faith, while the theologians and the Fathers of the Church deal with the explanation and the argumentation of the Christian belief. The Holy Tradition is a warrant for the integral transmission of the Christian faith and living in Christ life. The Dogmatic Theology has also a liturgical dimension because especially in the Holy Liturgy and in the divine service, generally speaking, the community of the Church confesses and lives the faith, providing in that way the ecclesiological foundation for it. In the same time, the liturgical doxology remains the most alive and authentic expression of the apostolic and patristic Tradition. The Dogmatic Theology must put the Christian belief in direct connection with the deeper aspiration of humankind and with the major theme of the contemporary world, in order to make the word of God accessible and to promote the mission of the Church.

**Key-words:** Holy Scripture, Tradition, Liturgy, Dogmatic, Actuality.

### 1. Preliminarii

Teologia este o funcție misionară a Bisericii sau o slujire a mântuirii oamenilor. Ea are ca scop explicarea și aprofundarea necontenită a planului lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a omului în Iisus Hristos în contextul lumii contemporane. Teologia poate îndeplini această slujire bisericească numai dacă este ca și Biserica: apostolică, adică ancorată ferm în Tradiția apostolică și o necontenită mărturie despre Hristos; contemporană cu fiecare generație, pentru a face accesibil mesajul mântuirii oamenilor din acel timp și profeția eshatologică, schițând pașii viitori ai omenirii, prin descoperirea eshatologiei realizată în Hristos. De aceea Părintele Dumitru Stăniloae a arătat că teologia trebuie să manifeste o întreită fidelitate și responsabilitate: a) față de Tradiția apostolică, b) față de generația actuală de credincioși și c) față de viitorul eshatologic al lumii, îndrumând pe credincioși spre împlinirea și desăvârșirea



(îndumnezeirea) lor în Împărăția lui Dumnezeu. Neîmplinirea uneia dintre aceste fidelități și responsabilități dă naștere la o teologie unilaterală, ineficientă și chiar dăunătoare pentru viața și slujirea Bisericii în lume<sup>1</sup>.

Teologia autentică nu se predă pentru a satisface o curiozitate religioasă sau culturală, ci spre a deschide poarta spre cunoașterea lui Dumnezeu și spre experiența contemporană a lui Hristos, fără de care ființa umană este pierdută. Tot Părintele Dumitru Stăniloae spunea că teologia „trebuie să fie deschisă întregii realități cosmice și istorice, dar în același timp, trebuie să fie duhovnicească. Trebuie să ajute pe toți creștinii să dobândească o nouă spiritualitate, potrivit atât cu dimensiunile mondiale ale științei și tehnologiei, cât și cu întreaga comunitate omenească”<sup>2</sup>. S-ar putea spune că ar fi un lux preocuparea, fie ea și numai teoretică, cu temele majore ale lumii contemporane când diferitele Biserici Ortodoxe autocefale trebuie să facă față atâtor probleme imediate cu caracter local. Nu trebuie însă să uităm că nici o țară nu trăiește izolată de marile probleme pe care le întâmpină lumea contemporană. Fiecare națiune este influențată direct și indirect de acestea. Fiecare comunitate este parte a întregii umanități și datorită tehnologiei actuale și dezvoltărilor economice, interdependența popoarelor este un fapt neîndoielnic.

## 2. Baza biblică a teologiei dogmatice

Creștinismul se întemeiază pe revelarea treptată a lui Dumnezeu ca acțiune de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea unirii maxime în Hristos, ca bază și model pentru extinderea comuniunii între Dumnezeu și toți oamenii care cred în El<sup>3</sup>. De aceea, Iisus Hristos Se prezintă pe Sine ca fiind „*Calea, Adevărul și Viața*”. (In 14, 6), El este singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni (1 Tim. 2, 5-6). Există o istorie a mântuirii al cărei centru este Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, care S-a întrupat la „*plinirea vremii*”, când „*Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere ca să dobândim înfierea*” (Gal 4, 4). Întruparea Domnului este un eveniment unic în timpul și spațiul istoriei umane și se adresează tuturor oamenilor și întregii creații. Realitatea istorică a întrupării constituie o noutate radicală și universală, de vreme ce Cuvântul întrupat „*era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume*” (In 1, 9). Iisus Hristos, Mesia care Se naște ca om în Betleem, este aceeași persoană cu Cuvântul lui Dumnezeu care există din veșnicie împreună cu Tatăl și prin Care „*toate s-au făcut*” (In 1, 3). Întruparea Cuvântului este modul prin care Dumnezeu „*ne-a vorbit prin Fiul*” (Evr. 1, 1). Căci „*pe Dumnezeu nimeni nici o dată nu L-a văzut; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Ea L-a făcut cunoscut*” (In 1, 18). De aceea „*cel ce a văzut*” pe Hristos, „*a văzut pe Tatăl*” (In. 14, 9; 6, 46).

Există deci o continuitate neîntreruptă în istoria mântuirii, pregătită „*înainte de întemeierea lumii*” (Ef. 1, 4), dar care s-a împlinit și s-a concretizat istoric când Fiul lui

<sup>1</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, Ed. IBMBOR., București, 1978, p. 103.

<sup>2</sup> Idem, *Theology and the church*, St. Vladimir's Seminary, Crestwood, New York, 1980, p. 226.

<sup>3</sup> Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 47.

Dumnezeu „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire s-a pogorât din ceruri și s-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara și S-a făcut om. Și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat și a pățimit și S-a îngropat. Și a înviat a treia zi. Și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui. Și iarăși va să vină cu slavă, să judece vii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit” (Simbolul credinței).

Astfel, cu jertfa și învierea lui Hristos, pe de o parte Revelația lui Dumnezeu a atins punctul culminant și definitiv, pe de altă parte, în Iisus Hristos cel înviat, viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i o stare viitoare. Cu învierea lui Hristos viața și istoria omenirii este orientată spre Împărăția lui Dumnezeu care, într-o formă anticipată, este deja în mijlocul nostru aici și acum, ca împărăție a Duhului sau ca Biserica – Trupul lui Hristos<sup>4</sup>.

Întreaga istorie a omenirii este o istorie a mântuirii și desăvârșirii în care se disting trei perioade, toate având în centrul lor pe Iisus Hristos:

1) prima este cea a așteptării și a făgăduințelor. Ea ține de la cădere până la Bunavestire, când are loc începutul mântuirii noastre; 2) a doua de la Bunavestire până la pogorârea Duhului Sfânt, în care Dumnezeu realizează în Hristos mântuirea universală și 3) a treia de la pogorârea Duhului Sfânt, prin care se întemeiază Biserica, până la a doua venire a lui Hristos întru slavă. Este perioada interimară dintre realizarea mântuirii universale de către Iisus Hristos – în Care s-a desăvârșit Revelația lui Dumnezeu și s-a împlinit ținta istoriei și scopul creației – și a doua venire a Domnului, perioadă în care, prin credință și prin har, în Biserică, istoria personală a creștinului este convertită în istoria lui Hristos, sau cum spune Sf. Ap. Pavel, Hristos devine viața noastră și noi devenim trupul Său<sup>5</sup>.

O dată ce Fiul lui Dumnezeu, Unul din Treime, a intrat în istoria umanității, ca Unul dintre oameni, venind în maximă apropiere de noi, El nu o mai părăsește. Aceasta înseamnă că existența și destinul oamenilor sunt antrenate și asigurate de Domnul istoriei. Fiul lui Dumnezeu a intrat în condiția noastră, ca să schimbe istoria și condiția oamenilor, atrăgându-i la propria sa condiție, la divino-umanitatea Sa, ca fii ai lui Dumnezeu după har, în calitate de Cap al Bisericii. Aceasta înseamnă că Biserica, în mișcarea ei spre împărăția lui Dumnezeu, realitatea ultimă, nu se oprește la reconstituirea trecutului, ci este antrenată spre viitor, cu ochii ațintiți la Domnul, care ridică creația din stricăciune și din moarte, spre participarea la viața lui Dumnezeu, într-o relație de iubire eternă cu El (1 Cor, 15, 25-26, 28)<sup>6</sup>.

Istoria mântuirii cu cele trei etape ale ei, având în centru pe Iisus Hristos, este expusă în Sfânta Scriptură. Sfânta Scriptură este expresia scrisă sub inspirația Duhului Sfânt a Revelației împlinite în Hristos sau a istoriei mântuirii. De aceea, ea este și trebuie să rămână baza teologiei dogmatice.

<sup>4</sup> Pr. prof. dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 92, 94.

<sup>5</sup> Pr. prof. dr. Valer Bel, *Istoria omenirii ca istorie a mântuirii și desăvârșirii în Hristos*, în: „Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa” XLVII, 2003, 1-2, pp. 57-59.

<sup>6</sup> Pr. prof. dr. Ion Bria, *Comentariu la Catehismul Ortodox*, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 2000, p. 136.

Cum folosește teologia dogmatică Sfânta Scriptură? Caracterul istoric al Revelației și deci al Sfintei Scripturi, ca document istoric, reclamă cercetarea ei după toate metodele și exigențele hermeneuticii. Hermeneutica este și ea o metodă de asigurare a fidelității față de Tradiția apostolică. Pe de o parte, ea stabilește autenticitatea textului, împrejurările scrierii, legătura dintre ele, etc., pe de altă parte împiedică speculațiile filosofice de tip scolastic. Hermeneutica poate da însă o interpretare corectă din punct de vedere gramatical sau istoric textului, dar să piardă din vedere tocmai sensul esențial al lui, pentru că Sfânta Scriptură are o structură teandrică, este rezultatul lucrării Duhului Sfânt și a hagiografului. De aceea rezultatele hermeneuticii sau ale cercetării teologice trebuie să se încadreze în învățătura de totdeauna a Bisericii. Numai împlinind aceste două exigențe, Scriptura este baza teologiei dogmatice și teologia dogmatică rămâne fidelă Tradiției apostolice.

Deoarece esența Sfintei Scripturi este Taina lui Hristos veșnic unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar după întrupare, unit veșnic cu oamenii, rezultatul interpretării Sfintei Scripturi trebuie să fie explicitarea planului lui Dumnezeu de mântuire și de îndumnezeire a lumii în Hristos. Această interpretare a Scripturii a făcut-o însuși Iisus Hristos cel înviat când a dat Vechiului Testament o interpretare hristocentrică esențială, explicând ucenicilor Luca și Cleopa, în drum spre Emaus locurile din Lege, Prooroci și Psalmi care vorbesc despre El însuși (Lc. 24, 27). Așadar, cărțile multiple ale Sfintei Scripturi, scrise de autori diferiți, în epoci diferite, în împrejurări și stiluri diferite, au un conținut comun și o legătură profundă între ele și anume: Taina Persoanei și lucrării mântuitoare a lui Hristos<sup>7</sup>.

### 3. Baza patristică a teologiei dogmatice

În acest sens a înțeles Biserica mărturia originală a istoriei mântuirii sau a Revelației împlinite în Iisus Hristos consemnată în Sfânta Scriptură sub inspirația Duhului Sfânt. De aceea dogmele sinoadelor ecumenice se referă, în marea lor majoritate, la Taina Persoanei lui Hristos, la urmările unirii ipostatice și la consecințele acestora pentru mântuirea și îndumnezeirea noastră.

Dacă Biserica Ortodoxă păstrează peste veacuri chipul lui Hristos așa cum a fost văzut și mărturisit de Apostoli aceasta se datorează Sfintei Tradiții. Căci Tradiția apostolică se continuă în Biserica, ea fiind mijlocul prin care se păstrează și se transmite de la o generație la alta credința pe care a primit-o de la Apostoli și prin care Biserica asigură interpretarea corectă a Sfintei Scripturi în lumina lui Hristos. Ea este garanția sigură a chipului autentic al lui Hristos ca Persoană divino-umană, continuu lucrătoare în viața Bisericii prin Duhul Sfânt<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> IPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Teologia – știința mântuirii și vieții veșnice, în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, în: Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Iustinian”, Ed. Universității din București, (Anul IV) 2004, p. 261-262.

<sup>8</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 63; Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 63.

Prin Tradiția apostolică perpetuată în Biserică se face trecerea lui Hristos în viața oamenilor sau convertirea istoriei credincioșilor în istoria lui Hristos. Această trecere a lui Hristos în viața credincioșilor se realizează prin structurile ierarhic-sacramentale ale Bisericii precizate de Apostoli, prin participarea credincioșilor la viața liturgică și prin eforturile ascetice ale acestora.<sup>9</sup>

Astfel, Scriptura și Tradiția, ca modalități de transmitere ale Revelației, se implică reciproc, având funcții nu una față de cealaltă, ci față de Revelația care se identifică cu Hristos în lucrarea lui mântuitoare și îndumnezeitoare. De aceea ele nu sunt autonome față de Biserică, pentru că adevărul este Hristos, care prin Scriptură și Tradiție trece în viața credincioșilor, dar nici Biserica față de ele, deoarece ele sunt mărturiile aceleiași Revelații depline și definitive în Iisus Hristos Care „*este același, ieri și azi și în veți*” (Evr. 13, 8)<sup>10</sup>. În acest context, Scriptura, expresia originară a Revelației, scrisă sub inspirația Duhului Sfânt, se constituie în criteriu de autentificare a Revelației, iar Tradiția în mediu de aprofundare autentică și înțelegere duhovnicească a ei. Pe scurt, Scriptura verifică, iar Tradiția interpretează și aprofundează adevărul care se identifică cu Hristos și pe care-l mărturisesc și slujesc împreună.<sup>11</sup>

Mărturia originară a Revelației împlinită în Hristos, cuprinsă în Scriptură și în Tradiția apostolică nu poate fi înțeleasă și trăită decât în lumina experienței pe care a avut-o Biserica în continuitatea ei istorică în trăirea adevărului Revelației, deoarece conținutul credinței apostolice nu se transmite ca o serie de propoziții abstracte despre Dumnezeu și lucrarea Lui mântuitoare în Hristos, independent de trăirea acesteia în comunitatea Bisericii<sup>12</sup>. Altfel spus, Tradiția nu se poate despărți de primirea integrală a lui Hristos în Biserică prin Sfintele Taine și prin cuvântul explicativ care vine de la El prin Apostoli. Dar această transmitere prin Tradiție a lui Hristos integrală dă și posibilitatea unei continui adânciri și explicări a conținutului Scripturii și Tradiției apostolice prin Tradiția bisericească.<sup>13</sup>

Distingem deci Scriptura și aspectul statornic al Tradiției apostolice, perpetuată în Biserică, având un conținut identic și Tradiția bisericească dinamică, prin care Biserica explică și transmite conținutul Scripturii pe parcursul istoriei pe care o are de străbătut.

Obiectul Teologiei dogmatice îl constituie conținutul Revelației împlinită în Iisus Hristos, cuprinsă în Scriptură și în aspectul statornic al Tradiției apostolice, exprimat în Simbolurile de credință, în dogme, în formulările doxologice, rugăciunile Liturghiei și cultului Bisericii și în consensul învățaturii Sfinților Părinți

Metoda Teologiei dogmatice va ține de aspectul dinamic al Tradiției bisericești, adică de expunere a conținutului Revelației sau al credinței creștine în relație directă cu viața oamenilor din timpurile noastre pentru a o face accesibilă și a ajuta misiunea Bisericii.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 65; *Ibidem*, p. 63-64.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 67-68; *Ibidem*, p. 67-69.

<sup>11</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997, p. 39.

<sup>12</sup> Pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 36.

<sup>13</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 65; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 63-64.

Această expunere se va face în congenialitate cu tradiția patristică, prelungită și raportată astfel la contextul cultural, științific și la aspirațiile oamenilor din contemporaneitate.

#### 4. Dimensiunea liturgică

Teologia ca explicitare a tainei mântuirii în Hristos este și trebuie să fie conformă cu esența spiritualității liturgice și filocalice a Bisericii, deoarece viața lui Hristos comunicată prin Duhul Sfânt este conținutul esențial al întregii vieți liturgice, sacramentale și duhovnicești a Bisericii. De aceea Sfinții Apostoli, în special Apostolul Pavel, au vorbit despre viața creștină ca fiind viața în Hristos: „*viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu*” (Col 3, 3) „*nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*” (Gal 2, 20) sau „*pentru mine viața este Hristos*” (Filip 1, 21). Iar dacă Hristos locuiește în noi, prin El ne unim cu Sfânta Treime: „*prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh*” (Ef. 2, 18)<sup>14</sup>.

Actul liturgic are la bază actul de credință, viața cultică a Bisericii este o celebrare sacramentală a credinței. Slujbele cele mai populare nu sunt altceva decât o dogmatică doxologică. Spre exemplu, *Slujba Agliasmei celei mari la Botezul Domnului* conține o adevărată teologie a creației și a dimensiunii cosmice a Întrupării Domnului, *Slujba Sfintei Liturghii* constituie o recapitulare și o actualizare a istoriei mântuirii în Hristos, *Slujba înmormântării* este o meditație asupra finalității ființei umane și asupra vieții viitoare etc. „De altfel, toate rugăciunile, ecteniile și troparele liturgice reprezintă scurte mărturisiri de credință. *Lex orandi – lex credendi*, ceea ce înseamnă că viața sacramentală și spiritualitatea liturgică, în general, determină regula de credință. În și prin Liturghie se asigură baza ecleziologică a credinței ortodoxe. Dogma a pătruns în cult și s-a transmis prin acesta, întrucât doxologia liturgică rămâne cea mai vie și cea mai autentică expresie a Tradiției apostolice și patristice. În mod firesc, Ortodoxia a dat o mare atenție conținutului dogmatic al cultului în general și al Liturghiei în special, această grandioasă mărturisire de credință în comuniunea Bisericii.”<sup>15</sup>

În consecință, Teologia dogmatică va avea și o dimensiune liturgică, ceea ce înseamnă că, pe de o parte, trebuie să se inspire din cultul Bisericii sau din teologia liturgică, iar pe de altă parte va urmări liturghizarea și filocalizarea vieții omului, schimbarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăția lui Dumnezeu, a cărei pregustare o avem în Sfânta Liturghie. Căci Liturghia revelează sensul eshatologic al istoriei întregii lumi și conservă elanul istoriei spre finalizarea ei în Hristos. Ea păstrează și în credincioși acest elan.

#### 5. Dimensiunea contemporană

Teologia dogmatică are sarcina să expună cuvântul lui Dumnezeu sau conținutul credinței creștine ca răspuns la aspirațiile cele mai profunde ale omului și ca răspuns la problemele majore ale omului contemporan, folosind în acest scop metoda corelării, în sensul că Revelația împlinită în Iisus Hristos este răspunsul lui Dumnezeu la întrebările și

<sup>14</sup> IPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *op. cit.*, p. 262.

<sup>15</sup> Pr. prof. dr. Ion Bria, *Biserica și Liturghia*, în: „Ortodoxia”, XXXIV, 1982, nr. 4, p. 487.

aspirațiile omului. Dogmele credinței creștine nu sunt altceva decât explicitarea planului lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a omului și a lumii împlinit în Iisus Hristos. De aceea Teologia dogmatică va expune conținutul credinței creștine în dimensiunea ei soteriologică și profetic-eschatologică și duhovnicească, arătând că aceasta răspunde și corespunde aspirațiilor celor mai profunde ale ființei umane; deci ca răspuns la întrebările fundamentale ale omului și ale lumii, devansând chiar actualitatea.

Părintele Dumitru Stăniloae rămâne un exemplu și în această privință, mai ales dacă raportăm teologia lui la teologia de tip scolastic de mai înainte. Astfel, urmând Sfântului Grigorie Palama, el a subliniat distincția între ființa lui Dumnezeu și energia dumnezeiască necreată, distincția dintre necreat și creat și a accentuat participarea omului prin har la viața lui Dumnezeu sau la lumina dumnezeiască necreată, arătând că omul și întreaga creație numai prin aceasta primesc un sens.

El este primul teolog care a prezentat atributele lui Dumnezeu și participarea omului la ele. De asemenea, el a accentuat unicitatea persoanei umane, fapt ce face posibilă comuniunea ei cu Dumnezeu cel personal și viu, omul aflându-se într-un veșnic dialog cu Dumnezeu; a subliniat faptul că Dumnezeu – Sfânta Treime este Iubirea și Comuniunea supremă, fapt ce întemeiază comuniunea omului cu Dumnezeu și comuniunea oamenilor întreolaltă. Acestea sunt numai câteva exemple de modul în care Părintele Dumitru Stăniloae nu numai că a înnoit teologia ortodoxă în duhul teologiei patristice, dar a și pus-o în relație directă cu aspirațiile cele mai profunde ale omului, dar și cu aspirațiile omului contemporan după un sens al vieții și după comuniune.

În concluzie teologia dogmatică trebuie să aibă:

1. O bază biblică clară, în special neotestamentară, întrucât Sfânta Scriptură este mărturia originală despre economia mântuirii în Hristos, scrisă sub inspirația Duhului Sfânt. Baza biblică împiedică speculațiile străine Revelației.

2. O bază în Sfânta Tradiție: în mărturisirile credinței de către sinoadele ecumenice, adică în hotărârile dogmatice ale acestora și în teologia Sfinților Părinți, care au explicat și aprofundat credința creștină. Pentru că rolul sinoadelor este acela de a mărturisi credința, explicarea și argumentarea ei rămânând în sarcina teologilor și a dascălilor Bisericii. Sfânta Tradiție garantează, așa cum s-a arătat mai sus, transmiterea integrală a credinței și a vieții creștine ca viață în Hristos.

3. O bază și o dimensiune liturgică, deoarece în Sfânta Liturghie și în cult în general se mărturisește și se trăiește credința în comunitatea Bisericii, asigurându-se baza eclesiologică a credinței. Pe lângă aceasta doxologia liturgică rămâne cea mai vie și cea mai autentică expresie a Tradiției apostolice și patristice.

4. Teologia dogmatică trebuie să pună credința creștină în relație directă cu aspirațiile cele mai profunde ale omului, în general și cu problemele majore ale lumii contemporane, pentru a face accesibil cuvântul lui Dumnezeu și a promova misiunea Bisericii.



## SPECIFICUL PERSONAL AL RESPONSABILITĂȚII MORALE

ȘTEFAN ILOAIE

**ABSTRACT. The Personal Specific of Moral Responsibility.** The responsibility is a gift of God which activates herself first in the person and then becomes communitarian through her activation. Responsibility, same as resemblance, fulfils herself continuously, in a personal way, through impropriating, assuming and especially living the act of responsibility. The man defines himself from this point of view, simply but gravely, as a **responsible being** or **responsible person**, this datum – full of sense and nobility, but also of gravity – characterizing his whole existence. For the moral life, the importance of assuming responsibility in a personal way, with her specifically personal aspects, resides in the fact that of its success or failure depends the achievement, in different proportions and on different qualitative levels, of the resemblance with God. The person receives the sense of responsibility as a datum of her being, which is revealed together with the physical and spiritual development. The fulfillment of responsibility is made by man, but in collaboration with God, Which, by love, offers him not only the gift in itself – and even this one, gradually – but also the power of working it and even the feeling that the work is entirely made by the person, that the person herself is the one that carries out the responsibility. If the person is aware of her aim in the world, she will assume the responsibilities taking them over as acts that she creates, fulfills and – even if the assuming act won't produce or will be partially realized – will be responsible for.

**Key words:** *moral, person, responsibility, responsibility as gift, assuming of responsibility, creation, community, freedom in God*

### 1. Persoana și caracteristicile responsabilității sale

Responsabilitatea se face simțită și se lucrează mai întâi la nivelul fiecărei persoane, care o descoperă pe măsura dezvoltării sale fizice și duhovnicești. A fi responsabil pentru faptele proprii este, din punct de vedere moral, specific al personalității umane, cauză a dezvoltării relațiilor sociale, sursă a creșterii duhovnicești. Provenind din statutul omului de chip al lui Dumnezeu, responsabilitatea își are izvorul în libertatea voinței persoanei, se lucrează prin toate puterile sufletului și e urmărită permanent în și de către conștiință.

Faptul că persoana este creată de către Persoana supremă după chipul Ei implică adevărul că dezvoltarea spirituală a omului se realizează prin actualizarea activității personale ca un act de manifestare a ființei responsabile, prin responsabilizarea persoanei pentru sine și pentru alții, deoarece cu cât devine mai responsabilă cu atât Îl



descoperă mai mult și mai bine pe Dumnezeu în semeni și în creație, dar și transmite mai departe această descoperire și cunoaștere.<sup>1</sup>

Hristos – modelul suprem în toate – ne este prototip și în privința responsabilității, descoperindu-ne forța ei pentru persoana umană: întruparea, chenoza și jertfa Sa sunt, deopotrivă, asumarea de către El a responsabilității întregii umanități înaintea lui Dumnezeu, dar și imbold de responsabilizare a persoanei față de creație, față de aproapele și față de sine însăși: „Mântuitorul introduce în lumea noastră devastată de păcat propriul Său mod de existență”<sup>2</sup>. Prin întrupare, prin forța exemplului propriu, prin suferință și jertfă, prin dragostea arătată dezinteresat pentru creatura Sa, Hristos a dovedit de fapt că – în asumare și în manifestare – responsabilitatea omului nu se încheie niciodată în granițele temporale, așa cum răspunsul creaturii la iubirea Creatorului nu se va opri nici măcar în veșnicia împreună-locuirii cu Dumnezeu, dincolo de timp. Hristos produce în noi perpetuu o responsabilizare continuă și crescândă, pentru că și El ni se descoperă întotdeauna viu și nou, iar prezența Sa este de natură să incite și să solicite, să clameze și să stârneasce un răspuns. Chemarea lui Dumnezeu este infinită, iar răspunsul limitat al omului nu se dorește decât o reacție la imboldul responsabilității pe care fiecare o resimțim ca urmare a dăruirii lui Hristos pentru noi și asumare a împlinirii proprii în asemănarea cu El.

Ființă spirituală, omul are menirea de a lucra la permanenta sa înduhovnicire, acțiune continuă ce se desfășoară în fiecare clipă, pe parcursul întregii vieți, ea nefiind niciodată încheiată. Ținând de caracterul spiritual al ființei umane – ca un dat ontologic, fundamentată pe libertate și conștiință – responsabilitatea, la fel cu asemănarea, se împlinește continuu, în mod personal, prin improprierea, asumarea și mai ales prin trăirea ei persoana aplicând – mai mult sau mai puțin conștient – câteva aspecte specifice actului de răspundere:

**1. 1. Caracterul infinit al responsabilității.** Calitatea de persoană – cu varietatea și infinitatea darurilor primite și manifestate – îi conferă și responsabilității caracterul infinit. Împlinirea în responsabilitate primește pentru persoana umană, după fiecare plinire a actului sponsorial, noi dimensiuni și însăși responsabilitatea devine alta, cu noi aspecte, imediat după ce am împlinit o faptă; limitele acesteia sunt mai largi decât păreau, ele nu sunt încă atinse, îi rămân omului mereu îndepărtate și îi conferă sentimentul că nu le-a împlinit niciodată pe toate. Această atitudine provine din caracterul liber al ființei umane, căci adevărata libertate indică tendința niciodată limitată după infinit<sup>3</sup>. În acest mod, omul se simte solicitat mereu către infinitul divin; cu cât va

<sup>1</sup> Oliver CLÉMENT afirmă: „Omul – ca și Dumnezeu – este o existență personală. El nu este o natură oarbă, o stâncă, un copac. El trebuie să cuprindă, să exprime și să califice firea sa cu conștiință și cu responsabilitate depline: firea sa trebuie să răspundă chemării lui Dumnezeu.” – *Întrebări asupra omului*, trad. rom. Ierom. Iosif Pop, Pr. Ciprian Șpan, Alba Iulia, 1997, p. 43.

<sup>2</sup> Pr. Prof. Ilie MOLDOVAN, „Îndreptare și îndumnezeire în cartea Psalmilor”, în *Studii Teologice* 41 (1989), nr. 3, p. 5.

<sup>3</sup> „Prin voia liberă ne apropiem sau ne depărtăm de Dumnezeu, întrucât și El este cu voie liberă sau Persoană. Apropierea între persoane se face printr-o deschidere liberă bilaterală. Avem aici o

împlini mai mult, cu atât mai plenar i se vor descoperi cele pe care mai are încă de le atins. Finitudinea creaturală va dori întotdeauna depășirea stării de limitare și atingerea infinitului, ceea ce se poate realiza prin săvârșirea binelui.

O responsabilitate asumată și săvârșită reprezintă răspunsul finit la infinitul solicitării divine; dar împlinirea ei nu este un act de închidere în orizontul unei mulțumiri oferite de lucrurile lumești, ci tocmai această închidere deschide către următoarea responsabilitate, mai plenară și mai înaltă decât precedenta. Orizontul unei responsabilități ce pare împlinită se dovedește a fi depășit de orizontul alteia, superioară celei dintâi. A lupta pentru săvârșirea unui lucru finit din lumea terestră și a-l realiza reprezintă o acțiune limitată ce se întrerupe deodată cu actul de împlinire; un asemenea act, a cărui valoare se reduce la sine însuși, nu trimite către nimic, deși aduce cu sine iluzia că oferă totul. Mai mult: el închide orizonturile ce păreau că tocmai se întrezăresc în înaintarea către Bine, deschizând ușile către o altă nelimitare – a răului. Vorbim despre responsabilitate ca despre o conștiință – „conștiința responsabilității” – nu atât pentru faptul că actul de răspundere se fundamentează pe conștiință cât pentru aceea că, asemenea lucrării conștiinței, și acțiunea desfășurată de responsabilitate ne revendică mereu cu elemente noi, căci binele moral ni se descoperă întotdeauna nou, mereu altul, cu trimitere directă la Binele suprem, infinit prin valoare și în cunoaștere. Caracterul infinit al responsabilității este un imperativ pe care persoana îl trăiește datorită calității sale de „chip” și pentru că scopul îi este „asemănarea” cu Dumnezeu. Pe de altă parte, imperativul vine și din aceea că îndumnezeirea este un atât de mare dar posibil făcut omului de către Dumnezeu și cinstea la care îl cheamă e atât de infinită, încât responsabilitatea pentru aceasta este, și ea, infinită.

**1. 2. Unificarea creației în responsabilitatea împlinită.** Fiind adus la viață și fiind așezat în mijlocul creației neraționale după aducerea acesteia la existență, persoana unește în sine întreaga creație, o adună și l-o prezintă lui Dumnezeu<sup>4</sup>. Odată cu săvârșirea păcatului adamitic a căzut întreaga lume văzută, la fel cum sângele lui Hristos a răscumpărat nu doar omul, ci și creatura. Datorită rațiunii sale, persoana este responsabilă înaintea lui Dumnezeu pentru sine și pentru creatura nerațională; persoana a fost așezată în mijlocul creației ca s-o aducă și pe aceasta – prin actul săvârșirii binelui – înaintea tronului Sfintei Treimi, așa cum lipsa de responsabilitate față de sine atrage și deresponsabilizarea lumii.<sup>5</sup> Persoana a primit de la Dumnezeu o

---

altă dimensiune a existenței. Și de ea depinde fericirea sau nefericirea persoanelor create, limitate prin ele, dar aspirând spre infinitate.” – Pr. Dumitru Stăniloae, nota 753 la Sf. GRIGORE PALAMA, „Capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire” 78, *Filocalia*, trad. rom. Pr. D. Stăniloae (FR) vol. 7, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1977, p. 480.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dumitru POPESCU, „Raționalitatea creației și implicațiile ei”, în *Orthodoxia* 45 (1993), nr. 3-4, p. 31-35.

<sup>5</sup> Așezarea omului în mijlocul creației constituie începutul responsabilizării lui și a tuturor persoanelor pentru spiritualizarea mediului fizic. Clément arată: „Pentru Sfinții Părinți, omul trebuie să «personalizeze» universul. Nu să se mântuiască prin el, ci să mântuiască universul,

reponsabilitate deosebită: fiind – în același timp – încărcată de valoare și creatoare de valori, ea unifică în sine creația întreagă, deoarece aceasta – neavând conștiința raționalității ei și nefiind încărcată axiologic decât prin și pentru om – nu este nici responsabilă. Improprierea actului responsabil îi este specific numai persoanei. Cu fiecare responsabilitate asumată, omul se apropie de Dumnezeu și și-L descoperă sieși; dar el realizează acest lucru și în fața creației, dovedind că în responsabilitatea împlinită liber se vedește necesitatea responsabilizării întregii lumi: om și creație, față de Persoana supremă:

Libertatea și responsabilitatea ni s-au dăruit de Dumnezeu pentru ca să fim veghetori și să lucrăm în istorie în așa fel încât fiecare să ne întoarcem acasă în camera de nuntă a Împărăției Sale, dar nu singur, ci împreună cu întregul cosmos, care suspină după mântuire.<sup>6</sup>

Cunoașterea pe care omul o primește din actul responsorial decurge din schimbul ce intervine între două realități personale, un schimb de informații, de cunoaștere, de elemente ale personalității fiecăreia:

Cunoașterea unui obiect e o cunoaștere nedesăvârșită în care nu există reciprocitate; acolo unde există reciprocitate în cunoaștere, cunoașterea înseamnă un raport între persoane, este determinată de „agăpe”.<sup>7</sup>

Cunoaștința aceasta îl transcende pe om, el fiind primul beneficiar, dar transcende și lumea; într-o altă ordine, persoana se prezintă înaintea lui Dumnezeu împreună cu lumea, asemenea unui împărat cu împărăția sa:

Aducerea la existență a omului după toate celelalte fapte pământești este interpretată, în viziunea patristică răsăriteană, în sensul că mai întâi trebuia pregătită împărăția în care trebuia să intre cel căruia Dumnezeu îi conferea demnitatea de împărat al creației.<sup>8</sup>

Simțul de răspundere i se impune persoanei cu un caracter absolut, ea îl trăiește ca pe un imperativ de neînlăturat, pentru că Dumnezeu a responsabilizat întreaga creație – dar mai cu seamă pe om, ființă rațională – în a-L cunoaște și iubi, pentru împărtășirea din iubirea Sa. Omul este responsabil de medierea pe care o face între Creator și creatura nerațională, între Dumnezeu și întreaga creație, care, răscumpărată de Iisus Hristos, așteaptă îndumnezeirea omului. Prin acțiunea sa mântuitoare, prin improprierea și asumarea jertfei hristice, persoana ridică întreaga creație la statutul de Trup al lui Hristos, unind astfel prin

„împărtășindu-i harul...”; de aceea, „Dumnezeu l-a făcut pe om tragic de liber, tragic de responsabil” – O. CLÉMENT, *Ibidem*, p. 43, 44.

<sup>6</sup> Pr. Gheorghe POPA, *Teologie și demnitate umană*, Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 219.

<sup>7</sup> Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. rom. Maria Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1995, p. 21. Autorul mai afirmă: „A vedea pe Dumnezeu față către față înseamnă să-L cunosc cum mă cunoaște El pe mine, cum se cunosc reciproc doi prieteni”, ceea ce înseamnă că nu există responsabilitate decât în baza cunoașterii și recunoașterii raționale, directe și iubitoare dintre persoane.

<sup>8</sup> Pr. Lect. Dr. Ștefan BUCHIU, „Chipul lui Dumnezeu în om, temei al aspirației omului către Dumnezeu”, în *Biserica Ortodoxă Română* 116 (1998), nr. 7-12, p. 294-295.

gestul său și întru sine pe toate cele create într-o Euharistie a creației sau un sabbat al acesteia.<sup>9</sup> Teologul grec Panayotis Nellas vede chiar în învierea trupurilor umane o împlinire a responsabilității persoanei de ridicare a creației la Hristos Cel înviat:

Creația materială, care a îmbrăcat împreună cu corupția ei în mod organic pe om, este îmbrăcată acum... din interior, iarăși în mod organic, grație celui alt aspect al realității duble pe care o constituie aceeași moarte, cu un nou element care, ca trup al omului este primitiv al nestricăciunii. De aceea, odată cu învierea finală a trupurilor pe care o va aduce la a doua Venire a Lui, Hristos va aduce și transformarea universului.<sup>10</sup>

**1. 3. Caracterul comunitar al responsabilității.** Conștiința responsabilității îi accentuează persoanei adevărul că nu este singură nici în solicitarea responsabilă, nici în împlinirea lucrării, ci în comuniune cu semenii, care trebuie să-I răspundă la fel Creatorului, întrucât solicitarea este aceeași și identică e și împlinirea. Comunității umane, percepută aici în sensul cel mai larg al termenului, i se pune înaintea – prin însăși aducerea la existență – o singură responsabilitate: realizarea comuniunii de iubire între persoanele care o compun și, împreună, cu Dumnezeu<sup>11</sup>, din aceasta decurgând apoi alte gesturi responsabile, unice pentru fiecare persoană, în funcție de darurile și de capacitatea de receptare a lor și a solicitării dumnezeiești: „Aspectul comunitar-sobornicesc al ființei și existenței umane implică responsabilitatea și coresponsabilitatea fiecăruia în parte”<sup>12</sup>. Înafara aspectului uman comunitar nu există asumare și realizare a vreunui act responsorial. Nimeni nu a primit singur vreo responsabilitate; Adam însuși a primit-o pentru întreg neamul omenesc. De aceea, responsabilitatea, chiar cea personală, vădește caracterul necesar al raporturilor cu semenii – creați și ei după același chip –, îi sporește persoanei comuniunea cu ei<sup>13</sup> și o

<sup>9</sup> Vezi Hans URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 121 u.; Ioannis ZIZIOULAS, *Creația ca Euharistie*, trad. rom. Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999; Jürgen MOLTSMANN, *Dumnezeu în creație*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, p. 339 u.; Alexandros KALOMIROS, „Sfatul cel veșnic”, în vol. *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și al omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 101-105.

<sup>10</sup> *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. rom. Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1999, p. 103. Părintele Ion Bria explică: „Persoana are o funcție unificatoare în creație, în care ea exercită demnitatea sa de preot, de mediator, demnitatea de a aduce pe toate în unire cu Dumnezeu”. – *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1994, p. 305.

<sup>11</sup> „Omul se descoperă pe sine însuși și creează persoana cu ajutorul celui alt om, dar nu se realizează cu adevărat decât când ajunge la conștiința pe care o are Dumnezeu despre el, când se află în lăuntrul raporturilor, conform modului personal al lui Tu dumnezeiesc.” – Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. rom. Dr. Irineu Ioan POPA, EIBMBOR, București, 1996, p. 76.

<sup>12</sup> Pr. Nicolae STOLERU, „Spiritualitatea ortodoxă și slujirea creștină”, în *Ortodoxia* 41 (1990), nr. 3, p. 43.

<sup>13</sup> „O persoană care se afirmă ca individ, închizându-se în limitele firii sale particulare, nu se poate desăvârși cu adevărat, din contră, ea se împușinează, sărăcește. Numai lepădându-se de propriul său conținut, numai dându-se în chip liber, numai încetând să existe numai pentru sine, se exprimă din plin persoana în aceeași fire a tuturor. Lepădându-se de binele

întărește în convingerea că în acest mod se întărește de fapt pe sine în comuniunea cu Dumnezeu. „Să ne iubim așadar unii pe alții și vom fi iubiți de Dumnezeu”, îndeamnă Sfântul Maxim Mărturisitorul<sup>14</sup>. Intrarea în relație cu aproapele se face din și prin iubire, iar ea creează starea de slujire, de servire a lui, de renunțare la egoism și de depășire a limitelor insului pentru a descoperi bucuria dăruirii; în mod firesc, persoana va trece apoi de la „a sluji pe altul” la „a exista pentru altul”, fără ca identitatea sa să fie cu ceva știrbită, ba dimpotrivă: întregită. Părintele Stăniloae accentuează: „Persoana nu știe unde începe viața sa și unde se sfârșește a celuilalt... Între persoane nu există granițe.”<sup>15</sup> Comuniunea creată de responsabilitate rezultă tocmai din celelalte două caractere: infinitatea și solidaritatea ei; apoi, din cunoașterea pe care o mijlocește, din autodepășirea pe care o cuprinde și din descoperirea unicității celuilalt și a bogăției lui Dumnezeu: „Omul are nostalgia înăscută de a deveni persoană, și nu o realizează decât în comuniune, în participarea la personalismul trinitar al lui Dumnezeu”<sup>16</sup>.

Cu aceste aspecte ale lucrării sale prin persoana umană: 1. infinitatea în împlinirea lucrătoare, 2. infinitatea în descoperirea lui Dumnezeu în lume și în reprezentarea lumii înaintea Lui prin unirea întru sine a celor create, 3. infinitatea în comuniunea iubitoare a semenilor, responsabilitatea primește un caracter atât de specific uman, încât omul – chemat la infinitate prin însuși actul creației – se definește din acest punct de vedere, simplu dar grav, **ființă** sau **persoană responsabilă**, acest dat – unul încărcat de sens și de noblețe, dar și de gravitate – caracterizând întreaga sa existență.

Pentru viața morală, importanța asumării responsabilității în mod personal, cu aspectele ei specific personale rezidă în aceea că, de reușita sau nereușita ei, depinde realizarea asemănării cu Dumnezeu, în diferite proporții și la niveluri calitative deosebite. Persoana nu se împlinește în alte granițe decât între cele trasate de responsabilitatea crescândă, conștientizată odată cu creșterea duhovnicească, aceasta din urmă fiindu-i solicitată omului de chiar statutul său de persoană, în scopul îndumnezeirii. Fapta

---

său individual, ea sporește la nesfârșit și se îmbogățește cu tot ce aparține tuturor.” – Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. rom. Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, f.a., p. 152.

<sup>14</sup> Iar mai departe accentuează sporirea comuniunii umanității, în scopul creșterii în unire cu Creatorul: „Să fim cu îndelungă răbdare întreolaltă și va fi și El cu îndelungă răbdare față de păcatele noastre. Să nu răsplătim răul cu rău și nu vom primi după păcatele noastre. Căci iertarea greșalelor noastre o aflăm în iertarea fraților. Iar mila lui Dumnezeu e ascunsă în milostivirea noastră față de aproapele.” – „Cuvânt ascetic” 42, *FR* 2, Editura Harisma, București, 1993, p. 57.

<sup>15</sup> „«Persoană» și «individul» – două entități diferite. Interviu cu Părintele Dumitru Stăniloae”, în *Studii Teologice* 45 (1993), nr. 5-6, p. 45. „Aceasta este comunitatea ridicată la rangul de comuniune, de împreună umare. Într-un fel toți suntem plecați și supuși unii altora, dar în supunerea comuniunii nu suntem anihilați... În comuniune, cealaltă persoană este pentru mine mult mai importantă decât eu însumi sunt... Celălalt la rândul lui mă întărește pe mine prin practicarea deopotrivă a uitării de sine. Dacă îmi dau mic însumi importanță deosebit de mare, rămân singur, pentru că celălalt îmi va răspunde la fel... Fericirea stă în comuniune.”

<sup>16</sup> Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, trad. rom. Gabriela Moldoveanu, București, Editura Christiana, 1999, p. 57.

morală se definește ca împlinire conștientă și liberă a actului de așezare a omului în Dumnezeu; în fond, fapta morală – indiferent de spațiul duhovnicesc unde acționează: în creșterea relației spirituale cu tine însuși, cu aproapele sau, prin amândouă, cu Dumnezeu – nu este altceva decât asumare, lucrare și împlinire a responsabilității față de tine, de aproapele și de Creator. Fapta este întotdeauna solicitată de sentimentul responsabilității cu care ne naștem, se lucrează împreună cu el și se împlinește în acesta, într-o întrepătrundere care le condiționează reciproc: în faptă este cuprinsă intrinsec și răspunderea față de ea, fără faptă nu există responsabilitate reală ci doar una potențială. Factual, persoana își găsește împlinirea numai în asumarea și împlinirea responsabilității, ea se dezvoltă în asemănarea cu Dumnezeu în măsura în care fapta sa îi aduce creștere morală.

Lămurindu-ne înțelesul cuvintelor „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, Sfântul Ioan Damaschinul scrie:

Iar „după asemănare” este pentru rațiunea virtuții și a faptelor noastre care imită pe Dumnezeu și poartă nume dumnezeiesc, adică pentru dispoziția filantropică față de cei din neamul omenesc, pentru îndurarea, mila și dragostea aproapelui și pentru compătimirea arătată altora.<sup>17</sup>

Și pentru că această creștere în bine este infinită, așa ni se descoperă și sentimentul de responsabilitate: niciodată încheiat, permanent nou, veșnic viu, întotdeauna altul<sup>18</sup>. Întreaga noastră viață fizică și morală este o responsabilizare crescândă către lucrarea binelui, spre așezarea în Binele integral și integru; este o încercare de valorizare a răspunsurilor pe care, mai bine sau mai puțin bine, i le dăm solicitării divine. Viața este responsabilitatea însăși: „Nu te amăgi, lucrătorule fără minte, că poți să înlocuiești timpul (pierdut) cu alt timp. Căci nu va ajunge ziua să împlinești datoria ei față de Stăpânul.”<sup>19</sup>

<sup>17</sup> „Cuvânt minunat și de suflet folositor”, FR 4, Editura Harisma, București, 1994, p. 214. Sf. Ioan Damaschinul continuă: „«După chipul» îl are orice om, căci Dumnezeu nu se căiește de darurile Sale. Dar «după asemnarea» o au foarte puțini și numai cei virtuoși, sfinții și cei ce imită pe Dumnezeu în bunătate, pe cât e cu putință oamenilor.”

<sup>18</sup> „Nici un om nu poate socoti că a ajuns sau că va putea ajunge prin el însuși la desăvârșita împlinire a îndatoririlor răspunderii sale, dar umanitatea e chemată spre acest țel.” – Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987, p. 74.

<sup>19</sup> SF. IOAN SCĂRARUL, „Scara” 6, 25, FR 9, EIBMBOR, București, 1980, p. 163. De aici și valoarea timpului: ni se oferă o perioadă în care să ne împlinim responsabilitățile și, prin aceasta, să ne lucrăm mântuirea: „Să luptăm în fiecare ceas împotriva tuturor patimilor”. – *Ibidem* 4, 118, FR 9, ed. cit., p. 131. Dar mântuirea nu este altceva decât o împlinire a responsabilizării continue din timpul vieții; avem un timp în care să-i răspundem prin faptele noastre solicitării divine și darului de a participa, în har, la dumnezeire. Suntem liberi să o facem sau nu, ceea ce înseamnă că timpul este limitat de propria libertate. Părintele Stăniloae afirmă: „Timpul este intervalul care durează între chemarea lui Dumnezeu adresată iubirii noastre și răspunsul nostru la iubirea lui Dumnezeu. Este timpul răspunsului omului?”. – Pr. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD: Părintele Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Deisis, Sibiu, 1995, p. 146. Vezi și: Dr. Corneliu SÎRBU, *Natura și valoarea timpului*, Sibiu, 1942; Jean GUITTON, *Temps et*

## 2. Responsabilitatea – dar personal

Responsabilitatea persoanei rezultă din calitatea sa de creatură conștientă și liberă, care simte imboldul de a răspunde solicitării divine produse prin permanenta conștientizare a faptului că întreaga existență umană este un dar făcut de Dumnezeu. Când nu le mai vedem pe fiecare în parte și pe toate în întregul lor ca pe un dar, așezăm centrifugal atenția în noi înșine. Dar viața noastră, așezarea în mijlocul creației, puterile raționale acordate pentru folosirea ei, posibilitatea mântuirii nu sunt altceva decât conferirea cadrului fizic și spiritual în care persoana să se dezvolte pentru Dumnezeu. Ele sunt în același timp cerințe divine ce așteaptă tacit, alteori stârnesc grav, un răspuns personal la toată această ofertă. Dacă Dumnezeu oferă din darurile sale personale, aceasta înseamnă că El așteaptă și un răspuns: cuvântul solicită un alt cuvânt, dialogul completează și întregeste, revendicării produse asupra persoanei de către darul lui Dumnezeu i se răspunde prin recunoașterea, acceptarea, improprierea și aplicarea responsabilității.

Omul este – prin definiție – responsabil, încărcătură pe care nu el și-a dăruit-o, pe care nimeni dintre oameni nu poate avea pretenția că și-a oferit-o lui sau că a acordat-o altora. Responsabilitatea este un dar al lui Dumnezeu. Ca în cazul oricărui alt dar divin, persoana își primește și simțul responsabilității asemenea unui dar al ființei sale, pe care îl descoperă odată cu dezvoltarea duhovnicească; pe care – mai mult sau mai puțin inteligibil – îl poartă în sine; cu care – conștient sau nu – activează întreaga sa viață morală și care-i va fi – voit sau nevoit – însoțitor la trecerea către cealaltă existență, unde va da mărturie adevărată despre activitatea spirituală a persoanei. Responsabilitatea este, de aceea, unită cu spiritualitatea persoanei și face parte intrinsecă din ea, deoarece concurează la creșterea interioară în Dumnezeu, păstrând echilibrul între Creator și creatura chemată la întregirea ființei lumii, între persoană și faptele sale, între ea și semeni, între moralitate și fărădelege, între obligație și datorie, între valorile timpului și cele ale eternității.

Pilda talanților (*Mt* 25, 14-30) ne arată că darul se primește de către om și se multiplică. Primirea reprezintă deja garanția înțelegerii sensului pentru care darul a fost dăruit de către Dumnezeu: acela de a fi fructificat de către om, deși ni se arată că și condițiile pentru lucrare constituie un cadru oferit tot de Creator: 1. chemarea slugilor de către Stăpân, 2. oferirea talanților, 3. misiunea încredințată de a-i înmulți. În această situație, se pare că persoanei i-ar rămâne doar împlinirea, toate elementele necesare pentru aceasta aparținându-i Dăruitorului și fiindu-i oferite de El. Cu totul altceva rezultă însă din spusele primelor două slugi, care-i răspund stăpânului: „Cinci/doi talanți mi-ai dat, iată **eu** alți cinci/doi talanți am câștigat cu ei” (*Mt* 25, 20. 22), anume faptul că omul și-a asumat atât de puternic primirea și acțiunea lucrătoare asupra darului, încât ea îi aparține în totalitate, fără a mai „recunoaște” direct autoritatea și dărnicia lui Dumnezeu. Creatorul îi

---

*éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1971; de asemenea, culegerea de texte privind viziunea asupra timpului în diferitele culturi și la marii scriitori și filosofi ai lumii: Gottfried HONNEFELDER (Hrsg.), *Was also ist die Zeit? Erfahrungen der Zeit*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1990; Jean-Yves LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, trad. rom. de Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2005.

lasă omului bucuria de a fi și el făuritor. Este adevărat: omul primește simțul de răspundere din partea lui Dumnezeu și întreg contextul în care să-l aplice, dar acțiunea pe care o întreprinde se realizează într-o împlinire sinergică: responsabilitatea și oricare alt dar se lucrează de către om împreună cu Dumnezeu – „Că noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem” (1 Co 3, 9). În acest sens, omul este „«colaboratorul» coresponsabil”<sup>20</sup> al Creatorului, împreună-lucrătorul prezenței binelui în lume, cel care zidește pe temelia-Hristos „cu aur, cu argint, cu pietre scumpe, cu lemn, cu fân, cu paie” (1 Co 3, 12; a se vedea și Ef 2, 20) – după puterile sale –, în funcție de receptarea de care este capabil asupra darului primit. Cert este și faptul că, în mod responsabil se lucrează „îndată” – Mt 25, 16, fără zăbavă, cu râvnă și cu devotament, omul aducându-și aportul propriu la receptarea responsabilității, la asumarea și la activarea ei, contribuind prin forțele sale la primirea și întoarcerea darului, în gestul euharistic al mulțumirii, dar și al dorinței de a câștiga Împărăția prin puterile sale și a nu aștepta totul de Sus. Întoarcerea darului nu reprezintă altceva decât recunoștința față de inițiatorul dăruirii, realizată în reciprocitate și mutualitate, simbolism și gratuitate<sup>21</sup>. În acest sens, monahul Nicolae Delarohia concluzionează, plecând de la aceeași parabolă:

Rezultă că lui Dumnezeu nu i se pot aplica simplistele idei pe care ni le făurim noi, oamenii, despre dreptate și că relațiile noastre cu Dumnezeu nu se întemeiază pe un *do ut des* contabil, în care noi să fim întotdeauna creditor și beneficiari pasivi. Dumnezeu seceră și unde n-a semănat: înseamnă că trebuie să dăm de la noi, să ne străduim, să dăm cu împrumut, să luăm inițiative.<sup>22</sup>

Așadar, împlinirea responsabilității se face de către om prin calitatea sa de persoană aflată în relație cu alte euri personale, dar în colaborare cu Dumnezeu Care, din iubire, îi oferă acestuia nu numai darul în sine și pe acesta gradual – „fiecăruia după puterea lui” (Mt 25, 15)<sup>23</sup> –, ci și puterea de a-l lucra și chiar sentimentul că lucrarea îi aparține în întregime persoanei, că ea singură este împlinitoarea acțiunii morale. Tot de aici rezultă că Stăpânul va cere socoteală pentru modul în care ne-am împlinit responsabilitățile,

<sup>20</sup> Gerhard MAIER, *Evanghelia după Matei* (comentariu), Editura Lumina lumii, Oradea, 2000, p. 861.

<sup>21</sup> Pentru aceste patru aspecte ale recunoașterii în teoria gratuității darului, vezi: Paul GILBERT, „Gratuité”, în *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), nr. 2, p. 259-264.

<sup>22</sup> *Jurnalul fericirii*, ediție îngrijită de Virgil Bulat, Mănăstirea Rohia-Polirom, Iași, 2008, p. 94. Și autorul accentuează această idee mai departe, afirmând că, altfel, „n-am înțeles cât de grav e păcatul de lenevire și cât de concret consideră Dumnezeu îndemnul: cerurile se cuceresc. Nici cât de grav, de stăruitor ni se cer efortul și năzuința spre imposibil, de nu chiar imposibilul însuși.”

<sup>23</sup> „Bun este Stăpânul și darul se datorește bunătății Lui” – SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Matei* 78, 4, col. PSB 23, EIBMBOR, București, 1994, p. 893. Pe de altă parte, potrivit Sfântului Teofilact, arhiepiscopul Bulgariei, gradualitatea nu depinde numai de voința Stăpânului, Care împarte tuturor, pentru că toți oamenii poartă chipul lui Dumnezeu, ci și de puterea fiecăruia de înțelegere a darului primit și de acțiunea pe care o produce asupra lui: „Unii au luat daruri mai mari, alții mai mici, fiecare după puterea sa, adică după măsura credinței și a curăției sale. Căci, după mărimea vasului pe care-l vom da lui Dumnezeu, ne dă El darul Lui; de voi da vas mic, puțin dar pune, iar de voi da mare, mult”. – *Tălcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Editura Sofia, București, 2002, p. 421.



pentru capacitatea de a-I întoarce Lui darurile înmulțite, pentru modul în care știm să-I răspundem iubirii Sale: „Și după multă vreme a venit stăpânul acelor slugi și s-a socotit cu ele” (*Matei* 25, 19).

Un dar se primește sau se refuză; este o calitate esențială a darului aceea de a nu se impune cu stringență, păstrând libertatea primitorului și respectându-i voința, căci „darurile curate înmoaie sufletul”<sup>24</sup>. Nici cu darurile spirituale lucrurile nu stau altminteri: pilda talanților este din nou edificatoare în acest sens. Doar că darul dumnezeiesc, mai ales – indiferent dacă este sau nu: primit, acceptat, sesizat și activat – produce în om o revendicare cu un caracter special;<sup>25</sup> este solicitarea pe care finitul o primește din partea infinitului, el reprezintă simțul de orientare al creaturii către necreat, gustul lăsat de posibila împărtășire din cele dumnezeiești: „Când ai nevoie de un lucru și el îți este dat, mulțumește lui Dumnezeu care ți l-a dat, socotindu-te nevrednic”<sup>26</sup>. În mod inexprimabil, omul simte revendicarea sa din Spiritualitatea absolută și trăiește această chemare ca un dor după Dumnezeu. Pentru adevăratul creștin, pentru creștinul conștient de chemarea sa, „dorul lui Dumnezeu a stins dorul de părinți”, învață același Sfânt Ioan Scărarul.<sup>27</sup> Responsabilitatea în calitatea sa de dar se intuiește ca un imperativ, dar solicitarea divină nu încalcă libertatea umană; aceasta rămâne suverană peste acțiunile omului. Ceea ce realizează solicitarea nu este decât indicarea sensului moral către care apoi libertatea, prin acțiuni concrete, va duce ființa către devenire.

### 3. Asumarea și activarea responsabilității personale

Odată conștientizată persoana de revendicarea produsă asupra sa de către dar – indiferent care ar fi acela, și niciodată nu se primește unul singur! – ea se simte chemată să-i răspundă într-un fel sau altul. Dacă răspunsul este de acceptare a revendicării, de încercare a înțelegerii sensului ei, omul dă curs pasului următor: acela de **asumare** liberă a răspunsului pe care i-l oferă solicitării divine. În această fază, el – simțind chemarea lui Dumnezeu, asemenea lui Adam și Evei: „Și au auzit glasul Domnului Dumnezeu purtându-se prin rai în boarea amurgului” (*Fc* 3, 8) – acceptă rolul de partener de dialog, acceptă sensul valorii ce vine spre sine și își manifestă dorința, ca prim act al libertății, de a intra în relație cu Cel care-l cheamă. Asumarea reprezintă, în sine, manifestarea unui curaj moral: acela de a spune „Iată-mă, Doamne!” (*FA* 9, 10) sau „Fie!” (*Lc* 1, 38), știind mai dinainte că acesta nu este decât un început de drum, dar cu certitudinea că este drumul cel bun:

<sup>24</sup> SF. IOAN SCĂRARUL, „Scara” 9, 5, *FR* 9, ed. cit., p. 196.

<sup>25</sup> Jean-Luc MARION accentuează ideea gratuității darului, dar și pe aceea a imposibilității funciare a donatarului de a întoarce, valoric, spre donator (tot) ceea ce a primit. – *Fîind dat. O fenomenologie a donației*, trad. rom. Maria-Cornelia și Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 150-152.

<sup>26</sup> SFINȚII VARSANUFIE ȘI IOAN, „Scrisori duhovnicești” 338, *FR* 11, EIBMBOR, București, 1990, p. 348.

<sup>27</sup> *Ibidem* 3, 21, *FR* 9, ed. cit., p. 72.

Chemării de sus i se poate răspunde numai cu «iată-mă» ori cu «da, Doamne». Motivările, fie ele omenește plauzibile, nu sunt luate în considerare... Omul (smochinul, în limbaj codificat) trebuie să fie oricând gata, oricând disponibil pentru Hristos... Iar a fi disponibil înseamnă a te nimeri oricând încins, cu toiagul în mână, cu încălțăminte în picioare, pregătit de drum, de acțiune, de răspuns afirmativ, de roadă.<sup>28</sup>

În acest prim răspuns este implicat, virtual, întregul parcurs al vieții morale ulterioare, chiar dacă izbânda duhovnicească este încă departe și nesigură; pentru orice prim pas se cere o ușă deschisă! Dat fiind acest caracter axiologic și iminent al asumării responsabilității și a efectelor ei pentru întreaga viață morală a persoanei, găsim că însăși asumarea – indiferent acceptarea cărui dar divin o face – reprezintă o responsabilitate, pentru importanța actului de primire sau neprimire a darului ca dat revendicator. Persoana va fi astfel responsabilă nu doar de evoluția moralității sale ulterioare, ci chiar de modalitatea în care răspunsul său cuprinde *in nuce*, valoric, întregul parcurs duhovnicesc. Asumarea darului responsabilității este el însuși un act de responsabilitate și curaj, deoarece răspunsul la chemarea divină angajează plenitudinea duhovnicească a persoanei și implică toate resorturile necesare aplicării concrete și practicării acțiunilor presupuse de acceptare. Părinții filocalici au subliniat întotdeauna importanța deosebită pe care o are răspunsul omului la chemarea divină în contextul vieții duhovnicești, ca și ajutorul nelimitat pe care – împotriva încercărilor de tot felul – el îl primește de la Dumnezeu, după ce și-a arătat disponibilitatea de a oferi un răspuns chemării cerului:

Dacă și-ar țintui cineva mintea în chip neîmprăștiat la Stăpânul și Dumnezeul nostru, credincios este El, Care e Mântuitorul tuturor, să izbăvească un astfel de suflet de toată robia pătimasă.<sup>29</sup>

Asumarea definitivă a responsabilității și improprierea calitativă a întregului ei conținut axiologic este capitală pentru hristificarea omului vechi, pentru așezarea începutului bun din care să decurgă fireștile împliniri spirituale și morale. Sfântul Simeon Noul Teolog învață că nici unul dintre darurile pe care le primim de la Dumnezeu nu este ușor de primit și de împlinit, numindu-le „poveri ale darurilor”<sup>30</sup>, așa încât – în această categorie și cu aceeași calitate – trebuie să enumerăm și responsabilitatea, de a cărei asumare va depinde reușita urcușului nostru duhovnicesc.

**Lucrarea** pe care o întreprinde responsabilitatea se desfășoară la toate palierele vieții morale: faptele, gesturile, cuvintele – chiar cele considerate mai puțin importante de

<sup>28</sup> Părintele Nicolae Delarohia (N. STEINHARDT), „Timpul smochinelor”, în vol. *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*, ediție îngrijită de Ștefan Iloaie, Mănăstirea Rohia-Polihrom, Iași, 2008, p. 64, 65-66. „Dacă-i vorba de a-L urma pe Hristos sau de a-L sluji, nimic nu poate să constituie temei de absență motivată, considerent de neîntocmire a unui proces-verbal de carență, legitimă apărare, scuză legală. Bogăția..., ogoarele, dobitoacele, căsătoria, până și pietatea filială se șterg la ivirea Domnului.” – p. 67.

<sup>29</sup> TEODOR AL EDESEI, „O sută de capete foarte folositoare” 90, *FR* 4, ed. cit., p. 248.

<sup>30</sup> „Cuvântări morale” 1, 6, *FR* 6, EIBMBOR, București, 1977, p. 145.

către persoană – sunt încărcate de acest dat care le însoțește permanent și le responsabilizează înaintea judecatorului divin și chiar înaintea conștiinței. Căci, ceea ce face simțul de răspundere este să prezinte valoarea sau nonvaloarea faptului moral, înainte și după săvârșirea sa, oferindu-i încărcătura pe care o are în raport cu adevăratele valori eterne și prezentând dovezi pentru ca el să fie săvârșit sau nu. Acest act de pre-judecare își vedește importanța în aceea că, încărcând axiologic fapta, produce o argumentare a ei la nivelul conștiinței, de maniera în care fapta respectivă se justifică pe sine să fie realizată sau, din contră, să nu fie împlinită. La nivelul rațiunii, se produce astfel un proces de evaluare a faptei în sine, a condițiilor care o provoacă, a posibilității mers către împlinirea ei, dar mai ales a efectelor pe care le va produce asupra persoanei și a comunității în care aceasta activează. Tipul axiologic de acțiune pe care simțul responsabilității îl întreprinde în această fază sprijină conștiința în judecata ce o va face faptei înaintea, în timpul și după săvârșirea ei, așa cum judecata întru totul responsabilă a lui Dumnezeu va urmări răsplătirea faptei morale în întregul ei: fapta din conștiință sau cea realizată deja, cea împlinită sau încă nu –, intențiile cu care s-a săvârșit, urmările imediate și cele târzii – în spațiu și timp<sup>31</sup>.

Responsabilitatea creează o tensiune duhovnicească între ceea ce urmează să fie făcut ori s-a făcut deja și autorul faptelor, pe de o parte, ca și între faptă și urmările sale, pe de alta. Ea reprezintă o „confruntare” între persoană și propriile ei fapte și – dacă ne gândim că acestea o definesc prin aceea că îi aparțin – confruntarea se face între eul fiecărei persoane și lumea în ansamblu: cosmos, creație, istorie a omenirii, și între ea și Dumnezeu:

Omul realizează o relație directă cu lumea, o relație de comuniune existențială... Relația omului cu lumea nu are loc numai la nivelul înțelegerii sau al conștiinței, ci este o *mişcare* dinamică și o deplasare existențială spre lume, ce se realizează ca o *luare în posesie a lumii* (subl. n.)...<sup>32</sup>.

Acționând în și prin persoană, responsabilitatea creionează destinul acesteia ca nefiind însă rupt de comunitate, o definește prin unirea responsabilă a faptei cu urmările ei și prin situarea sub determinarea celor trei dimensiuni temporale, iar destinul personal îl creează pe cel comunitar<sup>33</sup>. Iată de ce valoarea faptei bune, chiar dacă ea rămâne personală în cel mai strict sens al termenului, îi aparține comunitarului, așa cum răul personal se află cuprins deodată și în sfera moralității celorlalți.

Responsabilitatea activează cu deosebire în cazul faptelor rele, atunci când e vorba despre păcat, deoarece ea presupune:

1. raportul conștient dintre săvârșitor și fapta cu efecte negative asupra sa și asupra societății,

<sup>31</sup> Irineu Pop BISTRIȚEANUL, „Responsabilitatea umană și cumpăna dreptei răsplătiri”, în vol. *Morală creștină*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2002, p. 140.

<sup>32</sup> Christos YANNARAS, *Persoană și eros*, trad. rom. Zenaida Luca, Editura Anastasia, București, 2000, p. 162.

<sup>33</sup> „Solidaritatea pe care o creează responsabilitatea unește în mine trecutul, prezentul și viitorul; acestea trei sunt laolaltă și constituie ceva din perspectivele destinului personal.” – Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Curs de Morală creștină*, ms.

2. legătura dintre făptuitor și o altă persoană față de care el este dator să răspundă sau față de comunitate, dacă faptele sale ori consecințele acestora le aduc în vreun fel atingere și
3. raportul dintre persoană și Creator.

În calitate de persoană, încercările de acest fel ale omului sunt trăite față de sine în conștiință, dar mai ales la nivelul raporturilor cu semenii, unde se întărește și se definitivează calitatea sa de persoană:

Durerea se naște tocmai atunci când omul nu reușește să trăiască pornind de la fundamentul unității sale și când nu reușește să se relaționeze integral cu sine însuși, cu ceilalți, cu istoria și cu atâtea alte realități.<sup>34</sup>

Rezultă de aici că actul de răspundere se instituie pe o un dublu raport:

1. cel dintre făptuitor și fapta pe care a săvârșit-o și
2. cel dintre fapta în sine și urmările pe care le poate avea.<sup>35</sup>

Drept urmare, pentru fiecare faptă în parte, responsabilitatea se trăiește în mod concret mai ales după săvârșirea faptei, în două aspecte distincte specifice celor două raporturi menționate și care îi atribuie acțiunii responsabile un caracter specific.

**3. 1. Raportarea responsabilității la libertatea pe care persoana a avut-o în săvârșirea faptei, devenind autor liber al ei.** Este o caracteristică a responsabilității care-i conferă fiecărui act moral identitate, concretețe și îl așează în relație cu făptuitorul, întrucât fapta morală este amprenta specificului unei persoane, în primul rând pentru motivul că ea a intrat în acțiune, a fost desfășurată prin liberă voință și nu prin constrângere, dar și pentru că libertatea se raportează la Dumnezeu, Care îl ajută pe om – tocmai în limitele libertății lui: „Adevărul vă va face liberi” (In 8, 32) – în săvârșirea faptei: „Duhul Sfânt, preluând opțiunea și hotărârea voinței, o modelează până la îndumnezeire, unind-o întregă cu Dumnezeu”<sup>36</sup>. Aceasta înseamnă că fapta îl reprezintă și îl definește pe cel care a săvârșit-o, îl identifică drept autor real. Fapta constituie o parte din întregul spectru al acțiunii morale pe care persoana o acumulează pe parcursul existenței pământești și, ca parte dintr-un întreg, are calitatea de a înfățișa manifestarea spirituală a subiectului în timpul și contextul respectiv: „O acțiune este morală nu prin ea însăși, ci doar după ce a fost pusă în relație cu autorul ei, într-un anumit moment și loc”<sup>37</sup>. Acțiunea pe care o produce responsabilitatea asupra făptuitorului confirmă starea de libertate în care s-a aflat persoana, independența sa față de presiunile exterioare, iar dacă acești stimuli externi au existat – totuși –, ea descoperă și improprierea de

<sup>34</sup> Marko Ivan RUPNIK, *Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Paștelui*, trad. rom. Maria-Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1997, p. 65. În continuare: „Mai mult, una dintre suferințele cele mai atroce o constituie tocmai lumea relațiilor... Deci dacă relaționalitatea este mediul celei mai mari suferințe, atunci în acest mediu trebuie căutată dimensiunea întemeietoare a persoanei umane.”

<sup>35</sup> Ierod. Irineu CRĂCIUNAȘ, „Responsabilitatea morală”, în *ST* 7 (1955), nr. 3-4, p. 182-183.

<sup>36</sup> SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie” 6, *FR* 3, Editura Harisma, București, 1994, p. 55.

<sup>37</sup> Tzvetan TODOROV, „Virtuți cotidiene și virtuți eroice”, trad. rom. Cristina Felea, în *Echinox* (Cluj-Napoca), 23 (1991), nr. 12, p. 11.

către voință a factorilor implicați în derularea faptei, astfel că aceasta a primit libertate spre a fi săvârșită<sup>38</sup>. Acordul dat de voință este începutul complicatului proces de responsabilizare a persoanei prin puterea pe care libertatea sa a manifestat-o – libertate de decizie ce își are modelul în cea divină, nu atât în libertatea de alegere cât în libertatea ca stare –, după controlul efectuat de conștiință. Doar autorul care se știe pe sine liber și care posedă realmente libertate în luarea decizilor poate să fie răspunzător de acțiunile pe care le-a întreprins, nu numai în desfășurarea lor, cât mai ales în urmările pe care ele le conțin intrinsec și care sunt previzibile încă înainte de acordul voinței. Stă în puterea persoanei să făptuiască păcatul sau nu și, în consecință, să fie responsabilă de el sau – prin asumarea aceleiași responsabilități – să facă binele pentru care să se zidească pe sine din punct de vedere moral: „Nimeni nu ne va putea sili vreodată să facem vreun rău, dacă nu vrem”<sup>39</sup>. Cel mai adesea, persoana intuiește încă înainte de săvârșirea faptei – chiar dacă uneori în mod disimulat, neclar și incert, deocamdată – efectele posibile ale acesteia, iar ele devin tot mai clare pe măsură ce acțiunea de împlinire a actului moral se apropie de sfârșit. Cu deosebire în cazul faptelor rele, al păcatului, se conștientizează că – în derularea actului moral – pe măsură ce sentimentul de libertate scade, cel de responsabilitate crește, devenind tot mai reală consimțirea voinței, dependența de cel rău și înclinarea libertății spre el.

**3. 2. Raportarea responsabilității la capacitatea săvârșitorului de a prelua consecințele faptei sale, pentru sine și pentru alții.** Persoana este creatoare prin definiție; așezată în mijlocul creației, ea continuă să o dezvolte prin acțiunile sale, raportându-se la actul prin care Dumnezeu „a făcut”<sup>40</sup> lumea spirituală și materială. Omul se „face” pe sine persoană, devine persoană morală tocmai prin realizarea unui act care-l așază în raport cu alte persoane sau cu comunități de persoane, iar legăturile nevăzute dintre el și semenii săi sunt realizate – în mod direct – tocmai de către faptele al căror autor el este, și – indirect – de către consecințele acestora. Fapta bună reprezintă o valoare, iar urmările pe care le are sunt reverberații ale valorii pe care ea o transmite către aproapele săvârșitorului; așa se explică dimensiunea creatoare a făptuirii umane: fapta cea bună sprijină lucrarea și multiplicarea

<sup>38</sup> „Conștiința libertății este conștiința absolută a singurătății... Ești singur atunci când întinderea ta în lume, întindere în care trăiește și se mișcă sufletul tău, nu are hotare și bariere. Ești independent în sufletul tău, tu singur ai *întreaga răspundere* [subl. n.] și întregul control al evoluției tale interioare.” – Christos YANNARAS, *Foamea și setea*, trad. rom. Zenaída Luca, Anastasia, București, 2000, p. 69.

<sup>39</sup> SF. ANTONIE CEL MARE, „Învățăături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare” 66, *FR 1*, Editura Harisma, București, 1993, p. 32. „Dacă vrei, ești rob patimilor; și iarăși dacă vrei, ești liber să nu te pleci patimilor, fiindcă Dumnezeu te-a făcut cu voie liberă. Iar cel ce biruie patimile trupului se încununează cu nemurirea.” – *Ibidem* 67. Sf. Simeon Metafrastul: „De nu va da omul prilej satanei, nu-l va stăpâni pe el cu sila. În afară de aceasta, cel dus cu sila nu se socotește că ține nici de partea lui Hristos, nici a celui potrivit.” – „Parafrază la Macarie Egipteanul” 44, *FR 5*, EIBMBOR, București, 1976, p. 319.

<sup>40</sup> Pentru sensul plin de încărcătură al termenului „a face”, cu sensul lui „a crea”, vezi *Fc 1, 1*, nota b, în *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001, p. 22.

binelui, ca apartenență la Binele transcendent, căci binele este valoare<sup>41</sup>. Dacă lucrarea responsabilității se face simțită mai ales în cazul faptei rele, este pentru că păcatul produce non-valoare, el distruge în loc să construiască Binele și să-l vizualizeze pentru semenii autorului, iar prin conștiință persoana devine – cel mai adesea involuntar – atentă și sensibilă la acțiunea distructivă la care s-a făcut părtașă prin fapta cea rea. Trăind tensiunea extraordinară creată în timpul săvârșirii faptei, persoana scapă adesea din vedere implicațiile ulterioare ale actului pe care-l execută și cu care – în sine și în urmările acestuia – se va identifica la finele acțiunii pe care o desfășoară încă. De reușita sau nereușita ei își va da seama – în cazul în care conștiința sa este vie, activă și corectă – abia când tensiunea interioară produsă de acțiunea de împlinire este în scădere și când conștientizează ceva mai obiectiv care sunt efectele imediat previzibile ale faptei: „Dar cine întrevede însemnătatea acțiunii sale? Cine cunoaște lanțul de consecințe, cine își dă seama de proporția responsabilității?”<sup>42</sup>.

Pentru început, persoana simte acțiunea responsabilizatoare nu ca o lucrare de sine stătătoare, ca un răspuns-imperativ pe care este obligată să-l dea celui cărui păcatul său i-a adus atingere ori lui Dumnezeu, ci ca o intuiție pe care o primește din partea consecințelor pe care le conștientizează, realizând că fapta sa este fără valoare, ba mai mult: că în loc ca aceasta să-l zidească spre bine și în loc să-și asume concret calitatea de co-creator, a devenit distrugător al creației și și-a oferit concursul pentru manifestarea răului în lumea pe care ar fi trebuit să o sprijine în lucrarea de îndumnezeire. Valoarea faptei și a reponsabilității sale sunt cu atât mai importante pentru creșterea morală a persoanei cu cât consecințele ei nu se pot percepe până la limita lor extremă. Niciodată nu vom cunoaște numărul verigilor care se împletesc din actul pe care l-am săvârșit, nici cercurile ce pornesc concentric din el sau efectele ce se află de acum în continuă producere, clădind sau distrugând alte chipuri ale lui Dumnezeu. Este imposibil de perceput locul în care acțiunea noastră a produs efecte; adeseori, ele sunt acolo unde nu ne așteptăm, chiar în spații și vremuri care depășesc existența noastră fizică. Responsabilitatea primește un caracter extrem de presant dacă ne gândim că cele particulare sunt valabile și la scară universală: atitudinea personală este prinsă în cea a comunității, a neamului și a timpului în care activează. Fapta nu mă definește doar pe mine, ca autor al ei, ci și pe cei cu care mă găsesc împreună în existența cotidiană, pe cei ce vor veni de acum înainte în ea, ca și pe cei de departe, cunoscuți și necunoscuți. Responsabilitatea pentru prezent este parte din cea a trecutului, iar viitorul se construiește parțial din responsabilitățile prezentului. Prin consecințele ei, fapta depășește sfera săvârșitorului, ea îi aparține existenței plenare, umanității și creației.

<sup>41</sup> „Valorile nu există nicidecum în afara oricărei relații cu realul.” – Nicolai HARTMANN, „Problema valorii în filosofia contemporană”, în vol. *Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice*, trad. rom. Alexandru Boboc, Paideia, București, 1997, p. 104. Analizând valoarea binelui, autorul arată: „În oricare referire la schimbarea realului, valorilor le rămâne un mod cu totul determinat de independență: tocmai cel al caracterului valorii înseși ori al ființei valoroase proprii. Acest caracter absolut apare cel mai clar în supratemporalitatea a ceea ce este valoros, chiar și acolo unde realul valoros este doar efemer.” – p. 108.

<sup>42</sup> Nicolai HARTMANN, „Etica. Introducere”, în vol. *Vechea și noua ontologie...*, ed. cit., p. 115.

Datorită relației subiectului săvârșitor cu Ființa supremă, reponsabilitatea pentru fapta rea se manifestă în acesta ca sentiment necondiționat de culpabilitate. Simptomul încălcării normei<sup>43</sup>, de proveniență și factură transcendentă, se face simțit mai întâi prin vina față de realitatea supremă pentru faptul că persoana, în lucrarea sa și în acțiunile prin care s-a manifestat în lume, are conștiința că a activat împotriva unei datorii morale, lezând ordinea morală naturală înscrisă în fiecare subiect și pe cea supranaturală, primită direct de la Hristos<sup>44</sup>. Tocmai conștiința este cea care manifestă această putere ce se identifică cu imperativul moral, de unde și problematica ce se dezvoltă în cazul în care conștiința este atinsă și pervertită și nu mai recunoaște obiectiv binele de rău, puterea de discernere fiindu-i atinsă. Pentru responsabilitate, vina este mobilul, este semnalul transmis de conștiință că realitatea obiectivă din lume – în manifestarea unui subiect anume – a fost atinsă negativ prin săvârșirea în mod conștient și liber a faptei și că, drept consecință, acest subiect este nu doar vinovat, ci și responsabil de fapta sa. Vina provine din libertatea cu care și în care este săvârșită fapta și din puterea de evaluare a conștiinței, de aceea ea este strâns legată și este trăită de persoană în funcție de aceste două elemente inerente vieții interioare: de libertatea avută în săvârșire și de capacitatea de analiză a conștiinței<sup>45</sup>.

Nu doar **conștiința** este însă forul care ne descoperă vina prin actul de judecată săvârșit de ea – ea este totuși cel mai important din punct de vedere subiectiv moral –, ci la aceasta se adaugă:

1. **judecata lui Dumnezeu**, dreaptă în esență și singura care va realiza la sfârșitul lumii raportul dintre vina unei persoane și efectele faptelor sale pentru sine, pentru alții, ca și raportul dintre aceeași vină a unuia și vina celorlalți din comunitatea în care acela a viețuit și
2. **judecata umană**, cu un mai sporit caracter de eroare în analiza faptelor, dar care se constituie în posibil for mobilizator către îndreptare, pentru persoanele a căror conștiință este pervertită<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Norma este însă una dată din iubire și are ascunsă în ea dragostea Creatorului pentru om: „Dumnezeu ne adresează fiecare poruncă în parte, personal. El ne onorează pe fiecare dintre noi cu un «Tu» personal... Cele zece porunci sună foarte rece și impersonal pentru oameni. Aceasta deoarece nu auzim acel «Tu» personal cu care Dumnezeu ni se adresează... Pentru ca ceva să devină real, trebuie să fie personal. Dacă nu devine personal, nu va fi real.” – A. M. CONIARIS, *Taina persoanei, calea către Dumnezeu*, trad. rom., Diana Potlog, Editura Sofia, București, 2002, p. 7, 8, 12.

<sup>44</sup> „De păcat, în sensul propriu al cuvântului și al cărui specific în constituie vina, poate fi vorba numai cu raportare la ființa supremă, atotsfântă: Dumnezeu”. – Diac. Prof. O. BUCEVȘCHI, „Vină și căință”, în *Glasul Bisericii* 15 (1956), nr. 10, p. 548.

<sup>45</sup> Fără libertatea de săvârșire și în lipsa integrității conștiinței, fapta nu i se mai poate imputa persoanei, de unde relația dintre vinovăție și responsabilitate. Este cazul persoanelor care nu pot fi trase la răspundere pentru faptele lor, fie în totalitate fie parțial.

<sup>46</sup> Judecata omenească se poate pronunța nu numai asupra unei singure fapte, dintr-un singur moment al devenirii umane, ci și asupra mai multora, asupra unui complex moral desfășurat în timp mai lung. Din acest punct de vedere, se pot realiza adevărate procese ale unor

Pe de altă parte, vina este legată, în capacitatea omului de îndreptare, de căință și pocăință. Culpabilitatea este atât de importantă în demersul făcut de conștiință în evaluarea faptei și atât de strâns legată de responsabilitate încât cei doi termeni și variantele lor: „culpă/ culpabilitate/ vină” și „răspundere/ responsabilitate” sunt sinonimi și se folosesc unul în locul celuilalt, sfera semantică a unuia având puține nuanțe deosebite față de a celuilalt.

Lucrarea responsabilității este de natură să ne descopere, de fiecare dată cu noi puteri, locul unic pe care-l are fapta în viața morală, unicitatea momentului, a timpului, a contextului în care ea se produce, dar și valoarea pe care fructificarea acestor elemente o primește:

Atâta timp cât suntem în lume și lăsați în trup, chiar de ne vom înălța până la crugul cerurilor, nu trebuie să fim fără fapte și trudă și grijă. Prin aceasta vine desăvârșirea.<sup>47</sup>

Sentimentul de responsabilitate conștientizează despre intrarea faptei – fie ea bună sau rea – în ceea ce este real, despre transformarea ei din posibilitate în realitate, despre ireversibilitatea actului. Vorbind despre aceasta, același filosof Nicolai Hartmann arată:

Faptul odată consumat aparține realității și nu mai poate fi făcut din nou neconsumat. Ceea ce a lipsit din el este irevocabil ratat, ireparabil în sensul strict al cuvântului.<sup>48</sup>

Descoperim aici sensul imperativ al atât de uzitatei expresii: **împlinire a reponsabilității**. Dacă fiecare faptă este unică, așa cum este și persoana, la fel de singulară este și încărcătura de responsabilitate cu care este dăruită; dacă avem un context unic al fapturii, inconfundabil se dovedește a fi și drumul asumării și împlinirii răspunderii. Aceasta constituie o creștere duhovnicească, un câștig față de noi și de comunitate, căci realizarea plină de responsabilitate a unui act se traduce prin încercarea de eliminare a consecințelor negative pe care el le-ar putea aduce cu sine. Ființa spirituală a omului se dezvoltă prin auto-responsabilizarea faptelor sale, ceea ce constituie o conștientizare a răului și o dorință către săvârșirea binelui. Împlinirea ne întărește în convingerea că suntem încărcăți cu valoare și că ea nu ne aparține doar nouă; că de

---

anomalii morale comunitare, cum ar fi fascismul sau comunismul, desigur, cu erorile inerente unui asemenea demers, limitat în analiza sa puterilor oomenești. Vezi, spre exemplu: Aurel PODARU și Sorin GĂRJAN, *Vinovăția și iertarea în cultura perioadei comuniste*, Editura Mesagerul, Cluj-Napoca, 1998.

<sup>47</sup> SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre nevoință” 50, *FR 10*, EIBMBOR, București, 1981, p. 264. „Lumea aceasta e un loc de luptă și un stadion de curse. Și timpul acesta e un timp de luptă.” – p. 263.

<sup>48</sup> Nicolai HARTMANN, „Etica. Introducere”, în vol. *Vechea și noua ontologie...*, ed. cit., p. 115. Autorul continuă: „Oricât de nereală și necauzală ar putea fi originea ei [a faptei, n.n.], odată fixată în existența umană, ea urmează o altă lege, legea realității și eficienței. Această lege îi conferă o viață proprie, o putere de a da forme sau a distruge viața și ființa, față de care regretul și disperarea sunt neputincioase.”



creșterea noastră depinde creșterea altor semeni<sup>49</sup>; că răspunderea pe care am dus-o la bun sfârșit este identică cu intrarea în existență încă a unui bine, care – prin sine și prin urmările sale pozitive – sprijină crearea continuă a lumii.

A fi răspunzător și a-ți împlini misiunea surprinsă în datul ontologic manifestat în cotidian, a te afla încărcat de responsabilitate pentru spiritualizarea ta, a celor de lângă tine și a lumii pe care o punctezi cu prezența ta este sensul pentru care ființa ta a primit existența.

---

<sup>49</sup> „Dacă ai aflat de la Părinți calea lui Dumnezeu și te întreabă fratele, să nu-l lipsești cu pizmă de folosul ei, ci, ca unul ce știi că este fratele tău, spune-i și lui ceea ce ai aflat cu frica lui Dumnezeu.” – SFINȚII VARSANUFIE ȘI IOAN, „Scrisori duhovnicești” 339, *FR* 11, ed. cit., p. 351.

## SUCCESIUNI CONCOMITENTE: ÎNTRE POSTCOMUNISM ȘI POSTMODERNITATE. O ANALIZĂ SOCIAL-TEOLOGICĂ

RADU PREDA

**ABSTRACT. Simultaneous Successions: between Postcommunism and Postmodernity. A Social-Theological Analysis.** The present text starts from the ascertained fact that the post-totalitarian societies, as the Romanian one of today, are confronted with two ideological-political phenomena, at the same time successive and simultaneous: postcommunism and postmodernity. The correct evaluation of what is usually called the transition of the East-European countries depends on the understanding of this paradox. The emphasis of this analysis, made from a social-theological perspective, is laid rather on the question of postmodernity, of its usual definitions. Then we pay attention to what we have called the three “novelties” of postmodernity: 1) the ethic-technical choice (as illustrated in bioethics, ecology and virtual space), 2) the new-migrations and the dynamic character of the identity’s borders (globalization and the multi-cultural society), and 3) the amnesic subject and the social structures of oblivion (the lack of the historical consensus and the lack of education).

**Keywords:** postcommunism, postmodernity, transition, social theology, Orthodox Church

### Preliminarii

Paradoxul social prin care trece de aproape două decenii România nu poate fi surprins decât tot cu ajutorul unui paradox, de data aceasta de limbaj. Formula succesiunilor concomitente dorește să prindă în cuvinte starea de tranziție și buimăceală, refondare publică și derivă personală, creștere economică și sărăcie, integrare politică și dezintegrare culturală, recuperare a valorilor suspendate acum jumătate de secole și amnezie, înnoire și stagnare în același timp. Însuși faptul că s-a vorbit și se mai vorbește de tranziția de după 1989 este un indiciu, deloc superficial, al modului impropriu prin care descriem ceea ce, în realitate, se întâmplă cu noi. Or, pentru a vorbi despre o tranziție avem nevoie, foarte simplu formulat, de două convingeri sau viziuni: convingerea sau viziunea legate de epoca de care ne despărțim și convingerea sau viziunea legate de epoca spre care dorim, măcar ideatic, să ne îndreptăm. Pentru o astfel de logică, elementul nesigur este doar actul tranziției, maniera în care, pentru a trece de la o etapă la alta, abordăm dificultățile de parcurs, gafele, ezitățile și chiar iluziile. În cazul nostru însă, problema nu este doar tranziția ca atare, ci tocmai lipsa de claritate asupra celor două convingeri sau viziuni care ar fi trebuit să o jaloneze. În lipsa acestor referințe, tranziția este numele mai elegant al haosului organizat, al confuziei întreținute, al improvizației și al lipsei de inspirație și determinare.

Plecând de la primul termen de referință – trecutul de care dorim atât de mult (și de greșit) să ne “despărțim”, în loc să îl asumăm și astfel să învățăm din el –, este mai mult decât evident că nu avem încă o opinie clară despre comunism, adică despre

ceea ce s-a petrecut cu viețile bunicilor și părinților noștri, și care marchează inevitabil propriile noastre destine. Prelucrarea pe sărite a unui trecut teribil, jalonat nu doar de trădări, dar și de eroisme, dinamitează conștiința istorică, produce frustrări și relativizează în cele din urmă gravitatea faptelor petrecute, indiferent de valoarea lor etică, de prețul uman plătit și de intensitatea nedreptăților comise. Ceea ce se petrece de câțiva ani sub ochii unui public din ce în ce mai obosit este o adevărată strategie a uitării active. Verdictul pentru cele petrecute la Timișoara în primele zile ale “post-comunismului” românesc a fost amânat de mai multe ori. Așteptarea lui pentru luna octombrie a acestui an poate să fie, după rețeta deja cunoscută, un nou capitol de umilință pentru familiile victimelor și unul nou de perversitate pentru sistemul acoperitor al făptașilor. Cât privește scurta și zbuciumata istorie a Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (CNSAS), ea ilustrează cu dureroasă fidelitate amestecul de interese, definiția viciată a exercițiului politic, lipsa de voință de a spune lucrurilor pe nume și de a trage un minimum de consecințe. De aici vine dezamăgirea majorității celor care, în decembrie 1989, doreau nu doar căderea lui Ceaușescu, ci odată cu acesta și dispariția comunismului. Perpetuarea elitelor de dinainte de 1989, legitimarea lor democratică prin alegeri, complicitățile etalate în văzul lumii și vinovățiile nerecunoscute, toate acestea au făcut ca întreaga perioadă comunistă să nu mai poată fi luată drept reper, ci amestecată până la insuportabil cu ceea ce trebuia să fie altceva. În acest mod, post-comunismul a ajuns un alt nume al comunismului, o sinistră metamorfoză a acestuia din urmă. De aceea, revenind la constatarea inițială, nu știm, de fapt, de unde venim, de unde începe tranziția. Știm, însă, încotro mergem?

Inevitabil, orizontul de așteptare este de regulă cel mai greu de precizat. În cazul nostru, el este chiar mai confuz decât punctul de plecare. Nu este în întregime vina noastră și nici defectul specific doar spațiului ex-comunist. Motivul poate fi găsit în faptul că ne aflăm într-o perioadă în care își dau întâlnire cel puțin două fenomene majore. Astfel, căderea din punct de vedere politic a comunismului în Europa de Est coincide pe plan mondial nu doar cu victoria capitalismului economic, adică a regulilor impuse de acesta, ci marchează în egală măsură marșul triumfător al postmodernității ca ideologie, ca filosofie politică și cod comportamental. Fără a justifica propriile metehne ale societăților postcomuniste, în primul rând a celei românești, suprapunerea celor două tipuri de disoluție – a comunității prin comunismul terorizării maselor în numele maselor și apoi, în postmodernitate, a persoanei în numele relativismului și a dreptului la diferență cu orice preț – ne poate ajuta să înțelegem măcar o parte din procesul extrem de dificil al unei sincronizări dorite și contestate în egală măsură, a succesiunilor concomitente care apasă cu forță, în același timp, pe accelerația și frâna mașinării sociale.

Din păcate, coabitarea postcomunismului cu postmodernitatea nu atrage de la sine o analiză pe măsură. Astfel, dacă lecția comunismului nu pare să preocupe decât o minoritate etică, de cele mai multe ori neputincioasă, discursul postmodern nu are în peisajul românesc interpreți pe măsură. Cu aceeași brutalitate cu care, de la o zi la alta, s-a trecut la materialismul științific, se produce astăzi “implementarea” agendei postmoderne.

“Alinierea” este atât de intempestivă și, evident, în răspăr cu o evoluție organică, încât nu trebuie să ne mai mire cum în numele noului val sunt sacrificate inclusiv viziuni și valori pe care însăși postmodernitatea își propune să le promoveze. În cazul scrisului teologic, postmodernitatea este citată de cele mai multe ori împreună cu secularizarea și globalizarea, fapt care nu aduce în mod obligatoriu o clarificare de substanță pentru niciunul dintre termeni și cu atât mai puțin pentru raportul dintre aceștia. A sosit momentul ca meditația teologică să ia în serios semnele vremii și să le citească nu doar din dorința polemică de a le contesta, ci din aceea de a contribui la găsirea unor răspunsuri credibile la întrebările deja formulate sau care plutesc în aer. La urma urmei, este una dintre posibilele sarcini fundamentale pe care teologia socială în calitatea ei de hermeneutică valorică a spațiului public ar fi bine să le asume cât mai repede.

Ne propunem în acest studiu să prezentăm câteva coordonate care definesc postmodernitatea pentru a continua cu descrierea, tot pe scurt, a ceea ce numim „noutățile” caracteristice acesteia. Într-un studiu viitor vom încerca să deslușim răspunsul pe care Ortodoxia îl poate oferi interpelării postmoderne.

### I. Ce este postmodernitatea?

Simptomatic, nicio epocă istorică trecută nu a avut atât de multe nume concomitente precum a noastră: transavangardă, modernitate radicală, modernitate târzie sau întârziată, transmodernitate, antimodernitate, postindustrializare, sfârșitul istoriei, postmodernitate și chiar postumanitate. Nesiguranța nominală trimite nu doar la multitudinea fenomenelor care își dau întâlnire între granițele temporale ale perioadei care începe undeva pe la mijlocul secolului XX, ci mai ales la diversitatea concurentă a ideologiilor care pretind autoritatea interpretativă asupra unui capitol dintre cele mai tulburi și mai derutante din istoria recentă. Dintre toate formulele, unele cu un destin deloc de neglijat<sup>1</sup>, cea a postmodernității s-a impus între timp datorită celor două calități pe care le sugerează, ceea ce nu înseamnă că le și onorează în mod constant. Pe de o parte, postmodernitatea dorește să marcheze despărțirea de modernitatea inaugurată cel mai devreme de Reformă (potrivit cronologiei religioase) sau cel mai târziu de revoluția franceză (potrivit cronologiei politice).<sup>2</sup> Pe de altă parte, aceeași postmodernitate enunță articularea unei epoci noi care, totuși, se raportează permanent, chiar dacă de o manieră contestatară, la perioada premergătoare căreia îi

<sup>1</sup> Este cazul tezei despre “sfârșitul istoriei” repropusă (prin distanțare de sensul hegelian al lui “Ende der Geschichte”) de FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992. Traducerea românească a acestui *best-seller* mondial reintroduce interogația din eseul premergător cărții publicat în 1989: *Sfârșitul istoriei?*, Vremea, București, 1994. Ulterior, autorul își temperează entuziasmul și nuanțează diagnosticul lumii, dispariția antagonismelor politico-ideologice din perioada războiului rece fiind între timp “compensată” de recrudescența celor cultural-religioase dar și de dezechilibrele tehnico-economice ale unei societăți din ce în ce mai prospere, însă nu și din ce în ce mai juste. Tema sfârșitului istoriei, metaforic sau real, este în continuare pe agenda gândirii contemporane: de la “posthistoire” a lui Baudrillard la “nach der Geschichte” a lui Sloterdijk.

<sup>2</sup> O introducere clasică în geneza modernității europene oferă PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Fayard, Paris, 1961; în rom.: *Criza conștiinței europene (1680-1715)*, trad. S. Șora, Humanitas, București, 2007.

recunoaște cel puțin rolul de a fi pregătit actuala fază istorică la nivel social, cultural și filosofic. Astfel văzută, postmodernitatea este o modernitate dusă la ultimele ei consecințe și prin aceasta transformată în opusul ei. Potrivit acestei genealogii ideatice, postmodernitatea se putea numi la fel de bine antimodernitate dacă nu ar exista riscul confuziei cu lupta dintre modernism și antimodernism în teologia catolică de la sfârșitul secolului XIX și începutul celui următor.<sup>3</sup> Inaugurată filosofic din două direcții aparent opuse, dinspre nihilismul lui Nietzsche și dinspre critica adusă de Heidegger tradiției metafizicii occidentale de la Platon și până în modernitate, postmodernitatea se naște deopotrivă dintr-o vulcanică revoltă a omului înzestrat cu dubla armă a rațiunii și a tehnicii și dintr-o enormă oboseală a Ființei, pentru a pastșa stilul heideggerian, obligată de la Kant încoace să se camufleze după paravanul unor artefacte care țin, cum le spune și numele, fraudulos locul realității, imitând-o și în cele din urmă deturnând-o.

Înainte de a merge mai departe, trebuie făcută o distincție importantă între postmodernitatea ca epocă de gândire și postmodernismul ca artă poetică, tipar sau curent estetic. Astfel, se vorbește despre literatura, arta sau arhitectura postmoderne. Ca orice termen de succes, postmodernismul apare unde nu te aștepti și este invocat de cine nu trebuie. În logica unui termen de suprafață, care nu ajunge adică să aibă și adâncime pe măsură, nu tot ceea ce este declarat postmodernist poartă în egală măsură și mesajul postmodernității. Altfel spus, nu tot ceea ce primește atributul de postmodern reprezintă același tip de abordare estetică și ideologică. Motivația postmodernă a unui romancier fascinat de disoluția eu-ului auctorial și de incoerența unui fir epic neducând nicăieri este funciar diferită de viziunea catalogată tot drept postmodernă a unui arhitect preocupat de reconstituirea spațiului genuin al locuirii, a adăpostului ocrotitor prin excelență, în armonie cu natura și departe de vacarmul aglomerărilor urbane. În autentic spirit postmodern al lipsei de normă, fluiditatea granițelor ideologice și estetice face posibilă și existența unui roman postmodernist, însă cu preocupări de tip existențialist, dar și a unei arhitecturi postmoderniste acoperind o gamă extrem de largă: de la transparența din metal și sticlă a clădirilor de birou la curentul ecologic al caselor izolate cu baloturi de paie sau hârtie de ziar. Sub numele generic de postmodern se regăsesc așadar multe expresii, iar coabitarea lor, nu lipsită de conflictualități, este însăși marca postmodernismului. Cel mai elocvent

<sup>3</sup> Vezi aici introducerea succintă (cu bibliografia adusă la zi) a lui CLAUS ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Herder, Freiburg im Br., 2007. Pentru o analiză care pune în evidență detaliile și articulațiile acestui conflict inaugural dintre magisteriul catolic și interpelarea modernă (metoda istorico-critică, chestiunea infailibilității textului scripturistic și în consecință a concluziilor magisteriului, reforma structurilor ecleziale etc.) vezi lucrarea clasică, ajunsă la a treia ediție, a lui ÉMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Albin Michel, Paris, 1996. Un răspuns peste timp la provocarea modernismului teologic, mai precis la metoda istorico-critică, și un început de reconciliere la cel mai înalt nivel posibil între exegeză și lectura dogmatică (adică din perspectiva credinței) oferă cea mai recentă carte a lui JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth, Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Herder, Freiburg im Br., 2007. În ciuda unor aspecte critice și criticate, lectura biblică a actualului pontif s-a bucurat de o primire bună inclusiv din partea teologiei protestante, păstrătoare prin excelență a tradiției exegetice istorico-critice.

exemplu de postmodernism neîncadrabil stilistic, haotic și triumfător în egală măsură, îl oferă arta de azi. Aceasta oscilează între abstractul unui nonfigurativ învecinat cu nonsensul (la rândul lui un sens ca atare, adică sensul lipsei de sens!) și simbolul pierdut în exegeza livrată de artistul devenit cel mai prolific și prolix hermeneut al propriei arte (expresia artistică este concurată de expresiile explicative).<sup>4</sup>

În contextul românesc dominat, cum se știe, nu de o istorie a ideilor, ci mai curând de istoria literaturii, motiv pentru care majoritatea analizelor de teorie culturală au fost scrise de critici și teoreticieni literari<sup>5</sup>, postmodernismul și-a făcut apariția aproape un deceniu înainte de căderea comunismului. Cu antecedente identificate în școala de la Târgoviște din jurul unui autor precum Mircea Horia Simionescu, promotor al literaturii anti-literare, scriitura postmodernistă a autorilor optzeciști a fost înainte de toate un instrument stilistic de frondă, o manieră de a sparge canoanele literaturii „clasice” în plină epocă a canonicității rigide de partid.<sup>6</sup> Nu este scopul nostru să intrăm în detaliile unei polemici în desfășurare pe tema lui *der Sitz im Leben* al optzecismului literar, însă cert rămâne faptul că prin autorii care au debutat în deceniul al optilea al secolului trecut cultura română nu a intrat cu adevărat în dezbateră postmodernă. Textualismul unora și insinuata dizidență a altora, care nu se va confirma ulterior, anunțata literatură de sertar fiind practic inexistentă, nu au fost și nu sunt suficient de consistente, nu corespund unei ars poetica. Motiv pentru mulți observatori atenți ai scenei literare să vadă în postmodernismului anilor '80 mai curând o manifestare stilistică de generație (nu neaparat biologică) și mai puțin un curent ca

<sup>4</sup> Pentru complexitatea fenomenului cultural postmodern vezi IHAB HASSAN, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio University Press, Ohio, 1987. În ceea ce privește evoluția modernității estetice vezi introducerea solidă, apărută în primă ediție în anii '60 ai secolului XX, a lui WERNER HOFMANN, *Grundlagen der modernen Kunst. Eine Einführung in ihre symbolischen Formen*, Vierte, ergänzte Auflage, Alfred Kröner, Stuttgart, 2003. Calitatea acestei introduceri rezidă în chiar timpul larg în care a cunoscut edițiile succesive. Așa a devenit o analiză teoretică un jurnal de călătorie al artei în căutare de noi teme și orizonturi. Pe acest fundal lucid, al judecăților de valoare verificate, Hofmann evită acreditarea termenului și fenomenului postmodernismului în artă, considerându-l nimic altceva decât o expresie a modernității ca atare (vezi pp. 513 ș.u.). O cu totul altă lectură a scenei artistice în plină perioadă a (post)modernismului triumfător oferă de pildă titularul cronicii de artă de la *The New York Times* în volumul care adună textele din ultimele două decenii, HILTON KRAMER, *The Triumph of Modernism: The Art World, 1985-2005*, Ivan R. Dee Publisher, Chicago, 2006.

<sup>5</sup> Un exemplu sugestiv în acest sens oferă ADRIAN MARINO, *Modern, modernism, modernitate*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969. Extrase din varianta de lucru a viitorului *Dicționar de idei literare*, paginile volumului nu dau un răspuns definitiv întrebării despre momentul în care un curent literar sau de idei începe și sfârșește, inevitabil, să fie modern. Marino pledează pentru o modernitate dinamică, identificabilă în mai toate epocile majore. Definită ca raportare la trecut, prezentat drept insuficient sau „învechit”, modernitatea este întruparea opoziției la care trebuie să se aștepte oricare curent major, inclusiv modernismul!

<sup>6</sup> Vezi aici panorama realizată de MIRCEA CĂRTĂRESCU, *Postmodernismul românesc*, Humanitas, București, 1999. Vezi și analizele de autor, dar și sintezele tematice ale lui ION BOGDAN LEFTER, *Postmodernism. Din istoria unei "bătălii" culturale*, Paralela 45, București, 2000; IDEM, *Primii postmoderni: Școala de la Târgoviște*, Paralela 45, București, 2003; IDEM, *Despre identitate. Temele postmodernității*, Paralela 45, București, 2004. Mai vezi și analiza plină de sugestii fertile, însă nu și în întregime valorificate, a lui ADRIAN DINU RACHIERU, *Elitism și postmodernism. Postmodernismul românesc și circulația elitelor*, Garuda-art, Chișinău, 2000.

atare. Demonstrația zdrobitoare a acestei teze este lipsa de avânt a literaturii numite postmodernistă după 1989, adică tocmai în epoca în care s-au oferit toate condițiile manifestării conștiinței și ingineriei scriitoricești de tip postmodern. Tot contestata generație a șaizeciștilor – Pleșu, Liiceanu & comp. – ocupă în continuare o bună parte din prim planul scenei culturale și publice, spre obsesiva nemulțumire a optzeciștilor între timp „clasicizați”.<sup>7</sup> Morala acestei situații este pe cât de simplă, pe atât de incomodă: capriciul ideologic și dorința de a sparge tipare consacrate nu pot ține locul unei formații solide și cu atât mai puțin inspirației. Pentru ca imaginea să fie completă, să mai spunem că anii de după căderea comunismului nu numai că nu au confirmat „curentul” postmodernist în literatura română, dar au fost martori la contestarea acestuia de către noile generații, nouăzeciștii și douămiiștii, care au recuperat ceva din rigoarea epică și plăcerea construirii unor personaje adevărate, dar au virat către un neorealism numit foarte inspirat de Dan C. Mihăilescu „mizerabilist”.<sup>8</sup>

Revenind la postmodernitate ca epocă de gândire, simplul ei nume ne sugerează înainte de orice că, oricât de inexplicabil, însă cu atât mai provocator, ceva profund și notabil se petrece sub ochii noștri, că suntem contemporani cu ceva nou. De la Turning Point la New Age, mai toate diagnozele timpului nostru sunt formulate în termeni ai epuizării și ai începutului în egală măsură.<sup>9</sup> Ambivalența patronează astfel

<sup>7</sup> O ilustrare a acestui pseudo-conflict între generații oferă SORIN ADAM MATEI, *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor*, Compania, București, 2004. Analiza pleacă de la o teză corectă – existența așa-numitelor grupuri de prestigiu din zorii modernității noastre și până azi – însă ajunge rapid la o caricaturizare a rațiunii, menirii și legitimității unor astfel de forme de agregare umană și intelectuală. În opinia autorului, aceste grupuri sunt vinovate pentru starea subdezvoltată a culturii române, pentru întârzierea apariției unei piețe libere de idei. Or, marea problemă este că tocmai lipsa de consistență și durată în timp a unor grupuri empatiche explică de ce nu avem curente solide în literatura, filosofia și chiar arta noastră din ultimul timp. Vezi în acest sens răspunsul la teza lui Matei dat de HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Despre idei & blocaje. O modestă propunere de a regândi cultura română pornind de la ce îi lipsește, fără a renunța la ceea ce, în aparență, îi prisosește*, Humanitas, București, 2007. Cât privește rolul nefast al monopolizării unor instituții și publicații de un anumit grup ideologic, pericolul este real. El este vizibil mai ales în țări unde tradițiile intelectuale sunt mult mai vechi decât la noi și în plus au o legătură ombilicală cu sfera deciziei politice, dincolo de civism și patriotismul constituțional. Vezi cu titlu de exemplu radiografia legăturilor și complicităților din elita intelectuală pariziană semnată de H. HAMON, P. ROTMAN, *Les intellocrates. Expédition en haute intelligentsia*, Complexe, Bruxelles, 1985.

<sup>8</sup> Vezi încadrarea mizerabilismului în contextul mai larg al literaturii (și culturii) românești de după 1989 în trilogia lui DAN C. MIHĂILESCU, *Literatura română în postcomunism*. I. *Memorialistica sau trecutul ca reumanizare*, II. *Proza. Prezentul ca dezumanizare*, III. *Eseiistica. Piața ideilor politico-literare*, Polirom, Iași, 2004, 2006, 2007.

<sup>9</sup> Vezi aici diagnoza lui FRITJOF CAPRA, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, Simon and Schuster, New York, 1982 [am consultat ediția germană, actualizată și revăzută: *Wendepunkt. Bausteine für ein neues Weltbild*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1992]. Pentru fizicianul american de origine austriacă semnalul schimbării vine dinspre științele naturii odată cu trecerea de la paradigma newtoniană a “lumii ca mașinărie” la cea propusă de noua fizică de la Einstein încoace. Cât privește “New Age”, formula a făcut carieră și, pentru o vreme, a fost văzută ca traducere a fenomenului postmodernității în domeniul religios sau chiar ca un alt nume al acestuia. Vezi aici precizările și distincțiile lui HANS JOACHIM TÜRK, *Postmoderne (= Unterscheidung)*, Matthias-Grünwald, Quell, Mainz, Stuttgart, 1990.

un demers concluziv, de ruptură, care însă nu ajunge la o sinteză, postmodernitatea nefiind simpla epuizare a modernității, cât ignorarea acesteia. De aici rezultă starea de spirit marcată de nesiguranță, teamă și pesimism, adică de acele trăsături ale unui *fin du temps*, dar în plină și frenetică derulare a istoriei. Atitudinea postmodernă ajunge să definească adaptarea la noile jocuri sociale și incongruența cu acestea deopotrivă. Din fenomen trecător, criza a ajuns starea permanentă a unei societăți obșnuite din ce în ce mai mult cu excepția, diferența, alteritatea, dar și cu devalorizarea vieții cotidiene, pluralitatea infinită a opțiunilor și imposibilitatea manifestării identităților tari. Este limpede că nu ne putem „întoarce” în trecut, fie acesta și modern, dar nici nu știm cu adevărat încotro ne îndreptăm. Se pare că mult citata „schimbare de paradigmă”<sup>10</sup> se produce iarăși, nu întâmplător trăim o post-perioadă, dar atâta vreme cât nimeni nu poate spune dacă și când s-a încheiat (cel mai bine ar fi să aflăm și cum), nu avem toate elementele ca să îi spunem timpului nostru în mod definitiv pe nume. Asemeni personajelor lui Pirandello, ne aflăm în plină căutare a unui autor.

Genealogic, postmodernitatea pare să fie tranziția prelungită între o modernitate îndelung și solid tematizată, greu de depășit în întregime, și un viitor imposibil de preconizat. Dacă reușim să ne păstrăm cumpătul și să vedem dincolo de valul de contestații, relativizări, cinisme și pseudo-valori, corectitudini ideologice (traduse în tot atâtea dogme politice), puneri în chestiune și refuzuri obstinate ale oricărui tip de norme (în afară de cele produse în laboratoarele proprii) – postmodernitatea își dezvăluie o surprinzătoare și involuntară vocație eshatologică. Enormul semn de întrebare pus de postmodernitate pe toată evoluția culturală și socială de până acum a umanității trebuie urmat, într-o formă sau alta, de un răspuns. Suntem în mișcare și în așteptare deopotrivă. Din acest punct de vedere, în lectură teologică, postmodernitatea se dovedește a fi, cel puțin aparent, un spațiu de dialog mult mai flexibil decât modernitatea marcată de rigiditatea pozițiilor de genul rațiune versus credință sau putere politică versus autoritate spirituală. Postulatele postmodernității nu se sustrag a priori unei lecturi teologice și cu atât mai puțin unui dialog.

Terminologic, postmodernitatea se impune mai ales odată cu manifestul lui Lyotard subintitulat deloc întâmplător „raport asupra cunoașterii”.<sup>11</sup> Termenul de

<sup>10</sup> Devenită inflaționară în ultimele decenii, formula “paradigm shifts” trimite la teoria lui THOMAS S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962. Teza lui Kuhn are meritul de a fi sistematizat criteriile după care se poate constata trecerea de la un anumit mod de a privi la altul, de la o viziune la alta în domeniul cunoașterii. Ca toate formulele de succes, “schimbarea de paradigmă” este folosită în domenii dintre cele mai diverse, de la cele propriu-zis științifice la politici sociale și educație. Problematika succesiunii paradigmelor cunoașterii a fost internalizată și de teologie, mai ales de cea vestică. Vezi în acest sens volumul colectiv de referință (rezultat al unei conferințe de anvergură din 1983) editat de HANS KÜNG, DAVID TRACY (Hrsg.), *Theologie – nobis? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma* (= Ökumenische Theologie 11), Benziger Verlag, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Zürich, Gütersloh, 1984.

<sup>11</sup> Despre o “societate postmodernă” scria deja la finele deceniului al șaselea al secolului trecut sociologul AMITAI ETZIONI, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, Free Press, New York, 1968. Data de naștere a acestei societăți este fixată de Etzioni în 1945, după încetarea celui de al doilea război mondial. O altă încercare de prindere în cuvinte/sistem a vârstei istorice actuale este și teoria, devenită la rândul ei clasică, despre “societatea postindustrială” a lui DANIEL BELL, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1973.



raport provine din genul inițial al textului, adică un Raport asupra cunoașterii în societățile cele mai avansate propus Consiliului Universităților de pe lângă guvernul provinciei canadiene Québec de către raportorul Lyotard.<sup>12</sup> Dincolo de contextul formulării textului, reținem faptul esențial că ambiția postmodernității este de a ne arăta de la bun început că nu ne aflăm în fața unui simplu -ism, a unei ipoteze sau viziuni particulare, a unei diagnoze social-culturale printre altele, ci într-o fază superioară de cunoaștere tout court. Postmodernitatea ar fi nici mai mult, nici mai puțin decât eliberarea de „falsuri” (ba, chiar de „posibilitățile de falsificare”), de „iluzii”, în general de orice „poveste” sau „metanarațiune” care pretinde să explice și să fundamenteze norme etice, culturale, sociale sau politice. Nu doar legitimitatea fundamentelor, a metapoveștilor, este pusă aici în chestiune, ci mai ales criteriile cunoașterii propriu-zise, modurile de acces, gestiune și transmitere a informației care este pe cale să devină element de cunoaștere, adică să atingă acel stadiu non-demonstrativ, axiomatic, la care aspiră, în fond, toate legile și formulele cu pretenții de valabilitate universală față de care dubiul sau îndoiala nu își mai au sens. În această cheie de lectură, cunoașterea de tip postmodern contestă pretențiile holistice, înglobante și dădătoare de coerență, pentru ca să ajungă, în plină anarhie criteriologică, să își impună propria versiune de fundament sau metapoveste, de data aceasta însă nu de o manieră organică, ci pronunțat aleatoriu, improvizat și calculat contradictoriu. Cu alte cuvinte, după ce dă singur găuri vasului, căpitanul postmodern al navei comune oferă cu generozitate propriile bărci de salvare. Neparticipând la efortul de perpetuare a metapoveștilor altora, naratorul postmodern livrează propriile povești la adăpostul alibiului lipsei generice de povești. Se confirmă banalitatea afirmației că lipsa de ideologie este ea însăși o ideologie.<sup>13</sup> Lyotard explică astfel ce trebuie să înțelegem prin postmodernitate:

Simplificând la maximum, considerăm ca “postmodernă” neîncrederea în metapovestiri. Aceasta este fără îndoială un efect al progresului științelor, dar acest progres o presupune la rândul său. Căderii în desuetudine a dispozitivului metanarativ de legitimare îi corespunde mai ales criza filosofiei metafizice și cea a instituției universitare care depinde de ea. Funcția narativă își pierde functorii, marile erou, marile primejdii, marile aventuri și marele scop. Ea se dispersează într-o puzderie de elemente lingvistice narative, dar și denotative, prescriptive, descriptive etc, fiecare purtând cu sine valențe pragmatice sui generis. Fiecare dintre noi trăiește la răscrucea unor astfel de elemente. Noi nu formăm combinații lingvistice stabile în mod necesar, iar proprietățile celor pe care le formăm nu sunt cu necesitate comunicabile. Astfel, societatea de mâine este caracterizabilă mai puțin printr-o antropologie newtoniană (ca structuralismul sau teoria sistemelor), cât printr-o pragmatică a particulelor lingvistice. Există numeroase jocuri de limbaj diferite datorită eterogenității elementelor. Ele nu lasă loc decât unei instituirii parcellare, adică unui determinism local.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979; în rom.: *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, trad. și prefață de C. Mihali, Babel, București, 1993. Citatele sunt după ediția română.

<sup>13</sup> Pe tema diferitelor semnificații date ideologiei de la iluminism până în postmodernitate vezi excelenta sinteză a lui TERRY EAGLETON, *Ideology. An Introduction*, Verso, London, 1991.

<sup>14</sup> LYOTARD, *op. cit.*, pp. 15-16.

În lumina acestei epistemologii “eliberatoare”, omul postmodern își negociază retoric, adică prin persuasiune, locul și rolul. Nimic nu este subînțeles, de la sine înțeles, univoc sau evident; totul trebuie permanent reformulat și plebiscitat semantic și valoric. O astfel de retorică pre-normativă în societatea consumului informațional are nevoie de un grad ridicat de acceptabilitate bazat de regulă pe tehnici de manipulare și de putere. Rezultatul este pe măsură: excluderea din sfera comunicării publice a unor largi categorii (majoritate versus minoritate), ignorarea mesajelor aparent intraductibile cultural pe înțelesul mentalității dominante, încurajarea astfel a apariției subculturilor de tot felul (de la cele strict etnice la cele bazate pe afinități muzicale, sportive sau politice, fapt ce explică falimentul multiculturalității), impunerea pe toate canalele și în toate registrele a unui set limitat de mesaje (nu se vorbește de “americanizarea” culturală actuală?!), ideologizarea pre-comunicațională a spațiului public (concretizată în atitudini in, corecte politic, și utilizând drept metodă procesul de intenție), ceea ce duce la situația ca enunțurile “dizidente” să fie declarate non-comunicabile, out, incompatibile cu regulile jocului, adică imposibil de omologat elementelor cunoașterii. În mod surprinzător, cu cât sunt predicate mai apăsate pluralitatea și diversitatea ca principii fundamentale ale postmodernității, cu atât orizontul schimbului social de “particule lingvistice” se îngustează. Posibilitatea teoretică pentru orice tip de enunț, opinie sau convingere de a se exprima și supune negocierii publice nu se convertește într-o rețea deopotrivă de diversă din punctul de vedere al participanților. Foarte puțini sunt cei care dictează, aplică și anunță principiile, regulile și rezultatele cunoașterii de tip postmodern. De la filosofie la ideologie nu este decât un pas, pretenția postmodernității de a fi denunțat totalitarismul ideatic, faza premergătoare a celui politic, dovedindu-se la rândul ei o pretenție retorică. Critica adusă de postmodernitate metafizicii, faptului că aceasta este avidă după putere, se întoarce împotriva postmodernității însăși. Ea pare la fel de flămândă după putere cu diferența majoră că asaltul asupra acesteia nu se produce din perspectiva unui principiu fondator, a unui ideal sau plan integrator, ci din mai multe puncte (de regulă, minore) deodată. Luptătorul postmodern pentru putere preferă în mod evident strategia de gherilă. Așa se explică de ce, pentru a își satisface dorința de putere, postmodernitatea se aliază pe față cu tehnica, cu mass-media, cu mai toate grupurile marginale (de la minoritățile ideologice la cele sexuale) și, în general, cu tot ceea ce are un potențial destabilizator și poate servi drept demonstrație și muniție logicii de tip postmodern. Nu este de mirare că majoritatea criticilor postmodernității, în frunte cu Habermas<sup>15</sup>, acuză caracterul problematic din punct de vedere etic al modelului social propus de postmodernitate.

<sup>15</sup> Critica adusă de Habermas postmodernității este formulată din perspectiva unei modernități neduse până la capăt. Principala și permanenta obiecție la adresa lui Lyotard (dar nu numai) este aceea de a fi abandonat proiectul modernității în favoarea unui proiect narcisist, la limită anarhist (vezi fenomenul '68), lipsit fundamental de legitimitate și normativitate. Vezi de pildă unul dintre cele mai receptate texte pe temă, publicat în 1980 și recent reeditat: JÜRGEN HABERMAS, “Die Moderne – ein unvollendetes Projekt”, în *Idem, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003, pp. 7-26. Legat de chestiunea spațiului public și negocierea semanticilor comunitare, vezi opera de rezistență a filosofului social: *Idem, Theorie des kommunikativen Handelns I-II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981. Preocuparea pentru asigurarea unei legități normative în plină disoluție relativistă postmodernă explică dezvoltarea în continuarea lui *Diskursethik* a unei filosofii a dreptului: *Idem, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.

Chestiunea este deosebit de importantă și relevantă inclusiv din perspectiva unei teologii sociale ortodoxe, mai ales în țările care, asemeni României, trec prin tranziția nemijlocită în niciun fel, adică fără Denkpause, de la postcomunism la postmodernitate. Revenind foarte scurt la această coexistență de paradigme, deja enunțată în preliminariile acestei diagnoze social-teologice, este îngrijorător să constatăm cât de puțin se încearcă o lectură a actualei vârste social-culturale a României din perspectiva totalitarismului. Se pare că nu se dorește învățarea lecției istoriei, motiv pentru care teme majore precum libertatea și sensurile acesteia, statul de drept și societatea civilă, echilibrul dintre instituțiile publice și inițiativele private, solidaritatea și subsidiaritatea, prosperitatea individuală și politicile sociale sunt compromise, mai mult: viciate, printr-o punere defectuoasă în pagină.<sup>16</sup> “Despărțirea” de comunism și de ororile acestuia, nu este urmată de o “întâlnire” reală cu provocările și abuzurile prezentului. Privarea timp de jumătate de secol de libertate nu a dus la o înțelegere mai profundă și mai pragmatică în același timp a acesteia. De unde extremele: continuitatea mentalității discreționare și, la polul opus, contestarea endemică a oricărui tip de autoritate. Mediana este catastrofală și vizibilă cu ochiul liber: societatea românească este o perpetuă anarhie organizată, un peisaj selenar împânzit de cratele unor nemulțumiri gata oricând să arunce în aer fumul greu al frustrărilor și flăcările răzbnării fără noimă. Departe de a se justifica exclusiv prin diferențele materiale, corupția este un fenomen de protest permanent, o frondă față de un sistem pe care nimeni nu îl percepe drept propriul proiect de societate. Pe acest fundal, relativismul și “antitotalitarismul” postmodernității nu fac altceva decât să adâncească criza. Mai departe, demitizarea marilor momente fondatoare de identitate – de la împăratul Traian la Eminescu – își arată abia în lumina acestei succesiuni concomitente de paradigme potențialul distructiv și lipsa totală de naivitate ideologică. Altfel spus și încercând să închidem aici paranteza, falsificărilor din timpul comunismului – de la cele istorice la cele culturale – îi urmează faza postmodernă a deturnărilor de sens, între cele două momente dizolvante existând doar o diferență de instrumente: în timp ce comunismul își impunea cu forța brută propria Weltanschauung, postmodernitatea o face mai blând, apelează la ceea ce Nye numea atât de sugestiv soft power.

Încercând să sintetizăm scurta tentativă descriptivă asupra postmodernității, am putea spune că acest mod rebel de raportare la modernitate și de aproximare nesigură a viitorului stă sub dublul semn al destructurării metanarațiunilor și al pluralismului. Dacă “dezvrăjirea” lumii prin contestarea metanarațiunilor duce la lipsa poveștilor, pluralitatea promovată de postmodernitate se reflectă într-o pluralitate de moduri de viață, maniere de manifestare, tipuri de gândire și argumentare, concepte sociale și, în general, sisteme de orientare. Adevărul, dreptatea și chiar umanitatea stau în plural, adică nu mai dispun de definiții orientative stabile, ci sunt concurate de

---

<sup>16</sup> Vezi o încercare de sistematizare a principalelor teme în volumul colectiv semnat de RADU CARP, DACIAN GRATIAN GAL, SORIN MURESAN, RADU PREDA, *Principiile gândirii populare. Doctrina creștin-democrată și acțiunea socială/Principles of Popular Thought. Christian Democratic Doctrine and Social Action* (= Universitas, Politologie), Eikon, Cluj-Napoca, 2006.

propriile aspecte parțiale. Un singur aspect al adevărului, scos ca atare în evidență, face imposibil discursul despre adevărul la singular. Excepția nu confirmă regula, ci o pune sub semnul întrebării. Tot astfel, aspectele condiționate istoric ale dreptății nu mai permit abordarea chestiunii dreptății ca atare, de unde paradoxul cinismului umanitar al decidenților politici vorbind despre “atacuri preventive” și “victime colaterale”. În fine, însuși discursul modern despre umanitate este suspectat de “totalitarism”, motiv pentru care, în funcție de interesul economic pentru descifrarea hărții genetice umane sau de curiozitatea științifică nemăsurată, avem acum mai multe discursuri divergente despre natura și destinația omului. Preferând disensusul consensului, schimbarea postmodernă de paradigmă ajunge astfel la o concurență nemiloasă a paradigmelor și pseudo-paradigmelor între ele. Contestarea zeilor, atitudine fondatoare a modernității, se transformă într-o interminabilă luptă fratricidă la nivelul istoriei, sub linia de orizont a metafizicii și teologiei.

Una peste alta, imaginea a ceea ce numim postmodernitate ne sugerează o stare nouă de fapt, motiv să ne întrebăm în ce ar putea consta această nouate, dacă este reală și, în general, foarte simplu spus, dacă este bună sau mai curând nocivă, dacă aduce un plus sau întrupează un minus.

## II. Ce aduce „nou” postmodernitatea?

În fața sentimentului că trăim sub cerul postmodernității ceva nou și dorind în același timp să evităm capcana unui diagnostic în termeni improprii, trebuie să subliniem, cu riscul acuzei de a vehicula banalități enorme, constanta antropologică a vârstei sociale la care ne aflăm. Dincolo de realizările tehnice ale epocii, de complexitatea societății informaționale și de dimensiunile procesului globalizării, concretizat în dinamica persoanelor, ideilor, informațiilor, capitalului și mărfurilor, prezentul are cu trecutul o nemijlocită, profundă și imposibil de tăgăduit afinitate. Descoperirea acesteia presupune depășirea iluziei progresului sau mai bine zis ancorarea acestuia în cadrele care îi sunt proprii, adică la nivel strict fenomenal.<sup>17</sup> Electricitatea sau mersul pe lună nu schimbă ele în sine ceva din substanța naturii umane. Este un mod simplu de a spune că singura constantă a istoriei omului este omul însuși. Acest lucru explică de ce azi, ca și acum cinci secole, un mileniu sau mai multe mii de ani, întrebarea despre natura și destinația omului se pune grosso modo în aceeași termeni. Varietatea răspunsurilor, limitată oricum, nu poate ascunde caracterul unic al interogației fundamentale originare. Banalitatea acestei constatări este scuzabilă de faptul că, în comparație cu trecutul, vechea întrebare despre om este azi formulată într-un context până acum nemaîntâlnit ca atare, ceea ce îi face pe mulți să creadă că însăși termenii punerii în chestiune sunt alții. Con-textul concurează textul. Este

<sup>17</sup> Vezi o analiză a progresului ca termen filosofic și viziune socială la FRIEDRICH RAPP, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992. O critică severă a ideii de progres (organic, social și cultural) întâlnim și la FRANZ M. WUKETTIS, *Naturkatastrophe Mensch. Evolution ohne Fortschritt*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2001.

motivul pentru care, fără a cădea în deja amintita capcană a ideii progresului, dar și fără a alimenta previziunile sumbre care văd în starea de acum a umanității începutul (auto)extincției acesteia, punctul de plecare al oricărui diagnostic social trebuie să fie clar și să nu permită confuzia dintre substanța interogației antropologice și cadrul actual caracterizat de o seamă de fenomene considerate pe bună dreptate fără precedent. Fără să își piardă nimic din gravitate sau relevanță, vechea și constanta întrebare despre om se pune așadar într-un context cu adevărat nou, adică altminteri. Este aceeași întrebare, dar formulată altfel, pe măsura timpului istoric. În ce constă noutatea? Ce poate caracteriza atât de mult epoca noastră și nu se întâlnește sub nicio formă în epocile anterioare? Dacă întrebarea despre om este aceeași, ce este, la urma urmelor, nou? Pentru a pasișă titlul cărții unui mare iubitor de întrebări provocatoare, se mai pot aduce contribuții notabile la istoria lui Cum e cu puțință ceva nou?<sup>18</sup> Luată fiecare în parte, „noutățile” postmodernității nu sunt toate cu adevărat noi și de aceea sunt puse între ghilimele. Noutatea propriu-zisă rezidă în intensitatea acțiunii lor. Efectul de noutate se naște din însumarea lor într-un anumit moment și un anumit mod, fapt care încurajează și întreține o anumită lectură. Noutatea este potențată de ambiția, deja amintită, a postmodernității de a nu fi doar o filosofie printre altele, ci o metodă cu totul diferită de cunoaștere. Adevărata luptă pe care o dă postmodernitatea cu modernitatea de origine este pe terenul cunoașterii. Or, cine stabilește normativ catalogul elementelor cunoașterii poate substitui astfel accesul la adevăr. Nu este de aceea deloc întâmplător faptul că polemica teologiei creștine cu gândirea postmodernă se concentrează tocmai pe chestiunea valorilor, a originii, întemeierii și legitimității acestora.<sup>19</sup>

Respingând determinismul, pozitivismul eficienței și, în general, orice tip de principii prestabilite – de unde trecerea de la cunoașterea ca sistem la cunoașterea bazată de teoria jocului în care participanții pot schimba din mers parametrii –, epistemologia postmodernă ajunge să practice o cunoaștere care pleacă de la ceea ce se numește realitate, de la statistică și datele nemijlocite. Cum nu este posibil să conteste valabilitatea unor principii incontestabile în fizică, în lumea digitală a sistemelor de calcul sau în cotidianul tehnic – putem avea o casă cu arhitectură numită postmodernă, dar nu și instalații electrice sau de canalizare cu același atribut –, acest relativism al cunoașterii compensează refuzul de a accepta evidența non-negociabilă semantic pe de o parte prin excesul de proiecție (tematizarea ultimelor rezultate ale fizicii cuantice de exemplu) și pe de altă parte prin aducerea în prim plan a unui empirism dirijat ideologic. În mod concret, mai toate temele specifice discursului public postmodern – de la emanciparea femeii la drepturile cuplurilor de același sex și de la natura însăși a

<sup>18</sup> Trimiterea este la teza de doctorat din 1940 a lui CONSTANTIN NOICA, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, Humanitas, București, 1995.

<sup>19</sup> Dezbaterea în jurul problematicei valorilor care pre-fundamentează ordinea juridică și democratică a societății este ilustrată exemplar de întâlnirea dintre un important teolog și un nu mai puțin influent filosof social: JÜRGEN HABERMAS, JOSEPH RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Mit einem Vorwort hrsg. von Florian Schuller, Herder, Freiburg im Br., 2005. Vezi și comentariul lui DETLEF HORSTER, *Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat*, Transcript, Bielefeld, 2006.

spațiului public la dreptul generic la diferență – sunt “întemeiate” prin trimiteri la analize, cercetări și statistici rezultate în urma însumării unor răspunsuri la anumite tipuri de întrebări, grafice și în general la “rapoarte științifice” având toate marea “calitate” de a confirma “empiric” teza ideologică. În lipsă de argumente “tari”, apologetul postmodern știe să sugereze sau să mimeze competențe imposibil de verificat pe loc. Cu riscul unui proces de intenție generalizat, se poate remarca cum prestidigitația intelectuală ține loc de multe ori formației solide, muncii oneste cu ideile altora și inspirației proprii. Rezultatul este tocmai “semicunoașterea” denunțată de Lyotard atunci când se distanțează de cunoașterea eficientă.<sup>20</sup> Se pare că numai acest amestec de ideologie, sociologie virusată tezist și corectitudine politică poate să traducă cât de cât credibil, pentru un lector (în sens larg) grăbit și superficial, mesajul postmodern. Criteriul lipsei de criteriu, datele științifice manipulate în funcție de ceea ce trebuie să “dovedească”, contestarea gândirii tari și a oricărei rezistențe de tip tradițional, recursul la “evidențe” scoase din context, intoleranța față de alternative critice – la urma urmei, acesta este, deformat până la caricaturizare, imperativul categoric al postmodernității, ultimul teren de retragere în momentele de maximă punere în chestiune.

Nu este locul aici să intrăm în detaliile modului de cunoaștere postmodern. Am amintit doar câteva aspecte, renunțând probabil la nuanțe importante, pentru a sugera fragilitatea constitutivă a unei paradigme care vrea să nu se bazeze pe niciun sistem, care preferă acestuia mediul deschis al jocului, dar care nu renunță la pretenția de a modela și determina normativ cotidianul. Partizană fără rezerve a gândirii slabe, postmodernitatea vrea să se impună precum o gândire tare. În acest paradox al cunoașterii așa-zis libere dar predeterminate ideologic, preocupată însă cu o obsesie corectă: cea a criteriului (de care depinde absolvirea marelui examen: legitimitatea), rezidă provocare epistemologiei postmodernității la adresa teoriilor cunoașterii și la adresa proprie. Mai mult: aducând argumentele cunoașterii științifice în miezul dezbaterilor social-filosofice, postmodernitatea și reprezentanții ei își asumă riscul de a fi combătuți cu aceleași arme, acuzația de impostură fiind deja formulată de mai multe ori.<sup>21</sup> În ciuda exegezei ideologizante, actul științific nu poate fi luat în posesie de o singură școală de gândire, ajustat după cerințele ideologice și cu atât mai puțin ținut ascuns de curiozitatea marelui public.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> LYOTARD, *op. cit.*, pp. 92 ș.u.

<sup>21</sup> Un adevărat scandal a fost declanșat prin publicarea, în 1997, a volumului semnat de ALAN SOKAL, JEAN BRICMONT, *Impostures Intellectuelles*, Nouvelle édition, revue et augmentée, Odile Jacob, Paris, 1999. Aducând cu precădere exemple din lucrările unor reprezentanți de marcă ai discursului postmodern precum Lacan, Kristeva, Latour, Deleuze sau Irigaray, cei doi autori, fizicieni ca formație, contestă maniera în care aceștia se folosesc de limbajul științific. O altă lectură, deosebit de amuzantă, în legătură cu paradoxul imposturii în plină epocă a mijloacelor de informare (sau poate tocmai de aceea!) este MICHEL DE PRACONTAL, *L'imposture scientifique en dix leçons*, Édition mise à jour, Seuil, Paris, 2005.

<sup>22</sup> Pentru contextualizarea istorică a dezbaterii asupra “epistemologiei postmoderne” vezi de exemplu introducerea lui PETER BAUMANN, *Erkenntnistheorie*, 2. Auflage, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2006. O panoramă asupra chestiunii oferă și volumul colectiv editat de MATTHIAS STEUP, ERNEST SOSA (ed.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

Revenim la întrebarea dacă postmodernitatea aduce cu sine ceva cu adevărat “nou”. Ei bine, în contextul dat de intensitatea și numărul fenomenelor care, adunate, marchează ceea ce numim postmodernitate, am identificat trei “noutăți” majore: opțiunea etico-tehnică, dinamica granițelor identitare și sistemele sociale ale uitării. Unii nu ar vorbi despre “noutăți”, ci despre tot atâtea crize.<sup>23</sup> Opțiunea este justificată. Dar și opțiunea noastră pentru “noutate”, în detrimentul “crizei”, se bazează pe două alte opțiuni prelabile nu lipsite de sens. Pe de o parte, am optat de la bun început pentru ambivalența acestui proces de civilizație, refuzând să vedem în el doar răul. Evident, situația de criză este la rândul ei ambivalentă. Etimologia cuvântului este în acest sens mai mult decât limpede. În plus, din punct de vedere politic, cultural sau chiar spiritual, o criză este mereu de preferat stagnării, încremenirii, dinamica însăși a unei societăți sau a persoanei nefiind posibilă fără astfel de momente de sinteză, analiză, dilemă și decizie care, cu un cuvânt, se mai numesc și crize. Cu toate acestea, ținând cont de maniera în care se vorbește/scrie la noi despre crizele de tot felul ca episoade dramatice și indicând o depreciere aproape imorală a unei situații, folosirea ideii de noutate în raport cu postmodernitatea are marele avantaj de a scoate demersul nostru din categoria dubioasă din punct de vedere intelectual și teologic a anunțurilor mortuare date pe socoteala unei umanități încă pulsând de viață. Bună sau nu, această noutate intrupată de postmodernitate poate fi sursa unor viitoare crize autentice, adică a unor momente de sinteză, analiză, dilemă și decizie, adică poate genera și susține interogațiile fundamentale ale umanității despre sine. În plus, ceea ce ne preocupă pentru moment sunt însă ingredientele care, însumate, dau imaginea postmodernității. Or, majoritatea acestora sunt de natură tehnică, adică se pot bucura în mod legitim de atributul noutății, al invenției.

Pe de altă parte, noutatea mai are un avantaj, imperceptibil la prima vedere. Odată identificată și declarată ca nouă, nemaîntâlnită, o stare de fapt este obligată să reziste probei timpului, adică să devină din noutate, din fractură (mai mult sau mai puțin violentă), parte a normalității, a normativității curente. Ambiția postmodernității de a fi mai bună, mai liberă, mai adecvată și în general mai altceva decât modernitatea pe care o contestă se poate acum verifica, concretiza, împlini. După vernisaj urmează examenul publicului, așa cum după orice premieră urmează șirul, mai lung sau mai scurt, în funcție de talentul actorilor și de geniul regizorului, de spectacole care dau reușitei din prima seară caracterul de calitate reală, stabilă, scoțând-o astfel din categoria evenimentelor “norocoase”, întâmplare bine doar o singură dată, ireproductibile. Din revoltă, postmodernitatea este obligată să devină sistem, să dovedească că nu a contestat doar pentru a detrona modernitatea, ci pentru a pune pe soclul acesteia ceva în loc comparabil ca importanță, amploare și profunzime cu ceea ce a alungat cu atâta patos. Dacă nu va onora această așteptare, se va putea ajunge în

---

<sup>23</sup> O astfel de lectură a vârstei istorice din perspectiva cizelor multiple oferă de pildă volumul rezultat în urma întâlnirii la Castelgandolfo, în vara lui 1985, a unora dintre cei mai consistenti gânditori contemporani: KRZYSZTOF MICHALSKI (Hrsg.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985* (= Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986.

situația absolut postmodernă de a vorbi despre o post-postmodernitate?! Își va succeda postmodernitatea sieși? Cum ar arăta aceasta? Va fi o împlinire sau un eșec al postmodernității? Vom trăi cumva o “restaurație” a modernității? Sau, dimpotrivă, va fi ultima răsuflare a acesteia după ce postmodernitatea, care a contestat-o, va succomba la rândul ei din cauza unei infecții iraționale, a ultimului microb metafizic? Sunt întrebări la care, în mod evident, nu se pot da acum răspunsuri. Pentru moment însă, lămurite măcar o parte dintre posibilele confuzii, să luăm “noutățile” postmodernității pe rând, de la coajă spre miez.

### III. Prima „noutate”: Opțiunea etico-tehnică

Primul tip de „noutate” este, cum putea fi altfel?, de natură explicit tehnică, epifenomenală. Așa cum ne sugerează și romanele cu personaje venite din epoci anterioare, un fel de SF retro, primul șoc pe care acestea îl resimt cu putere este de a se trezi într-o lume în care locul caleștilor, șaretelor și căruțelor a fost luat de limuzine, decapotabile și camioane, în care străzile și camerele sunt luminate cu becuri electrice, bucătăriile dotate din abundență cu aparatură seamănă cu laboratoarele, iar deplasarea de la un punct la altul se poate face cu avionul. Un șoc similar, mult atenuat de consumul anterior de imagini TV, îl au și contemporanii care ajung în Europa de Vest, în SUA sau în Japonia venind din colțuri de lume mai puțin sau chiar deloc dezvoltate din punct de vedere tehnic. Chiar și în interiorul aceleiași țări sunt posibile astfel de șocuri cultural-tehnice, diferența dintre un sat ieșit din timp și o metropolă aglomerată fiind resimțită ca atare. România începutului de secol XXI are ea singură nenumărate exemple. Conștientizarea acestor discrepanțe de civilizație induce involuntar ideea că asistăm la o trecere de la vechi la nou, de la ceva bun, dar insuficient, la ceva bun în mod absolut. Așa cum am sugerat mai sus, evitarea unor astfel de capcane de percepție se poate face numai prin înțelegerea corectă a momentului căruia îi aparținem. Vaccinați împotriva euforiei progresului, este bine să aducem aminte că nici măcar din punct de vedere tehnic nu suntem în posesia unor noutăți absolute: de la sistemele de canalizare și până la modul de a construi în beton, de la platformele acționate hidraulic la monedele care transformă comerțul în schimb de valori mijlocite simbolic – o serie întregă de calități considerate mărci exclusive ale civilizației actuale sunt în fapt prelucrări și adaptări ale competențelor înaintașilor. Diferența majoră dintre ei și noi constă nu atât în adăugarea la tehnicile anterioare a unora nemaiauzite și prin nimic anticipate (ca de exemplu nanotehnologia), ci în intensitatea cu care aceste tehnici la un loc (mai vechi și mai noi) ne ușurează și ne condiționează în același timp viața. Noutatea rezidă în gradul ridicat de dependență al omului de azi față de propriile lui instrumente, motiv pentru un autor să remarce trecerea de la condiția umană, a controlului tehnicii de către om, la cea inumană, a controlului omului de către tehnică.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Vezi OLLIVIER DYENS, *La Condition inhumaine. Essai sur l'effroi technologique*, Flammarion, Paris, 2008. Trimițând la romanul lui Malraux din 1933, analiza profesorului canadian pleacă de la premiza că noile tehnologii nu schimbă ființa umană (Dyens susține, chiar dacă nu o formulează astfel, constanta antropologică), cât mai ales percepția de sine a omului. “Inumanitatea” noii condiții nu este un atribut



Această schimbare reală de paradigmă are consecințe directe. Cu sau fără voia sa, omul își probează mai nou umanitatea nu doar în raport cu semenii, ci și cu universul tehnic înconjurător. Nu doar prietenii pe care îi ai, ci și aparatura pe care o cumperi și o folosești te caracterizează (după motto-ul „Spune-mi ce program de calculator folosești, ca să îți spun cine ești!”). Tehnica ajunge astfel să joace rolul unei alterități proximale, ceea ce o scoate din categoria instrumentariului sau a răului necesar și o transformă în potențialitate actualizată gradual, în funcție de dorința, viziunea și competența utilizatorului. Asemeni raportului față de resursele naturale, omul are de aceea nevoie de un simț ecologic în funcție de care să se raporteze și la resursele tehnice. Cu o expresie paulină, el trebuie să fie conștient că multe sunt cu puțință din punct de vedere tehnic, dar nu toate de folos (cf. I Corinteni 6, 12). Înconjurat de o multitudine de posibilități tehnice, omul postmodern este nevoit să discearnă. Cum folosirea unei tehnici implică consecințe ecologice și de relaționare cu ceilalți semeni, actul de utilizare a acesteia devine un act etic. Altfel spus, decizia etică în materie tehnologică este marea noutate a timpului nostru.

Nu este însă vorba doar de deciziile luate în legătură cu universul tehnic personal, casnic. Prin generalizarea consumului și ieftinirea accesului la diverse tehnologii, opțiunea etico-tehnică devine un element de cultură publică (în sensul larg al termenului). Uzufructuari ai tehnicii, nu putem ignora propria reponsabilitate în ceea ce privește calitatea etică a raportului personal și comunitar cu tehnica. Chestiunea poate fi înțeleasă și mai bine dacă schimbăm ordinul de mărime. Cum, cât și pentru ce folosim energia atomică, posibilitățile tehnicii medicale sau pe cele ale ingineriei genetice, toate sunt întrebări la care nu se pot da răspunsuri doar de natură economică, ci implică în egală măsură voința politică, valorile personale și ethos-ul colectiv.<sup>25</sup> Opțiunea tehnico-etică este cu atât mai dificilă cu cât în discuție intră mai mulți parametri în același timp și cu importanță cel puțin egală: accesul la binefacerile tehnologice, costurile cercetării, stadiul actual al tehnicii, promisiunile de viitor ale acesteia etc. Pentru a ilustra cele de mai sus, să ne oprim asupra a trei domenii concrete: medicina, ecologia și comunicarea electronică/internetul.

În domeniul medicinei, promisiunea binelui personal, imediat, este uneori plătită cu prețul renunțării la un principiu general considerat abstract, impersonal, adică greu sau chiar deloc aplicabil unui caz particular.<sup>26</sup> Așa se ajunge la paradoxul etic și

---

obligatoriu negativ, ci are în vedere natura non-umană, tehnică, a factorilor care determină nemijlocit viața umană. În viziunea autorului, tehnica are darul de a corecta imaginea omului ca încununare a ordinii lumii și de a vedea noile tehnologii ca părți integrante ale speciei umane.

<sup>25</sup> Chiar dacă punctul de plecare era situația bipolară după cel de-al doilea război mondial, marcată de spectrul unui război atomic între URSS și SUA, normativă în domeniul analizei filosofice a raportului dintre responsabilitatea politică și pericolozitatea latentă a tehnicii rămâne în continuare cartea lui KARL JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, Neuausgabe, R. Piper & Co, München, 1982. Publicată în 1958, cartea Jaspers prefața nașterea mișcării pacifiste, unul dintre primele curente ideologice de masă (cu trăsăturile anarhiste și stângiste aferente) din a doua jumătate a secolului XX, crezută la rândul său al altor curente ulterioare, nu în ultimul rând al celui ecologist și, mai nou, al celui antimondializare/antiglobalizare.

<sup>26</sup> Este cazul polemicii exegetice din Germania în jurul formulei “demnitatea omului” (die Würde des Menschen). Invocată mai ales de cei care nu vor să deschidă larg cutia Pandorei în domeniul cercetării pe embrioni, dar și de avocații unei legislații echilibrate în domeniul autodeterminării pacienților în

moral ca în numele omului să fie abandonată definiția profundă a acestuia, umanismul imanent contestând formele spirituale de antropologie, bioetica laicistă pe cea religioasă.<sup>27</sup> La întrebarea ce este cu adevărat bine pentru un pacient în stadiu terminal se dau răspunsuri dintre cele mai contradictorii, mergând de la resemnare în fața dinamicii naturii umane și până la voluntarism negaționist, potențat, iată, prin promisiunile tehnice. Fără să vrea și chiar fără să știe, medicii și rudele bolnavilor ajung ca în numele unei puțin probabile calități a vieții să îi refuze pacientului în cauză o certă și necesară calitate a morții.<sup>28</sup>

Actuala criză ecologică este al doilea exemplu concret de opțiune tehnico-etică. Pusă pe seama încălzirii globale, datorată în bună parte industrializării masive din ultimele două secole și jumătate, fapt care la rândul său a dus la diminuarea surselor convenționale (cărbune, gaz și petrol) de energie, criza ecologică este în egală măsură o criză a omului tehnic. Acesta a ajuns în situația de a constata pe viu efectele propriului progres și faptul, până acum netematizat ca atare, că nu tot ceea ce este bun pentru el rămâne astfel pentru totdeauna, că binele lui stă într-un echilibru din ce în ce mai fragil cu binele mediului. Paradoxul crizei ecologice rezidă astfel în faptul de a îl obliga pe omul tehnic să se întoarcă asupra naturii, să își revizuiască raporturile cu ceea ce nu este doar un simplu depozit de materii prime, ci însăși condiția fundamentală a existenței lui biologice.<sup>29</sup> Cu alte cuvinte, excesul tehnicist ne conduce spre redescoperirea naturii.

Al treilea exemplu care ilustrează noutatea etico-tehnică a epocii noastre este răspândirea comunicării prin calculator, aspect asupra căruia merită să ne oprim ceva mai mult datorită lipsei până acum în bibliografia noastră teologică a unor analize pe domeniu. Jocurilor de tip Second Life, adică realități virtuale care țin în captivitatea lor

---

situații limită (die Patientenverfügung), expresia ancorată în chiar primul paragraf al primului articol al Constituției germane din 1949 este subiect de controverse nu doar printre juriști, ci în egală măsură printre filosofi și teologi. Coordonatele dezbaterii teologice pot fi găsite la PETER DABROCK, LARS KLINNERT, STEFANIE SCHARDIEN, *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2004.

<sup>27</sup> O prezentare succintă și clară, chiar dacă nu lipsită de un evident partizanat, a confruntării dintre cele două viziuni bio-etice oferă volumul lui GIOVANNI FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano, 2005. Punctul de vedere ortodox asupra bioeticii îl găsim în lucrările deja clasice ale lui JOHN BRECK, *Darul sacru al vieții*, Trad. și introducere: Irineu Bistrițeanul, Patmos, Cluj-Napoca, 2001 și H. TRISTRAM ENGELHARDT JR, *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, Prezentare: Sebastian Moldovan, trad. M. Neamțu, C. Login, I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2005.

<sup>28</sup> O panoramă (cu o bogată bibliografie recentă) asupra întregii problematice a eticii medicale, din care face parte atitudinea față de stadiul terminal și metodele paleative, oferă contribuția semnată de BETTINA SCHÖNE-SEIFERT, "Medizinethik", în JULIAN NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 2., aktualisierte Auflage, Alfred Kröner, Stuttgart, 2005, pp. 690-802. În ceea ce privește lectura teologică a dilemelor bioeticii vezi articolul de sinteză a lui DIETMAR MIETH, "Bioethik", în PETER EICHER (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Kösel, München, 2005, pp. 162-167.

<sup>29</sup> Pentru o introducere (în limba română) din perspectivă teologică în dezbaterile ecologice actuale vezi RADU PREDĂ, "Ecologia. Un capitol de teologie socială?", în MIRCEA GELU BUTA (ed.), *Teologie și ecologie* (= Medicii și Biserica V), Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 123-156.

oameni de diferite profesii, condiții sociale și orientări ideologice, milioanele de pagini de internet, e-mail-urile, blog-urile, chat-urile, forum-urile și toate celelalte forme de comunicare de la o persoană la alta, în grup (network) sau cu adresant neprecizat (așa zisa community) – toate acestea sunt din ce în ce mai mult parte a cotidianului nostru.<sup>30</sup> Mai mult decât atât, asemeni evoluției presei scrise, a radioului și apoi a televiziunii, căile de comunicare electronică au devenit din instrumente de comunicare, medii normative ale conținutului acesteia. Formula clasică a lui McLuhan – „the medium is the message” – se aplică și aici fără greș.<sup>31</sup> Spațiul virtual concurează puternic mass-media audio, video și tipărită prin faptul că este mult mai ieftin și aproape la fel de eficient în formarea, argumentarea și întreținerea unor curente de opinie. Este motivul pentru care toate mediile tradiționale importante de comunicare au între timp o prezență masivă în fascinanta și atotprezenta lume a web-ului. Dezbateră dacă și cum prin formatul digital al producțiilor jurnalistice vom asista în curând la dispariția ziarelor și a revistelor, ba chiar și a cărților, este încă în derulare. În ansamblu se poate spune însă că piața de carte nu este dramatic afectată de concurența e-book-urilor, chiar dacă vânzările au mai scăzut<sup>32</sup>, efectul cel mai sever fiind înregistrat mai curând în sfera ziarelor tipărite.

Aspectul cel mai criticat în ceea ce privește internetul ca platformă de comunicare și informare vizează lezarea masivă a drepturilor de autor. Din acest punct de vedere, internetul este asemeni unui strand unde ajung zilnic tot felul de bunuri naufragiate și care sunt luate în posesie de trecători. Respectarea dreptului de proprietate convenit vaselor transportatoare, pentru a rămâne la termenii comparației, este pentru moment, legal și tehnic, aproape imposibilă. Practic, utilizatorii în rețea sunt uniți prin solidaritate haiducească și transferă de la unii la alții conținuturi care odată “urcate” în internet devin bunuri publice. Acest bazar electronic este, pentru moment cel puțin, imposibil de stăpânit tehnic. De aceea atenția producătorilor, adică

<sup>30</sup> Numărul utilizatorilor de calculator și internet a crescut foarte rapid în ultimele decenii. Astfel, cu o creștere de 8%, doar în Europa numărul celor care accesează internetul în mod regulat sau doar ocazional se ridică la peste 240 de milioane. Detalii pot fi găsite la adresa: [www.comscore.com](http://www.comscore.com) [accesat la 17.09.2008]. La nivel mondial, în ciuda cenzurii și a diferențelor majore între regiunile sale, China a depășit cu cele peste 250 de milioane de utilizatori comunitatea internaută a USA. Detalii la adresa centrului chinez de supraveghere a activităților *on line*: [www.cnnic.net.cn/en/index/](http://www.cnnic.net.cn/en/index/) [accesat la 17.09.2008]. Numărul aproximativ al utilizatorilor din întreaga lume ajunge undeva la 1,4 miliarde. Vezi pe tema internetului și a efectelor acestuia numărul dedicat de săptămânalul german *Der Spiegel* 33 (2008) pp. 80-92.

<sup>31</sup> Scrierile acestui clasic al teoriei comunicării în masă merită recitite mai ales în epoca digitală. Ele ne arată cum schimbarea suportului tehnic nu este în egală măsură și o schimbare a metodelor. Vezi recenta ediție în limba română MARCHALL MCLUHAN, *Texte esențiale*, antologie de ERIC MCLUHAN și FRANK ZINGRONE, trad. M. Moroiu, ediția a II-a, revizuită, Nemira, București, 2006.

<sup>32</sup> Concurența dintre pagina de carte și ecranul de calculator este reală, însă nu are proporțiile unei adevărate amenințări la adresa formei clasice a transportului de informații. Chiar dacă tehnica face posibilă cartea electronică, mai este un drum (destul de) lung până la înlocuirea masivă de către aceasta a cărții tipărite. Vezi aici analiza lui HUBERT SPIEGEL, “Das Buch, das aus dem Äther kam”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (29. August 2008).

a celor care au cel mai mult de suferit economic, se îndreaptă către noi tehnologii care să îngreuneze copierea ilegală a DVD-urilor. Organizații precum Digital Entertainment Content Ecosystem (DECE) – care reunește nume grele din industria filmului și IT sau a serviciilor on line precum Warner, Fox und Paramount, Microsoft, Intel, Philips, Toshiba, Cisco, Hewlett-Packard, NBC, Lionsgate, Comcast sau Best Buy – luptă pentru moment nu atât să stopeze de pildă descărcarea filmelor și a pieselor muzicale aflate în rețelele de utilizatori, cât să lege acest gest de obligația de a plăti. Lupta pentru drepturile de autor se duce însă nu doar la acest nivel. Cea mai răspândită practică ilegală în internet este mult mai veche și are în vedere utilizarea programelor (soft-uri) neplătite, adică fără licență. Mai ales în rândul utilizatorilor individuali, practica copierii de programe este regulă. Motiv pentru care, după ce au pierdut lupta și pe acest front, producătorii au ales varianta de a include în prețul calculatoarele și pe cel al programelor de bază cu care acestea sunt livrate. Soluția este la rândul ei doar parțială atâta vreme cât licențele sunt naționale, calculatoarele cumpărate în Dubai sau Singapore cu licențe, dar folosite la Cluj sau Berlin, fiind, din punctul de vedere al proprietarului licențelor, tot ilegale. După cum se vede, industria electronică este la acest capitol victima propriului succes tehnic, realizarea posibilității transferului nestingherit de date fiind acum utilizată dincolo de limitele (teoretice) ale legii. Marea problemă rămâne așadar de a delimita în cadrul unui spațiu fără reglementări, control, cenzură și bariere ceea ce ține de sfera publică și ceea ce intră sub incidența drepturilor de autor, bunurile “comune”, gratuite, de cele pentru care trebuie plătit. Dincolo de aspectul financiar, această problemă este mult mai complexă mai ales că una dintre caracteristicile noilor dezechilibre de dezvoltare pe plan mondial rămâne tocmai accesul diferențiat la cunoaștere.<sup>33</sup>

O dezbateră de ultimă oră a fost declanșată de anunțul gigantului de servicii Google de a stoca în memoria sa electronică virtuală tot ceea ce înseamnă la ora actuală document disponibil în rețea, inclusiv arhiva publicațiilor, până la prima postare pe internet, după ce, începând cu 30 august 2006, aceeași companie a început să ofere gratuit, în format pdf, cărți întregi ale căror drepturi de autor s-au prescris între timp. Anunțul din 2008 al celor de la Google a coincis cu marcarea primilor săi zece ani de activitate. În doar un deceniu, compania americană a reușit să transforme spațiul comunicațional non-comercial al internetului într-o extrem de profitabilă afacere și să ofere la schimb un instrument eficient de selecție, sortare și identificare a paginilor web. Problema care apare legat de acest proiect este gestiunea unei memorii colective și modul de utilizare a acesteia. Din punctul de vedere al istoriei și teoriei culturale, mediul electronic este unul dintre cele mai nesigure, mărturiile personale stocate de acesta fiind la fel de perisabile precum sunt clădirile din sticlă sau mobilierul din plastic. La aceasta se adaugă chestiunea mai veche, reluată acum, a identității autorilor și utilizatorilor acestei memorii ușor falsificabile prin simpla ignorare a datelor

<sup>33</sup> Vezi pe această temă o analiză detaliată care trimite deja prin parafraza din titlu la o teză centrală a economiei liberale moderne: YOCHAI BENKLER, *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, Yale University Press, New Haven, 2006.

care nu sunt accesibile în internet. Altfel spus, Google creează o memorie alternativă la memoriile de tot felul, stocate în formele clasice ale bibliotecilor și arhivelor, care însă amenință, prin facilitatea utilizării acestora prin cel mai la îndemână mediu, să devină și unică. Acuza la adresa lui Google este astfel de a instaura, cu voie sau fără voie, un monopol al informației. Răspunsul lui Google este pe măsură: ambiția lor este de a scana și digitaliza astfel toate cărțile lumii. Rămâne de văzut cum se derulează acest proiect fara(electr)onic. Demn de reținut pentru moment este gradul de liberalizare a accesului la informații, condiția fundamentală fiind în continuare accesul la internet.

O altă problemă legată de internet și de Google, mai ales în contextul evoluțiilor recente, este cea privitoare la gestionarea și asigurarea protecției datelor personale. Chestiunea este, din păcate, prea puțin luată în serios de politicienii est-europeni, însă ea preocupă cu atât mai mult pe cei vestici. Miza are o dublă natură: juridică și morală. Partea juridică vizează dreptul la intimitate, garantat de orice stat de drept care își merită acest nume. Miza morală, legată nemijlocit de aspectul juridic, rezidă în garantarea anonimatului utilizatorilor mediilor de informare, adică respectarea profilului lor intelectual, artistic, religios, politic etc. Altfel spus, statul sau alte structuri, publice sau private, nu au dreptul de a spiona, cataloga și memoriza opțiunile de consum ale cetățenilor fără acordul expres al acestora. Este aceeași problemă pe care o reîntâlnim în polemicile din jurul anumitor strategii de marketing sau, din ce în ce mai frecvent, legat de comerțul de adrese și date personale în scopuri tot de analiză a pieței. Situația este dintre cele mai grave în USA, țara cum cel mai mare număr de Public Records Databases. Căutând pe site-uri gen Criminalsearches.com, oricine poate afla aproape totul despre delictele și infracțiunilor rudelor, vecinilor, colegilor, ale menajerei sau ale grădinarului angajat cu ora. De la depășirea limitei de viteză la consumul de droguri – aceste informații sunt libere și pot fi accesate de oricine. Pragul dintre informațiile de interes public și cele de interes personal pare să nu mai existe. În plus, tot pe internet, mai pot fi găsite date concrete despre familia cuiva, bolile avute, numărului asigurării medicale, ultimele adrese la care a locuit, unde a lucrat și ce număr are mașina. În vreme ce în Germania, de exemplu, astfel de date (și nici măcar toate) sunt doar la dispoziția autorităților și doar fiecare cetățean, individual, își poate vedea “cazierul” de abateri, în USA fiecare îl poate supraveghea/controla pe fiecare.<sup>34</sup> Inutil să mai insistăm asupra efectelor concrete ale

<sup>34</sup> Pentru o punere principală, din perspectivă filosofică, a chestiunii dreptului la sferă privată, un produs eminent al modernității, vezi FERDINAND D. SCHOEMAN (ed.), *Philosophical Dimensions of Privacy: An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. Legat de aspectele juridice, inclusiv cele ridicate de internet, vezi de exemplu analiza lui THOMAS PLACZEK, *Allgemeines Persönlichkeitsrecht und privatrechtlicher Informations- und Datenschutz: eine schutzgutbezogene Untersuchung des Rechts auf informationelle Selbstbestimmung* (= Recht der Informationsgesellschaft 3), Lit, Hamburg, Münster, 2006. O utilă și concisă panoramă a dreptului european în domeniul protecției datelor personale oferă ALESSANDRA DI MARTINO, *Datenschutz im europäischen Recht* (= Schriftenreihe Europäisches Verfassungsrecht 20), Nomos, Baden-Baden, 2005. În afara spațiului virtual, problematica gestiunii datelor personale în era progresului tehnologiilor de vârf în domeniul geneticii primește noi și nebănuite dimensiuni. Vezi aici teza lui JASPER A. BOVENBERG, *Property rights in blood, genes and data: naturally yours?* (= Nijhoff law specials 66), Nijhoff, Leiden, 2006.

acestei forme de transparență agresivă (la antipodul lipsei de transparență în domeniul bancar), modul cum angajatorii se pot răzgândi să angajeze pe cineva despre care au aflat ceva mai puțin plăcut în internet. Teama unora că prin eventualele teste genetice, pe care unii angajatori le doresc impuse în mod obligatoriu, se va ajunge la noi forme de discriminare (potrivit noilor scenarii, vor fi angajați de exemplu doar cei cu un risc redus de boală) este deja parțial confirmată prin facilitățile lumii virtuale și a memoriei virtuale lipsite de criterii etice și insuficient reglementate juridic.

Pe acest fundal al unor polemici mai noi și mai vechi, tema majoră rămâne în continuare natura și scopul internetului ca atare. Înainte de aceasta, pe lista temelor conexe figurează aspectul educativ al internetului, dacă și cum prin intermediul acestuia școlarii de azi nu neglijează prea mult munca individuală de învățare transformând calculatorul mai curând într-un instrument de joacă. Fenomenul dependenței de internet este între timp analizat de medicină, psihologie și sociologie ca o nouă boală de civilizație. Cât privește tema majoră amintită, aceasta vizează însuși viitorul statut al internetului, dacă este sau nu recomandabil un control mai sever al conținuturilor pe care acesta le vehiculează, dacă autoritățile publice pot îngriji și cenzura accesul la comunicarea electronică. Recent desfășuratele Jocuri Olimpice de la Beijing au adus în actualitate cu putere aspectul acesta, decizia oficialilor chinezi de a restricționa utilizarea internetului (prin reducerea vitezei de transmitere a datelor, închiderea anumitor pagini, filtrarea conținuturilor și blocarea acelor reportaje cu accente critice) de către jurnaliștii străini scandalizând pe bună dreptate media occidentală și nu numai. Mediu de comunicare incontrollabil și la dispoziția tuturor, internetul este pentru multe regimuri politice un dușman care trebuie redus la tăcere. Nu întâmplător, dizidența electronică este una dintre cele mai noi forme de protest și de exprimare a simțului civic. Tot astfel, în plin război electoral, marile partide se confruntă din ce în ce mai vizibil și pe ecranele calculatoarelor, nu numai pe cele ale televizoarelor.

În fine, o altă temă sensibilă și din ce în ce mai des abordată este legată de infrafracționalitatea electronică. Așa cum auzim de la știri, România este una dintre primele țări la acest capitol. Fie că este vorba despre adaptarea tehnică a metodelor de furt, banii fiind acum sustrași din “buzunarul” electronic al posesorului de card, fie că pricepera ieșită din comun a unor programatori autodidacți este pusă în slujba spargerii sistemelor de siguranță ale unor rețele importante de calculatoare, a Pentagonului de pildă, fie că se caută în continuare modalități tehnice și legale pentru apărarea în internet a proprietății intelectuale – spațiul social virtual este, asemeni celui real, confruntat cu dificultăți sistemice și crize de utilizare, cu goluri legislative de care profită la maxim cei fără scrupule (cel mai frecvent în forma comerțului electronic necinstit, bazat în mod intenționat nu pe raporturi contractuale, ci pe acordul tehnic exprimat printr-un clic) și cu abuzuri de regulă greu de sancționat în timp real. Este și motivul pentru care, în ultimii ani mai ales, se vorbește despre o sociologie, un drept și chiar despre o etică a internetului.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Bibliografia pe tema internetului cunoaște o explozie de titluri, analize și maniere noi de abordare a fenomenului prin excelență definitoriu pentru epoca noastră. O sinteză asupra implicațiilor juridice ale spațiului de comunicare al internetului oferă de exemplu unul dintre cei mai buni specialiști germani în domeniu, THOMAS HOEREN, *Internetrecht*, Münster, 2008. Sugestiv și consecvent interesului urmărit

Încercând să ajungem la o concluzie, putem spune că tendința generală actuală este ca prin calculatorul personal să ajungem în posesia unui nod tehnic pentru cele mai diverse forme de conexiune și activitate: de la instrument de scris la mijloc de comunicare și transmitere de date și de la companion ludic la ajutor neprețuit pentru operațiuni complexe, de pildă proiecte de arhitectură sau, pentru a ne întoarce la menirea lui originară, calcule de ordin foarte mare. Asemeni tehnicilor medicale ambivalente sau crizei ecologice, impactul calculatorului asupra vieții noastre nu depinde doar de gradul în care suntem utilizatori nemijlociți ai acestuia. Chiar dacă ești fără semnal telefonic, fără conectare la internet și fără antenă de televiziune, cotidianul personal este influențat de toate acestea. Într-o societate în care mersul trenurilor, orarele avioanelor, repartițiile la facultate și plata impozitelor nu mai pot fi gestionate fără aportul sistemului computerizat, nu există prea multe posibilități de a scăpa de contactul, direct sau indirect, cu noul mediu și instrument. Cu alte cuvinte, noutatea pe care o trăim azi este că indiferent de gradul de utilizare a diferitelor oportunități tehnice suntem parte a sistemului operațional al acestora. De la codul numeric personal la numărul poliței de asigurare, totul este înregistrat, sortat și evaluat în centre ale memoriei publice asupra cărora avem prea puțină sau chiar deloc influență. Această constatare nu se dorește un argument în plus la viziunea sumbră, conspirativ-prăpăstioasă, cu plăcere vehiculată inclusiv în medii ecleziale, potrivit căreia suntem pe cale către un nou tip de sclavagism, de data aceasta tehnic. Isteria în jurul codului de bare, interpretat ca prim pas tocmai către acest tip de societate privată de libertate și duh, a arătat limitele unor astfel de lecturi parțiale ale trăsăturilor tehnice prin care societatea noastră se definește. Important este de aceea nu să intentăm procese de intenție dezvoltării tehnologice și să compromitem astfel avantajele reale ale acesteia, ci să avem discernământul de a face acele opțiuni etice și, de ce nu, spirituale, care să împiedice abuzul inerent în cele din urmă oricărei facilități prin care delegăm o parte din noi lucrurilor neînsuflețite. Acest principiu este valabil nu doar pentru tehnicile comunicaționale, ci în egală măsură pentru cele medicale și pentru cele prin care echilibrul ecosistemului este grav afectat. Paradoxal sau nu, contactul intens, cotidian, cu tehnica ar trebui să ne invite, tot cotidian, la reflecție asupra propriei noastre umanități. La urma urmei, fie că este vorba despre bomba atomică sau de dependența cronică de calculator, abuzul tehnic nu este altceva decât o expresie a demisiiei de la umanitate, motiv pentru care corecturile nu se pot aduce doar pe planșele de proiectare, ci înainte de toate în mințile și sufletele oamenilor-utilizatori.

---

(creșterea conștiinței juridice și etice a utilizatorilor de internet, mai ales a acelor care au acest medium drept vitrină sau magazin virtual), volumul este postat gratuit pe internet la adresa: [http://www.uni-muenster.de/Jura.itm/hoeren/materialien/Skript/Skript\\_Maerz2008.pdf](http://www.uni-muenster.de/Jura.itm/hoeren/materialien/Skript/Skript_Maerz2008.pdf) [accesat la: 15.09.2008]. Pentru orientare, vezi panorama bibliografiei germane de referință și a publicațiilor internaționale de specialitate (pp. 27-31). Tot legat de dimensiunea juridică a unui *medium* nereglementat ca atare vezi și teza lui MICHAEL GERMANN, *Gefahrenabwehr und Strafverfolgung im Internet* (= Schriften zum Öffentlichen Recht 812), Duncker & Humblot, Berlin, 2000. În limba română vezi una dintre primele tentative de sintetizare a materiei la IOANA VASIU, *Criminalitatea informativă*, Nemira, București, 2001. Pentru alte sugestii bibliografice în română (și nu numai) vezi și pagina: <http://www.juridice.ro> [15.09.2008].

#### IV. A doua „noutate”: Neo-migrațiile și dinamica granițelor identitare

Al doilea tip de noutate al postmodernității noastre este rezultatul celui dintâi și se traduce în mișcările masive, temporare sau definitive, de populații. Dezvoltarea intensă și ieftinirea mijloacelor de comunicare și transport au dat rezultate pe măsură. Totuși, strict istoric, nici aceasta nu este o noutate absolută, motiv pentru care vorbim despre neo-migrațiile sfârșitului de secol XX și început de nou mileniu. Toate marile perioade istorice s-au născut, au atins apogeul și s-au destrămat prin intermediul dinamicii grupurilor mai mari sau mai mici de triburi, etnii, cetăți și confederații de state. Nu întâmplător semnul cel mai elocvent al măreției și puterii unui imperiu era să găzduiasă sub cerul său cât mai multe popoare, să demonstreze astfel capacitatea de a stăpâni prin integrarea/ supunerea alogenilor.<sup>36</sup> Așadar, departe de a fi invenții recente, pluralitatea și diversitatea erau marca identitară a puterilor cu adevărat mari și puternice, adică întinse geografic. Chiar și în cazul centrelor de putere strict urbane, precum republica venețiană sau cea genoveză, importanța și influența se măsurau tot după numărul țărilor din întreaga lume cu care întrețineau legături comerciale. Ceea ce face însă diferența dintre epocile trecute și harta actuală a lumii sunt intensitatea și anvergura mișcărilor de populații, adunarea într-un loc, din rațiuni economice mai ales, a mai multor grupuri etnice și culturale, capacitatea tehnică și financiară de a renunța la o adresă și a te muta la alta, în orașul vecin sau pe alt continent. Dacă pentru generațiile anterioare marilor descoperiri geografice dinamica aceasta era echivalentă cu riscul maxim, cu aventura, dacă pentru generațiile revoluției industriale aceeași dinamică în spațiu era echivalentă cu exploatarea unor resurse naturale indispensabile, pentru generațiile postmodernității dinamica este un mod de viață pur și simplu. Evident, nu toți cei aflați în mișcare o fac de plăcere sau din același motiv: unii își caută un loc mai bun sub soare, alții o bucată de pâine sau fug dintr-un spațiu în altul pentru a scăpa de prigoană. Din orice cauză ar fi, mișcările acestea de persoane întrupează, alături de comunicarea prin internet, cel mai bine Zeitgeist-ul globalizării și al postmodernității.

Și pentru că am amintit de globalizare, să ne oprim pentru câteva clipe asupra unui termen care, asemeni celui al postmodernității, este pe cât de frecvent folosit, pe atât de neînțeles.<sup>37</sup> Foarte pe scurt, la întrebarea “Ce este globalizarea?” se poate

<sup>36</sup> O interesantă și incitantă analiză actualizată a tipologiei imperiale oferă HERFRIED MÜNKLER, *Imperien. Die Logik der Weltbeherrschung – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Rowohlt, Berlin, 2005. Teza centrală a autorului se construiește în jurul constatării revenirii ideii imperiale în epoca post-colonială. Din acest punct de vedere, istoria Statelor Unite ale Americii oferă toate datele tipologiei imperiale, cu factori de risc cu tot. Inclusiv Europa, mai ales în forma organizată a Uniunii, se confruntă cu provocarea pe care o aduce după sine, inevitabil, orice proiect politico-economic întins pe mai multe țări. Potrivit autorului, Europa are două probleme de rezolvat în orizontul “imperialității”: să se definească în raport cu USA, adică să iasă din categoria unei provincii a imperiului transatlantic, și să își precizeze mai limpede granițele, mai ales cele din est și sud-est.

<sup>37</sup> Majoritatea abordărilor teologice ortodoxe văd în globalizare *summa* tuturor relelor posibile. Prea puțini sunt autorii care analizează cu luciditate un fenomen alcătuit din mai multe sub-fenomene și aspecte, imposibil de redus doar la o calitate sau numai la un defect. Acest amestec de criterii duce inevitabil la



răspunde că este acel fenomen al dependenței tuturor de toți. Așa cum ne arată crizele economice datorate creșterii prețului petrolului sau, și mai recent, colapsul răsunător al sistemului bancar american, precedat de falimentul sectorului imobiliar, lumea de azi este o imensă rețea de interese, legături, concurențe, rivalități, determinări, condiționări, complicități și înțelegeri. Mutațiile importante în orice sector major nu sunt niciodată lipsite de efecte sau măcar de ecouri pe plan mondial. Echilibrul fragil al așa numitei “comunități internaționale”, localizată parțial sub umbrela ONU, este oricând pus în pericol de numărul restrâns al decidenților politici sau/și economici. O schimbare politică, o declarație sau un gest au imediat repercusiuni asupra valorilor de la bursă, așa cum fluctuația acestora din urmă nu lasă indiferentă clasa politică. Totul se petrece la scară mare și în timp real, de la o oră la alta. Crizele își transmit aproape instantaneu undele de șoc: de la New York la Londra, de la Paris la Moscova și de la Beijing la Tokyo. Acesta este cumva prețul pe care societatea informațională îl plătește pentru propriul succes: parcă niciodată nu a fost atât de la îndemână declanșarea unor crize la nivel mondial. Interdependența economică și politică face din statele lumii un adevărat global village.<sup>38</sup> Acest fapt are însă și un efect pozitiv: niciodată până acum nu au existat instrumentele și disponibilitatea aplicării solidarității la nivel global. De la catastrofele naturale precum Tsunami din Asia de Sud-Est sau cutremurul din China din primăvara acestui an și până la crizele umanitare provocate de războaie, comunitatea internațională se mișcă mult mai repede și mai eficient decât până acum, este prezentă și contribuie efectiv la atenuarea efectelor dezastrelor.

Dincolo de lecturile exclusiv pesimiste, globalizarea ca fenomen civilizaționar are câteva puncte slabe evidente ce reușesc să pună în umbră efectele sale pozitive. Aportul la generalizarea unor minime reguli în relațiile internaționale – concentrate în formula juridică și etică a drepturilor omului – sau facilitarea accesului a mai multor popoare la resurse materiale și intelectuale până de curând rezervate unui grup mult mai mic, toate acestea pălesc în fața perpetuării și chiar accentuării prin globalizare a nedreptății sociale (exploatarea mâinii ieftine de lucru și a resurselor naturale aparținând unor națiuni mai “slabe”) și a concentrării puterii economice în câteva centre din ce în ce mai greu de controlat. Nu este de mirare că tocmai inconsecvența etică este principala acuză adusă globalizării de grupurile anti-mondializare. Arhitectura ideologică a protestelor anti-globalizare este însă la rândul ei heterogenă, acoperind de la contestația de natură politică la anarhia grupurilor care se opun oricărei forme de autoritate și reglementare.

---

concluzii la rândul lor polarizate. Un exemplu sugestiv în acest sens este volumul colectiv *Biserica în era globalizării. Referatele Simpozionului Internațional “Interferențe spirituale în societatea globalizată. Ortodoxia deschisă spre lume”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității “1 Decembrie 1918” Alba Iulia, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003. O analiză de autor ortodox în care globalizarea este tradusă în termeni proprii viziunii teologice – precum comuniunea sau universalitatea – și adusă astfel la dimensiuni umane este cea semnată de GEORGIOS MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. V. Răducă, Bizantină, București, 2002.*

<sup>38</sup> O panoramă asupra noii structuri a lumii oferă un gen științific, pe care am putea să îl numim hermeneutică statistică, devenit foarte util în ultima vreme: MARIE-FRANÇOISE DURAND, BENOÎT MARTIN, DELPHINE PLACIDI, MARIE TÖRNQUIST-CHESNIER, *Atlas de la mondialisation: Comprendre l'espace mondial contemporain*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2006.

Într-o astfel de confuzie, globalizarea a ajuns să fie cauză și efect deopotrivă pentru o serie de transformări care afectează viețile noastre, globalizate sau nu, să întrupeze economic-politic ceea ce postmodernitatea reprezintă la nivel ideologic-cultural.<sup>39</sup> Or, citită în această cheie, globalizarea își arată poate cel mai bine limitele.

Încurajarea prin globalizare a dinamicii grupurilor etnice și culturale, a neo-migrațiilor, a epuizat resursele de adaptare a alogenilor la regulile societăților-gazdă și în egală măsură disponibilitatea “indigenilor” de a înțelege și accepta diversitatea. Fenomenul poate fi observat mai ales în spațiul european și explică de ce atenția autorităților comunitare se îndreaptă acum și spre acest gen de problematici lăsate până de curând în seama exclusivă a politicilor naționale. Astfel, după ce anul trecut a fost dedicat, la nivelul Uniunii Europene, chestiunii egalității de șanse, 2008 este concentrat pe tematica dialogului inter-cultural. Semnalul dat este important din cel puțin trei motive. Primul rezidă în chiar schimbarea subtilă de vocabular: în loc să se vorbească, așa cum eram obișnuiți, despre multi-culturalism, iată că accentul este pus acum pe inter-culturalitate. Trecerea de la multi la inter este semnificativă. Timp de decenii, formula societății multi-culturale părea să descrie, să explice și să orienteze mersul unei umanități marcate de un masiv fenomen migraționist – început imediat în epoca post-colonială, continuat în timpul războiului rece și ajungând marca definitorie a globalizării de azi – similar poate doar celui din zorii Antichității tardive. Dimensiunea și densitatea valurilor imigraționiste dinspre Est spre Vest și dinspre Sud spre Nord au dus la mutații profunde ale profilului societăților mono-culturale sau modelate de variantele aceleiași paradigme. Raportul majoritate-minoritate, înțeles până de curând doar în perspectivă etnică, a fost redefinit în termenii celui dintre statornici și alogeni, dintre cei cu drepturi depline și cei tolerați, dintre purtătorii unei culturi a locului și cei care aduc forme noi de viață comunitară. Multi-culturalismul oferea acestei noi realități un concept, însă nu și o soluție la crizele pe care le vedem mocnind sau chiar explodând

<sup>39</sup> Cum se poate bănui, bibliografia pe tema globalizării este deosebit de diversă și prin aceasta, nu de puține ori, derutantă. Cu titlu orientativ, putem indica doar câteva lucrări pe care le-am consultat cu folos și pe care le recomandăm mai departe. Astfel, o bună introducere academică în noua arhitectură postbelică a relațiilor internaționale pe care o definește și concretizează globalizarea oferă PIERRE DE SENARCLENS, *La mondialisation. Théories, enjeux et débats*, 4e édition, Armand Colin, Dalloz, Paris, 2005. O introducere din perspectivă sociologică, simplu și concis scrisă, a cărei prime ediții este din 1997, găsim la ULRICH BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007. Efectele multiple și de profunzime pe care le antrenează globalizarea la nivel economic, politic, juridic sau mediatic sunt trecute în revistă de autorii adunați în volum de HAUKE BRUNKHORST, MATTHIAS KETNER (Hrsg.), *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. Cum globalizarea este înainte de toate un gigantic proiect economic, este foarte important să înțelegem cum funcționează acesta din interior. Vezi aici una dintre cele mai lucide critici scrise de un economist de talie mondială, JOSEPH STIGLITZ, *Globalization and its Discontents*, W.W. Norton & Company, New York, 2002. Traducerea filosofică a fenomenului o găsim printre alții la PETER SLOTERDIJK, *Im Weltraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005. Din punct de vedere religios, globalizarea este o continuare a procesului mai larg și mai de timpuriu început al secularizării. Cum se raportează principalele religii și confesiuni la globalizare/secularizare este tema volumului colectiv editat de HANS JOAS, KLAUS WIEGANDT (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Fischer, Frankfurt am Main, 2007.

cam peste tot în Europa occidentală: de la asasinarea regizorului olandez van Gogh la anarhia din periferiile pariziene, de la ghettoizarea religioasă a comunităților musulmane din Germania la resurecția naționalismului și xenofobiei în rândurile populațiilor “istorice”. Pe acest fundal, marcat de eșecul unei multi-culturalități pur descriptive și în consecință neputincioase, dialogul inter-cultural are o trăsătură dinamică și preventivă. Premisa de la care se pleacă nu este simpla punere a culturilor una lângă alta, ci a tuturor în dialog cu toate. Culturile noilor populații care formează societatea noastră postmodernă nu pot fi considerate doar niște apariții exotice, așa cum toleranța nu poate fi confundată cu ignoranța. În ceea ce îi privește pe non-europenii Europei, nici aceștia nu pot la nesfârșit să clameze lipsa integrării atâta vreme cât nu depun niciun efort notabil de cunoaștere a lumii noi în care au decis în mod liber să își construiască o viață. Dialogul inter-cultural provoacă întreaga țesătură socială.

Al doilea motiv de interes îl constituie reafirmarea la nivelul voinței politice a importanței valorilor culturale. Or, una dintre marile carențe ale proiectului de unificare europeană era și este încă slaba articulare culturală a acestuia, faptul că Uniunea Europeană pare să fie înainte de toate un spațiu comercial și prea puțin unul al schimbului de idei. La Bruxelles se uită prea repede că Europa este rezultatul unei sinteze de culturi și convingeri, că spațiul dintre Marea Nordului și Mediterană este punctat de turlele catedralelor, de aulele universităților și de coloanele muzeelor. Slăbirea resorturilor identitare și agravarea amneziei impuse de corectitudinea politică, pe fundalul dezechilibrului demografic și a crizei statului social, au adus Europa de azi în situația de a se simți amenințată tocmai de către cei care au găsit în țările ei adăpost și bunăstare. Apariția sub-culturilor corespunzătoare comunităților formate în ultima vreme ridică de la sine întrebarea dacă Europa mai are la rândul ei o cultură capabilă să ofere puntea de legătură dintre „ei” și „noi”, dintre „europenii vechi” și cei „noi”, precum și necesarul liant al unei conștiințe publice dincolo de particularismele fiecărui grup în parte. Refuzul obstinat, motivat ideologic de o presupusă neutralitate valorică, de a conferi elementului cultural și identitar locul cuvenit, dincolo de retorica având drept metaforă centrală Europa popoarelor, nu mai poate ține loc de strategie. În alți termeni, mai mult decât oricând până acum, succesul proiectului politic este legat de succesul proiectului cultural. Așa cum ne arată ethos-ul fondatorilor, înainte ca Uniunea Europeană să devină o realitate, ea a fost o viziune.

În fine, ultimul motiv de interes decurge din cel anterior și poate fi văzut în modul în care dialogul inter-cultural se completează cu cel inter-religios, valorile culturale fiind direct înrudite cu cele spirituale. Confruntarea cu situații inedite și crize neașteptate au repus pe agenda europeană chestiunea religioasă. Aceasta nu este reinventată, ci doar redescoperită. Relevanța ei publică se face simțită nu numai la nivelul dialogului inter-cultural ca atare, ci în egală măsură în dezbaterile din ce în ce mai serioase pe marginea dilemelor pe care le ridică de pildă noile tehnologii medicale, iminența unei catastrofe ecologice sau urgența identificării condițiilor dezvoltării durabile. Argumentele religioase le secondează fidel pe cele morale și etice, acestea din urmă fiind decisive în mecanismele opțiunilor sociale și politice ale unor comunități întregi. Nu este deloc o întâmplare că atât dezbaterile din cadrul Convenției Europene pentru formularea Tratatului de instituire a unei Constituții pentru Europa (2003), cât

și cele de după aceea, inclusiv în jurul Tratatului simplificat (2007), au fost marcate de problematica religioasă, dorința Bisericilor de a preciza în articolele preliminare marca identitară europeană fiind în cele din urmă onorată doar parțial. Acest eșec instituțional trebuie văzut în semnificația lui reală: refuzul de a defini Europa din perspectiva elementului religios constitutiv este compensat din plin de regăsirea acestuia în absolut toate marile teme care preocupă pe termen mediu și lung continentul nostru. Inclusiv dialogul inter-cultural a căruia miză ar fi practic inexistentă fără componenta spirituală.

Încercând să tragem o concluzie provizorie pe marginea celei de a doua „noutăți” a postmodernității, se poate spune că teama de a fi un perdant al globalizării economice este potențată de sentimentul de a fi asediat identitar prin implozia unei diversități emergente cu forța unui fenomen al naturii, neînțelese și neasumate. Paradoxul unei lumi învăluite de pânza deosebit de complexă a condiționărilor reciproce rezidă tocmai în acutizarea diferențelor de alt ordin decât politic sau economic. În timp ce țările non-occidentale văd în globalizare pericolul americanizării prin subcultura consumului și în general prin impunerea unilaterală a regulilor de joc pe piața mondială, cele occidentale citesc la rândul lor în stelele succesului lor global semnele unor deja prezente și viitoare conflicte între culturi. Departe de a fi realizat unitatea umanității, globalizarea joacă rolul genului proxim – prin sistemul economic, tehnică sau media – în funcție de care sunt accentuate, scoase și mai mult în evidență diferențele specifice. Fără a intenta nici de această dată procese de intenție unor dezvoltări ireductibile numai la calități sau numai la defecte, este limpede că, bună sau rea, globalizarea este traducerea conștiinței unei umanități niciodată pusă atât de nemijlocit în legătură cu propriile ei componente. Această „noutate” are nevoie încă de mult timp până să fie asumată printr-o înțelegere matură a șanselor pe care le oferă.

### **V. A treia „noutate”: Subiectul amnezic și structurile sociale ale uitării**

Al treilea tip de „noutate” pe care îl aduce epoca numită postmodernă este cel mai profund și rezidă în maniera, termenii și imaginile prin care omul se gândește pe sine, se plasează în propria istorie și în cea a comunității sale. Fără a intra în detaliile acestui proces complex al triumfului subiectului în cultura modernă, punctul de plecare în scurta noastră prezentare este constatarea că tocmai definiția omului este punctul de maximă divergență și convergență în același timp dintre modernitate și postmodernitate. De la emanciparea omului renascentist, tradusă ulterior în ipostaza creștinului citind de unul singur Scripturile, fără controlul și nici exegeza Bisericii, și până la viziunile antropocentrice ale diferitelor programe politice – “omul german” al nazismului sau “omul nou” al comunismului –, istoria modernității este marcată definitiv și iremediabil de o serie impresionată de falimente ale subiectului. Chiar dacă își află o bună parte din genealogie în scrierile unuia dintre ultimii vizionari ai eu-ului supradimensionat (der Übermensch al lui Nietzsche), postmodernitatea contestă principial astfel de absolutizări pe care le denunță ca tot atâtea totalitarisme. La rigoare, este poate cea mai importantă contribuție a gândirii numite postmodernă la cultura politică și filosofică a secolului XX. Cu toate acestea, pentru a fi preciși, denunțul totalitarismului, în orice formă ar fi prezent acesta, nu este un produs exclusiv postmodern. Tema este prezentă masiv la autori aflați la granița temporală și ideologică dintre modernitate și postmodernitate. Datorită opțiunii politice de stânga a marii părți

din intelectualitatea occidentală, nu este de mirare că primele denunțuri consistente au venit din partea acelor autori împotriva curentului de la finele deceniului cinci și începutul celui următor al secolului trecut.<sup>40</sup>

Denunțarea de către postmodernitate a abuzului asupra omului în numele unei definiții particulare a umanității nu a rezolvat problema omului ca subiect și element central al solidarităților comunitare. Deconstructivismul și relativismul au reușit să dinamiteze mai toate momentele majore de articulare identitară. Au fost contestate cu vehemență nu doar religia și cultura (în sensul tare al termenului), ci structuri sociale precum familia. Rezultatul este potențat de efectele unui cotidian excesiv tehnicizat și de starea de spirit a unor raporturi sociale (de muncă) dominate de concurență și de întrecerea până la epuizare. Dezumanizarea este prețul plătit pentru eficiență, așa cum egoismul și deriva interioară sunt “recompensele” unei abordări antropologice limitate. Pe lângă descompunerea țesutului social prin atomizări sub-culturale, asistăm din ce în ce mai mult la bagatelizarea valorii biografiei personale. Filmele și noile povești născute după alungarea marilor narațiuni ne sugerează cu insistență că suntem regizorii propriului scenariu, că putem reîncepe “filmările” oricând, de la punctul la care le-am suspendat. Pentru a ne menține în sfera comparației, ceea ce nu ne spune nimeni este ce trebuie să facem în “culise”, în viața reală. În puține cuvinte, marea necunoscută a rămas în continuare sensul dat autodeterminării omului emancipat, însă nu și eliberat de sine însuși.<sup>41</sup>

Una dintre cele mai elocvente expresii ale actualei situații a subiectului în istorie este amnezia sau, mai precis, modul defectuos de raportare la memorie. Evident, memoria, ingredient obligatoriu al coeziunii comunitare, aflată mereu în luptă cu amnezia, ingredient fatal al disoluției, nu este o „descoperire” recentă. Întreaga istorie a umanității este o sumă de pariuri câștigate, amânate, parțial sau definitiv pierdute cu uitarea. Simplu și direct spus, istoria ca atare nu este altceva decât ceea ce nu am uitat încă. Sigur, există tot atâtea istorii câte memorii, tot atâția eroi câte statui. Nu întâmplător învingătorii dictează conținutul manualelor de istorie așa cum rezistența la astfel de variante contrafăcute este tot promovarea unei variante a istoriei, considerată de autorii ei mai aproape de adevăr. Cu toate că numai ultimele decenii au fost pline de evenimente istorice majore, ar fi suficient să ne gândim doar la căderea comunismului, nu se poate spune că umanitatea este mai matură, că dă semne să fi învățat lecția acestora. În fine, tot de domeniul evidenței ține și constatarea că, ființă limitată în

<sup>40</sup> Este de pildă cazul lui RAYMOND ARON, *L'Opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955; în rom.: *Opium intelectualilor*; trad. A. Dinițoiu, Curtea Veche, București, 2007. Cartea lui Aron este una dintre primele care tematizează nu doar forța de seducție a marilor idei politice, paravan ideatic al unor crime justificate ca fiind “inevitabile” pentru realizarea istorică a idealurilor, ci mai ales categoria directorilor de opinie, ceea ce cu un cuvânt se numește intelighenția. Dincolo de orizontul unor mișcări precum cele care au culminat în 1968, complicitate intelectuală cu comunismul face discursul etic al postmodernității puțin plauzibil și alimentează în continuare polarizări consistente la nivelul școlilor de gândire.

<sup>41</sup> Vezi aici sinteza lui GÜNTER ROHRMOSER, *Emanzipation oder Freiheit. Das christliche Erbe der Neuzeit*, Propyläen, Berlin, Frankfurt am Main, 1995. Concentrată pe dialectica dintre emancipare și libertate, valoarea acestei puneri în pagină a substratului teologic din filosofia modernă rezidă în scoaterea în evidență a faptului că marile contestații nu au fost onorate prin răspunsuri pe măsură.

timp, omul este cel mai impropriu gestionar al memoriei istorice. Doar vocația spirituală a acestuia poate explica postura cu totul paradoxală de a sintetiza, selecta, cerceta, controla, corecta, fixa în scris sau pe alte suporturi tehnice datele unui timp în curgerea căruia ființa umană este ea însăși doar o paranteză sau cel mult un capitol. Această așezare între timpul propriu (limitat material) și cel al lumii (aparent nelimitat) face posibil fenomenul ca majoritatea copleșitoare a noutăților pe care o epocă le prezintă ca atare să nu fie altceva decât aduceri aminte, anamneze, recuperări, ceea ce, mai departe, alimentează nu doar înțelepciunea lui „nimic nou sub soare”, dar în egală măsură și resemnarea, convertită nu de puține ori în indiferență activă.

Revenind la vârsta socială și culturală actuală, marea provocare vine din evidenta slăbire a mecanismelor rememorative și actualizatoare în contextul unei istorii concentrate și a unei memorii revendicate de istoriografii concurente. Nu există conflict militar actual sau luptă pentru supremație care să nu se bazeze pe o lectură partizană a istoriei. De la situația din Irlanda de Nord la cea din Kosovo și de la fronda bascilor în raport cu statul spaniol la recent adusă în atenție problematică a minorităților ruse din Georgia – toate aceste momente de maximă tensiune sunt tot atâtea victorii ale exegezei unilaterale a istoriei proprii și a celuilalt. Nici raporturile inter-confesionale sau chiar din aceeași familie eclezială nu sunt scutite de conflicte hermeneutice pe marginea istoriei.<sup>42</sup> Marea dificultate metodologică și ideologică în plină postmodernitate este imposibilitatea identificării unei variante acceptabile de toți. Contestarea lecturilor valorice ale istoriei face inoperabil apelul la sinteza capabilă să salveze capitolele glorioase și să limiteze inteligent orgoliile nemăsurate. Nu este deloc întâmplător că odată cu punerea în chestiune a legitimității evenimentelor fondatoare, denunțate ca relicve ale spiritului totalitar (în sensul deja precizat pe care îl are aici totalitarismul), lectura postmodernă a istoriei nu permite cultivarea patriotismului onest și a figurilor emblematice. Acest lucru este valabil mai ales în cazul memoriilor răvășite ale națiunilor ieșite acum două decenii din experimentul traumatic al comunismului. Tentativele de rescriere corectă a istoriei, atât cât acest lucru este posibil, se lovește sistematic de acuzația de naționalism, istoriile secundare fiind la un moment dat mai importante decât istoria în ansamblu a unui țări. Contextul postmodern în care au loc toate aceste încercări de recuperare a memoriei virusate de comunism nu face altceva decât să îngreuneze sarcina istoricului neideologic.

În fine, o altă formă de manifestare a amneziei este fenomenul de mari dimensiuni a inculturii. Este paradoxul trist al societății noastre informaționale ca în ciuda facilităților tehnice de stocare și vehiculare a datelor să avem un grad atât de ridicat al ignoranței. Pentru starea aceasta sunt responsabile mai multe structuri sociale ale uitării. Este vorba înainte de toate de mass-media, prea puțin interesată de contextualizarea mesajelor ei obsesiv fixate pe respirația scurtă a prezentului. Un rol important îl joacă apoi sistemul educațional, care nu a găsit mai niciunde calea de

<sup>42</sup> În ceea ce ne privește, este cazul raportului dintre București și Chișinău pe tema statutului canonic al Bisericii Ortodoxe din Republica Moldova. Vezi pe această temă RADU PREDA, „O țară și două Biserici. Chestiunea *teritoriului canonic* în criza moldo-română”, *Revista 22*, 936 (2008) pp. 7–8.

mijloc între învățământul de mase și cel de elită, de calitate. Pentru a facilita excelența, cele două forme sunt separate radical, motiv pentru care elita rămâne ca și până acum în propriul ei univers în timp ce semicunoașterea domină spațiul public și sferile decizionale. Pentru istoria culturală a Europei, această depreciere a calității cunoașterii este deosebit de amară dacă ținem cont de faptul că însuși proiectul social al continentului este inseparabil de lunga tradiție a mecanismelor de mijlocire a memoriei.

Sintetizând, cea de a treia “noutate” a postmodernității este, așa cum sperăm să fi sugerat mai sus, una profundă, motiv pentru care vom reveni asupra ei. Pentru moment este suficient să reținem că marea luptă între fronturile ideologice se dă pentru ocuparea memoriei și pentru rescrierea datelor considerate ca fiind indispensabile pentru conștiința istorică a omului de azi și de mâine. Situația în care se găsește Creștinismul actual, mai ales cel occidental, erodat instituțional și marginalizat politic, face ca însăși prezența mesajului său în spațiul public să fie o chestiune de participare la memoria colectivă. Altfel spus, Biserica (generic vorbind) se află în situația în care trebuie să se păstreze în amintirea unor creștini nominali, să se ascundă în faptul cultural și la adăpostul acestuia să reclame un loc în muzeele și manualele unei lumi în plină disoluție a tradițiilor.

## VI. Concluzie deschisă

Cele trei “noutăți” ale postmodernității, doar schițate în paginile de mai sus, nu sunt singurele în funcție de care putem descrie epoca noastră. Ele sunt însă cele mai importante. Lectura lor din perspectivă social-teologică ni se pare obligatorie dacă vrem să avem o imagine realistă și nuanțată în același timp a societății în mijlocul căreia Biserica lui Hristos își face simțită prezența pastorală și misionară. În fapt, miza fundamentală a unor astfel de analize este tocmai obișnuirea cu rigorile și agenda lumii, părăsind astfel capcana intelectuală și teologică în care se complac cei care cred că dialogul Bisericii cu lumea se produce într-o singură direcție, adică în termenii unei cateheze frontale, de sus în jos, dinspre sacru spre profan. Or, așa cum am văzut, dezvoltările din ultimele decenii și cele care deja se anunță conțin tot atâtea interogații (oneste) și provocări (nu de puține ori rău intenționate) la care nu putem rămâne datori cu răspunsul.

## ROLUL DE MODERATOR ÎNDEPLINIT DE PRESA ROMÂNEASCĂ ÎN DISPUTELE FILOLOGICE DIN TRANSILVANIA PRIVIND ADOPTAREA ALFABETULUI LATIN

ANA BACIU

**ABSTRACT.** The role of moderator that the Romanian press held in the philological from Transylvania as tot the implementation of the Latin alphabet. In the middle of the 19th century, the Romanian press in Transylvania developed according to the programmes initiated by the publications from the other provinces inhabited by Romanians. However, certain specific features can be noticed, due to the special circumstances in which it functioned under the occupation of the Habsburg Empire.

Considering this background, within a framework close to a specific European ambiance, the Romanian press emerged as a moderator in the philological disputes taking place in Transylvania at that time. The dimensions of these disputes are recorded in their true complexity in some of the Romanian publications from this province, republished in several local Hungarian or German publications as well as in Moldavia and Vallachia.

Presa românească din Transilvania de la mijlocul secolului al XIX-lea se înscrie în coordonatele programelor formulate și de publicațiile din celelalte provincii locuite de români, însă ea evidențiază și o serie de trăsături care o particularizează, tocmai datorită condițiilor speciale în care activează în această provincie aflată sub stăpânirea Imperiului Habsburgic.

Publicații precum *Foie literară*, cu cele 26 de numere ale sale, (1 ianuarie - 24 iunie, 1838, Brașov), *Gazeta de Transilvania*, (apărută la 12 martie 1838, Brașov), suplimentul său literar, *Foae pentru minte, inimă și literatură*, (apărut la 2 iulie 1838, Brașov), *Aurora*, prima revistă literară manuscrisă din istoria presei românești, (apărută între 1838-1842, la Pesta), precum și publicațiile *Organul Luminărei*, (apărută între 4 ianuarie 1847 - 28 aprilie 1848, la Blaj), *Organul Național*, (apărută între 12 mai - 29 septembrie 1848, la Blaj), *Învățătorul poporului*, (apărută la 12 mai 1848, la Blaj, în 22 de numere), *Bucovina*, (apărută între 4 octombrie 1848 - 20 septembrie 1850, la Cernăuți), propunându-și normarea și unificarea limbii române literare, depășeau, prin specificul socio-politic și cultural al provinciei în care activau, obiectivele de ordin filologic și lingvistic și se transformau în tribune de luptă culturală, socială și politică. Aceste publicații își asumau misiunea de mijlocitor al înțelegerii între susținătorii unor opinii diverse, uneori contradictorii, care, în ciuda acestui fapt, vizau realizarea unității românești în toate domeniile, dar, mai ales, în adoptarea alfabetului latin pentru scrierea limbii române.

Pe acest fundal, într-un cadru apropiat de atmosfera specific europeană, se remarcă rolul de moderator pe care l-a îndeplinit presa românească în disputele filologice



din Transilvania. În paginile publicațiilor românești din această provincie, reluate de câteva publicații locale maghiare și germane, precum și în paginile publicațiilor din Moldova și Țara Românească, dimensiunile disputelor apar în toată complexitatea lor.<sup>1</sup> Trebuie subliniată legătura ideatică directă între publicațiile din București, Brașov, Sibiu și Blaj, precum și funcția de arbitru sau de instanță de apel a publicațiilor din Moldova.

Disputele filologice, definite ca un proces de mare diversitate, de cuprindere și de durată, strâns legat de realitățile complexe ale Transilvaniei, dar și de ale celorlalte provincii locuite de români, au antrenat în discuții ample, uneori cu evidente exagerări sau cu vehemențe demne de cauze mai bune, publiciști, scriitori, istorici, sociologi, medici, filosofi, oameni politici, cadre didactice și slujitori ai amvonului, constituindu-se într-un adevărat „război al limbilor”.

În acest „război”, privit unilateral de cercetătorii fenomenului, potrivit cărora s-au manifestat doar tendințe exagerate, exclusiviste, „puriste”, latinist-etimologizante, s-a auzit glasul rațional, de bun simț, al unor intelectuali care, condamnând exagerările dăunătoare nu numai limbii, ci și concordiei naționale, au propus soluții firești, nu numai pentru concilierea opiniilor din domeniul strict al disciplinei filologice, ci și din sfera problemelor generale ale societății românești, care constituiau un subiect și un motiv de atenție specială pentru românii de pretutindeni.

Este momentul să semnalăm că o denaturare a imaginii luptelor pentru adoptarea alfabetului latin în scrierea limbii române s-a produs încă de la primele aprecieri asupra fenomenului, considerate ca „autorizate”, formulate de Titu Maiorescu și de Lazăr Șăineanu.

Analizând situația din perspectiva cadrelor stricte ale fenomenelor de limbă, cei doi oameni de cultură n-au înțeles sensul deosebit de cuprinzător al luptei „latiniștilor”, intelectuali care vizau un fenomen de educație sau chiar de civilizație a limbii, ci au încadrat-o în seria exagerărilor.

Primul specialist în domeniu, care a semnalat această deficiență de interpretare din partea lui Titu Maiorescu și din partea lui Lazăr Șăineanu este filologul italian Mario Ruffini, care ia în discuție aceste aspecte, în lucrarea, *La scuola latinista romena*, apărută la Roma, în anul 1941.

Este meritul lui Lucian Blaga de a se fi aplecat cu mai multă înțelegere asupra fenomenului și de a fi identificat adevăratele mobiluri care constituiau catalizatorul activității acestora: „Nu s-a subliniat niciodată incendiul lăuntric al acestor oameni așa-zii de carte, acea pasiune, crescută și mai mult prin stăpânire de sine, acel foc lipsit de orice izbucnire isterică proprie temperamentelor exhibiționiste, acea căldură ce străbate molcom și-n adânc, hrănind și susținând truda de o viață a unor sfinți muritori, așezați sub porunca unei supreme chemări. Latiniștii erau chinuți de cugetul foarte lucid că trebuiau, în răstimpul unei vieți să ridice un popor, rămas cu secole în urmă, la înălțimea unui „veac prealuminat”. Ei se simt chemați să împlinească năvalnic, ca la începuturi de lume, pornind de la nimic, ceea ce istoria neglijase vreme de o mie de ani. Ei aveau conștiința că pun pârgă ca să înalțe un masiv de munți, cufundat în tenebre, la nivelul unui veac prealuminat. O întreagă împărăție a spiritului trebuia clădită, la repezeală, ca să răscumpere secole pierdute. „Cartea” și „învățătura” erau, pentru ei, mijloacele unei mutațiuni istorice, ce trebuia grăbită și stimulată pe toate căile... Așa cum i-am înfățișat, ca un prolog al spiritului nostru, latiniștii devin, în ciuda rătăcirilor, mai actuali decât oricând. Actuali

<sup>1</sup> I. Lupaș, *Studii istorice*, V, p. 301-331.

sînt prin substanța lor, dacă nu prin manifestările lor. Ne-am bucura nespuse să știm că prin expunerea de față am izbutit să redeschidem un proces în care morții nu au fost ascultați în ultimă instanță.”<sup>2</sup>

Inițiate de Vasile Popp, în publicistica vremii, și amplificate, de către George Barițiu și de către Timotei Cipariu, disputele filologice din presa transilvăneană au atras, statornic, numeroși preopinienți.

Trebuie să subliniem, din nou, că, încă de la început, nota dominantă a constituit-o referința la limba vie a poporului și nu la creațiile de laborator ale lingviștilor, semnificativă, în acest sens, fiind opinia lui Vasile Popp: „O limbă moartă care numai în cărți se află, care sântem siliți a o învăța după reguli hotărâte, care se întrebuițează numai în științe... poate să rămâie nestrămutată;... în limba noastră sunt numai materii din limba latinească... iar țăsătura și sintaxul ei sânt cu totul deosebite... literele latinești, fără oarecare adaos, nu sunt de ajuns pentru fiecă limbă și pentru a noastră, cu atât mai puțin...”<sup>3</sup>.

Disponând de bogate cunoștințe lingvistice, Ioan Trifu, cel care-și va lua numele de Ioan Maiorescu, se lansează în disputele referitoare la ortografie, pornind de la problemele de terminologie: „Ortografia, în rădăcina sa, va să fie binescriere... chipul după care se scrie. Scriptura este veșmântul limbei; de aceea trebuie să fie croită pe trup, trebuie să răspundă limbei. În limbă trebuie să osebim **materia** de **formă**... Prin **materia** limbei înțelegem cuvintele în sine, mai cu seamă înseși rădăcinile. Prin **formă** înțeleg: **1.** Chipul după care, prin două sau mai multe eliminte, se compune unul...

**2.** Chipul după care, din rădăcină, prin întinderea ei, se face alt cuvânt (derivarea cu sufixe și prefixe, n. n.); **3.** Chipul după care articolul, pronumele, numele, verbiu *se* schimbă la deosebite căderi sau întâmplări... (declinări/conjugări, n. n.).<sup>4</sup> Acest tip de abordare a problemei, continuată de fiul său, Titu Maiorescu, îi oferă acestuia din urmă posibilitatea de a opera lejer în competentele sale studii din domeniul teoriei limbii. Prin aceste referințe ne străduim să demonstrăm că trebuie infirmat punctul de vedere, cvasi-unanim acceptat, potrivit căruia opinia generală a fost una exacerbat latinist-etimologistă. În plus, în sprijinul acestei afirmații pot fi aduse nenumărate luări de poziție, începând chiar cu anul 1838. Pentru argumentarea acestei afirmații pot fi consultate paginile revistei *Foaie Literară*, (*Fóe Literară*), amintită mai sus, referințele bibliografice realizate de George Em. Marica<sup>5</sup>, și cele ale lui Mircea Popa și Valentin Tașcu<sup>6</sup>.

Personalitățile care au acționat ca un adevărat „spiritus rector” în acest domeniu sunt George Bariț, redactorul revistei săptămânale *Gazeta de Transilvania*, (Brașov, 1838), prima publicație politică și culturală a românilor din Transilvania, cu suplimentul *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, și Timotei Cipariu, redactorul periodicului *Organulu*

<sup>2</sup> Lucian Blaga, *Izvoade*, p. 172-173; 181.

<sup>3</sup> *Foaie literară*, Brașov I. (188), nr. 20, mai 14, p. 157-160.

<sup>4</sup> I. Maiorescu, I. *Asupra ortografiei rumânești*, în *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, Brașov, I (1838) nr. 23.

<sup>5</sup> Cf. George Em. Marica, lucrarea monografică *Foaia pentru minte, inimă și literatură (1838-1865), Bibliografie analitică, cu un studiu monografic*, Cluj-Napoca, 1968.

<sup>6</sup> Cf. Mircea Popa și Valentin Tașcu, *Istoria presei literare românești din Transilvania de la începuturi până la 1918*, Cluj-Napoca, 1980.

*luminărei* (Blaj,-1847), prima publicație tipărită integral cu litere latine și care introduce rubrica *Miscele*, cu caracter preponderent filologic.

Cei doi oameni de cultură ardeleni abordează problemele fundamentale ale limbii române într-o suită de articole din *Foae literară*, intitulată *Corespondenții între doi ardeleni asupra ortografiei*, cu un deosebit accent de intensitate pe ortografierea limbii române cu litere latine, și constituindu-se în elemente de replică pentru o modalitate asemănătoare de corespondență, între Ion Heliade Rădulescu și Costache Negruzzi, intitulată *Corespondență între doi rumâni, unul din Țara Rumânească și altul din Moldova*, din paginile revistei *Muzeul Național* (1836).

Numai o aprofundare a materialelor publicate în presa transilvăneană a vremii ar putea modifica, în foarte mare măsură, opinia referitoare la așa-nimitele exagerări latiniste ale lui Timotei Cipariu și ar putea înlătura stigmatul „purist”, aplicat acestui mare învățat al nemului nostru și contemporanilor săi, angrenați în aceste dispute.

Referitor la presa românească, trebuie să atragem atenția că, chiar și pentru cei mai bogați români, din Principate, din Transilvania, din Banat sau Bucovina, periodicele și cărțile, aduse în special din Germania și Franța, constituiau o marfă de lux, deoarece costau foarte mult. Mărturie stau condicele visteriilor domnești, precum și registrele contabile ținute de negustorii germani, greci, armeni sau români de la Brașov, Sibiu, Cluj, Timișoara sau Cernăuți, care intermediiau achiziționarea gazetelor și se ocupau de încheierea „prenumerărilor”, adică a abonamentelor. Aflați în strânsă legătură cu oamenii de afaceri și negustorii sași, negustorii români din Brașov și Sibiu au asimilat rapid modalitățile de comunicare dintre aceștia, sesizând însemnătatea transiterii știrilor economice prin intermediul publicațiilor periodice. Drept urmare, marii negustori români, precum frații Gheorghe Florea și Ion Iuga (1789-1860) negustor, industriaș și președinte al Gremiului Comercial Românesc și al Casinei Române, Gheorghe Nica (1792-1870), fondator al Casinei Române și al școlii românești din cetatea Brașovului, Rudolf Orghidan (1797-1862), proprietar de manufacturi; membru fondator și președinte al Casinei Române, între anii 1841 și 1846, sponsor al lucrării *Gramatica românească și nemțească. Etimologia și Sintaxa, în doua volume, de un iubitor al nației*, Brașov, 1838 și 1839, tipărită pentru școlarii români, Nicolae Teclu, Gheorghe Ioan, Nicolae Cepescu și Dimitrie Marin sau Hași Constantin Pop, din Sibiu, proprietarii celor mai însemnate case de comerț ale Transilvaniei, și-au pus problema sponsorizării unor publicații periodice românești.

În însemnările memoriale ale lui Timotei Cipariu și George Bariț este menționat momentul în care acești oameni de cultură s-au întâlnit, între 16-18 iulie, 1836, la Arpătac, cu negustorii și mecenaii Ion Iuga, Ioan Jipa și Rudolf Orghidan și au discutat despre posibilitatea editării unei folii literare la Brașov.<sup>7</sup> Proiectul s-a materializat, în tipografia lui Johann Gött, la 2 ianuarie, 1837, în publicația săptămânală *Foaia Duminecii, spre înmulțirea ceii de obște folositoare cunoștințe, alcătuită de o soțietate a celor*

<sup>7</sup> Ruxandra Nazare, *Din istoria presei brașovene - Un simbol - "Gazeta Transilvaniei". Premise. Întemeietori. Contribuția financiară* în „Gazeta de Transilvania”, nr. 5371/ 30 iunie, 2008.

**învățați**, avându-l ca redactor pe dascălul Ioan Barac (1776-1848), translator al Magistratului din Brașov. Până la 25 decembrie, 1837, au apărut, din această publicație, 52 de numere. Publicația avea caracter de magazin enciclopedic și de divertisment, în cuprinsul acesteia găsim și locul traducerii literare, povestiri amuzante și morale, preluări și compilații în mare parte din presa germană. Inițial, publicația atrăsese, în primul semestru, peste 800 de abonați, dar, din cauza conținutului neinteresant, au mai rămas, în semestrul al doilea, doar 150 de „prenumeranți”, motiv pentru care, Rudolf Orghidan decide sistarea acesteia.<sup>8</sup> Consultându-se cu profesorul George Bariț, Rudolf Orghidan decide să scoată un ziar politic, după modelul publicațiilor germane. Așa apare, tot în tipografia lui Johann Gött, la 3 iulie, 1837, publicația **Foaie de săptămână din Transilvania**, sub redacția lui George Bariț, reproducând informații din **Siebenbürger wochenblatt**, care apărea la Brașov. Din această publicație a mai apărut un număr, la 10 iulie 1837, după care a fost sistată din cauză că nu avea autorizație de apariție. Rămas fără sprijinul lui Rudolf Orghidan, George Bariț, asociat cu tipograful Johann Gött, primește ajutor financiar din partea lui Gheorghe Nica, un alt mare negustor român, devenit, în timp, principalul susținător financiar al publicațiilor românești brașovene. Demersurile pentru editarea unei noi foi românești nu au încetat, dovadă că Gheorghe Nica obține concesiunea pentru noul ziar, pe numele lui Johann Gött, răspunzând solicitării autorităților din 24 iulie, 1837, și din 13 decembrie, 1837, în urma cărora au fost trimise informațiile suplimentare, cerute de autoritățile de cenzură de la Viena. Întrucât în tipografia lui Johann Gött se imprimau mai multe publicații în limba germană, acesta, în calitate de concesionar, primește dreptul de a traduce și tipări varianta românească a ziarelor pe care deja le publica. În urma demersurilor făcute, George Bariț și Johann Gött anunță apropiata apariție a noii publicații, într-o înștiințare din decembrie, 1837. La 1 ianuarie 1838, Barițiu și Gött au scos împreună **Foaie literară**, care își va continua apariția pînă la 25 iunie, 1838. Între timp, vin aprobările de la Viena, la 13 ianuarie, 1838, iar, la 8 martie, 1838, are loc comunicarea autorizației la Brașov, după care, la 12 martie, 1838, apare primul număr al **Gazetei de Transilvania**. Apariția **Foaii literare** a reprezentat un experiment prin care redactorul ei, George Bariț, a reușit să sondeze opiniile publicului, referitoare la conținutul și formula viitoarei gazete politice, și a definit programul acesteia. La 2 iulie, 1838, **Foaia literară** se transforma în **Foaie pentru minte, inimă și literatură**, după modelul german, **Blätter für Geist, Gemüth und Literatur**, și sub acest nume a devenit suplimentul literar al **Gazetei de Transilvania**.<sup>9</sup>

Negustorii brașoveni și sibieni aveau o plăjă de interese culturale mult mai veche, mult mai largă și mult mai temeinică decât sprijinirea apariției publicațiilor periodice românești, dovadă fiind modul în care s-au implicat în întemeierea școlii românești, încă de pe vremea lui Dimitrie Eustatievici. Că, în Transilvania, activitatea negustorilor români a fost deosebit de intensă o dovedește cuantumul afacerilor care

<sup>8</sup> Vasile Netea, **George Barițiu. Viața și activitatea sa**, București, Editura Științifică, 1966, p. 89.

<sup>9</sup> Mircea Gherman, **Geneza "Gazetei de Transilvania", în Gazeta Transilvaniei. 150 de ani de la apariție**, coordonatori Florea Costea, Mircea Gherman, supliment Cumidava, XXI, Brașov, 1997, p. 7-14.

se desprinde și din faptul că ei plăteau taxe de 175 ori mai mari decât acelea la care erau supuși negustorii sași<sup>10</sup>. Românii, treziți la conștiința națională, își adună energiile pentru a găsi, prin pricepere, îndrăzneală și cultură, calea spre lumină și adevăr. Cărturarii patrioți ai Bisericii Române, ortodoxă și greco-catolică, și reprezentanții micii boierimi, susținuți în eforturile lor de negustorie de doritoare de privilegii politice, devin agenții spirituali ai renașterii și afirmării naționale. Valorile și principiile elitei intelectuale românești transilvănene se bazează pe istoria națională, eroică și martirică, pe folclorul literar, pe tradițiile creștine și pe limba strămoșească, de factură romanică.

În primele două numere ale *Foii literare*, din anul 1838, George Barițiu publică 9 epistole atribuite unor corespondenți imaginari, un bărbat serios, un umorist, o doamnă „boierească”, un învățat iubitor de literatură, un „duh frumos”, o demozelă, un patriot, un „cetățean neguțătoriu și econom” și un bătrân, în care recomandă „o limbă cât se poate de netedă și regulată în etimologie și ortografie”, stigmatizând încercările „de a latiniza fără treabă”, criticând tendințele puriste ale unor exaltați și excesul de soluții din alfabetele de tranziție, pronunțându-se pentru „o ortografie statornicită”, pentru că „este de mirare ce galimatias se face la noi în ortografie; mai câți scriitori atâtea moduri de a scri; un lucru care ne va sili să vorbim cât mai curând mai pe larg despre dânsul”<sup>11</sup> iar în nr 4, din anul 1838, Barițiu publică concluziile membrilor „comitetului literal”, instituit de Eforia Școalelor de la București, compus din Petrache Poenaru, Simion Marcovici, George Ioanid, Ioan Pop și Florian Aaron, care avea sarcina de „a cerceta cu de-a mărunțul duhul limbei și lipsele ce le are”.

Ținând seama de punctele de vedere expuse de Ion Heliade Rădulescu, de Costache Negruzzi, precum și de Comisia filologică a Eforiei, George Barițiu se încadrează în rândul celor care reclamă constituirea unui sistem unic de scriere.

Luări de poziție în probleme filologice încep să apară în publicațiile periodice românești și ca efect al apariției unor materiale publicistice cu subiect lingvistic determinate de propaganda în vederea promovării limbii maghiare ca limbă oficială a Principatului Transilvaniei, într-o serie de periodice maghiare, precum *Erdély Hírado* (Vestitorul ardelean, 1827-1848), cu suplimentul său, *Nemzeti Tarsalkodo* (Cazinoul național), *Pesti Hírlap* (Vestitorul pestan), *Közlöny* (Monitorul), *Ellenör* (Controlor), *Vasárnapi Ujság* (Ziarul de duminică), sau *Remeny* (Speranța), apărute în perioada respectivă.

Studiul științific și argumentat al relațiilor lingvistice româno-maghiare și al împrumuturilor românești de către maghiari începe cu medicul și lingvistul Gyarmathi Sámuel, (\*n. 15 iulie 1751-†1830, Cluj), cu studii de medicină la Cluj și la Viena, ulterior, profesor la Colegiul Reformat din Zalău (1800-1810). În anul 1794 a redactat la Cluj *Magyar nyelvmester*, 2 volume. A realizat, în anul 1799, o importantă lucrare de lingvistică comparată, *Affinitas linguae Hungaricae...*, iar prin cunoscuta lucrare *Vocabularium in quo plurima hungaricis vocibus consona variarum linqvarum vocabula collegit Samuelio Gyarmathi*, apărută la Viena, în anul 1816, oferă suficiente

<sup>10</sup> Vasile Șimanschi, *Istoria economiei românești*, note de curs.

<sup>11</sup> *Ibidem*

exemple referitoare la influențele lingvistice româno-maghiare. Aceeași problemă a mai fost dezbătută, în secolul al XIX-lea, de către teologul Kriza János, (\*28 VI 1811, Aita Medie, scaunul Micoșoara - †26 III 1875, Cluj), un pasionat folclorist, care a cules numeroase balade, cântece, zicători și alte piese folclorice secuiești, inclusiv folclor și cuvinte românești împrumutate de secui, autorul volumului *Vadroszák. Szekely népköltési gyűtemény* (Trandafiri sălbatici. Culegere de folclor secuiesc), Cluj, 1863; protopopol unitarian din Arcuș-Covasna, Kiss Mihály (\* 28 IV 1809, Turda - †21 I 1889, Arcuș), a adunat o importantă colecție de izvoare lingvistice din Secuime, inclusiv cuvinte românești împrumutate de secui; profesorul maghiar Györffy Iván, (\*28 XII 1830, Mociu, comitatul Cluj - ?), s-a stabilit în Secuime, unde a cules material lingvistic și folcloric secuiesc, fiind preocupat de relațiile lingvistice româno-secuiești; lexicograful Szárvas Gábor, (\*22 III 1832 - †12 X 1895, Budapesta), profesor de gimnaziu superior și membru al Academiei Ungare, autorul mai multor lexicoane de limbă maghiară, între care și *Magyar iradalmi lexikon*, Budapesta, a fost preocupat și el de influența româno-maghiară în limbă; Edelspacher Antal (\*14 IV 1846, Arad - ?), care a alcătuit un prim inventar al elementelor românești ale lexicului maghiar; Hunfalvy Pál, redactor al publicațiilor *Magyar Nyelvészet* (Lingvistica maghiară), I-VI, Pest, 1856-1861, și *Nyelvtudományi közlemények*, (Comunicări de științe lingvistice) nr. I, Pest, 1862; filologul german Budenz József (\*13 iunie 1836, Rasdorf, lângă Würtemberg Fulda, Germania - †15 aprilie 1892, Budapesta) - unul dintre cei mai de seamă lingviști comparatiști.

Pe de altă parte, disputele filologice privind adoptarea alfabetului latin pentru scrierea limbii române sunt stimulate și de apariția unor materiale de specialitate în publicațiile germane ale timpului, care apăreau în Transilvania, multe dintre aceste publicații fiind luate drept model de către români în inițiativele lor similare. Între acestea se remarcă: gazeta patriatului săsesc, de orientare filo-austriacă, *Der Siebenbürger Bote*, (Vestitorul ardelean, 1792-1862), și suplimentele sale, *Transylvania* și *Bürgerblatt* (Foaia cetățeanului), *Siebenbürger Wochenblatt*, (Săptămânalul ardelean), cu suplimentul *Blätter für Geist, Gemüt und Vaterlandskunde*, (Foi pentru minte, inimă și cunoașterea patriei), editate de Johann Gött, cu care românii se dovedesc deosebit de interesați să colaboreze pentru editarea publicațiilor periodice și cărților lor.

Pozițiile afirmate de către intelectualii sași și români referitoare la necesitatea cultivării limbii naționale dovedesc că limba maghiară, în tendințele sale de hegemonie, trebuie să lupte îndelung și cu șanse schimbătoare cu tendința de tip medieval de a statornici o diferență arbitrară și artificială între „limba nobilă” și așa-numitele „limbi plebee”.

Prin publicațiile *Foaia literară*, *Gazeta de Transilvania* și *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, George Bariț desfășoară o activitate de pionierat în publicistica românească transilvană și, folosindu-se de modelul unor publicații germane, de traduceri din limba germană, engleză și franceză, demonstrează capacitatea limbii române de a exprima plastic cele mai delicate idei și sentimente, de a exprima spiritul iluminismului târziu, vocația de a dezbate teme referitoare la emanciparea politică și culturală a românilor, la afirmarea individualității noastre prin limbă și cultură, la organizarea învățământului și a teatrului românesc, la necesitatea unei literaturi originale, la stimularea traducerilor din literatura universală, la culegerea și valorificarea folclorului românesc.



Exemplul cel mai elocvent îl oferă legăturile care se stabilesc între Rudolf Orghidan, respectiv, Gheorghe Nica, George Bariț și Johann Gött, în vederea editării publicației românești *Gazeta de Transilvania* și a suplimentelor sale, *Foaie literară*, *Foișoara pentru răspândirea cunoștințelor folositoare și a iubirii de carte* și *Foaie pentru minte, inimă și literatură*. De asemenea, există evidente afinități între publicația săsească *Magazin für Geschichte, Literatur und alle Denk – und Merkwürdigkeiten Siebenbürgens* (Magazin pentru istorie, literatură și toate faptele memorabile ale Transilvaniei), apărută sub redacția lui Anton Kurz, la Brașov, în perioada 1844-1847, și publicația românească *Magazin istoric pentru Dacia*, (1845-1847), editată de A. T. Laurian și N. Bălcescu. Cele două publicații se stimulează reciproc, iar Anton Kurz se află în relații de colaborare cu G. Bariț, M. Kogălniceanu, V. Aaron și alții. Alte publicații săsești, precum *Siebenbürger Volksfreund*, *Satellit des Siebenbürger Wochenblattes*

publică materiale care susțin legitimitatea folosirii limbii române în relațiile oficiale, pornind de la preponderența numerică a românilor în teritoriu.

În *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, George Bariț publică primele poezii populare, recomandând cititorilor să le păstreze neschimbate: „așa cum se află în gena poporului, în munți, în văi, în slouri”. Sunt condiții cu totul speciale, care impun specialiștilor vremii luări de poziții dintre cele mai tranșante și nu este de mirare că intelectualii români transilvăneni au fost nevoiți să discearnă deosebit de riguros fiecare soluție care privea condiția limbii române.

Apariția publicațiilor conduse de George Bariț încununează un șir de aspirații și de eforturi care începe cu un secol mai devreme, respectiv, în anul 1731, când brașoveanul Petcu Șoanul, (\*1706, Brașov-†31 mai 1741, Brașov), din Șcheii Brașovului, publică un Calendar-almanah, după modelul Calendarelor ortodoxe pe care protopopul Eustatie Grid le văzuse publicate la Academia Teologică Ortodoxă din Kiev, sub patronajul împăratului Petru cel Mare al Rusiei.

Deși românii transilvăneni nu aveau voie să tipărească publicații periodice, ci numai cărți religioase, aflate sub cenzura autorităților imperiale, după modelul Calendarelor din Principate, de la Kiev și din Rusia, au început să fie publicate,

clandestin, și astfel de calendare românești. Prin conținutul lor, aceste tipărituri erau inofensive pentru autoritatea imperială, deoarece conțineau sfaturi practice, privind activitatea agricolă sau meșteșugărească, publicau fragmente din cărțile astrologice, de înțelepciune populară, mici povestiri morale, și „curiozități” de peste mări și țări. În ciuda acestei realități, timp de mai bine de cincizeci de ani, Calendarele românești au fost intezise. În cronica protopopului Radu Tempea II (\*1691-†1742), din Șcheii Brașovului, se consemnează că, la „1731 au început a face tipografie Petcu Șoanul, dascălul, lucru care nu văzuse nicăiri și au tipărit niște calendare, în care au pus niște lucruri a zodiilor, cine când se va naște, cum va fi, care izvod l-au luat de la pop(a) Statie (Eustatie Grid, n. n.)...”<sup>12</sup>. Titlul complet al lucrării este: *Calendari, acum întâi rumânesc, alcătuit de pe cel sârbesc, așezatu-s-au pe limba rumânească ca întru 100 de ani să slujască, că și cel slovenesc într-acest chip au fost, fiind (făcut, n. n.) de un mare astrolog, la Kiev, scos de un mare dohtor muscal, s-au tălmăcit într-acesta chip precum acum s-au izvodit, și precum în izvod am aflat, acum în stambă noao s-au dat, în Brașov, februar 20, 1733*<sup>13</sup>. Din informații venite din partea autorităților brașovene<sup>14</sup>, deducem că acest Petcu Șoanu, inițial, dascăl, ulterior, preot, era un om priceput, de vreme ce nu s-a mulțumit să folosească doar slova slavonă, ci a încercat o matrită nouă, cu litere latine, pentru tipărirea Calendarului său. Interesul românilor din Principate și din Transilvania pentru publicațiile străine este argumentat și de faptul că, tot un brașovean de origine, serdarul Saule, colportă în Țara Românească și Moldova publicații aduse de la Viena, Koln, Aachen și Utrecht<sup>15</sup>. Fenomenul ni se pare absolut firesc, dacă ne gândim că, la sfârșitul secolului al XVIII-lea se tipăreau și circulau, în Transilvania, publicații periodice săsești și maghiare. După 58 de ani, medicul Ioan Piuariu-Molnar, (\* 1749, *Sadu* - †16 martie 1815), inițiază o publicație românească, redactată în limba germană, *Walachische Zeitung für den Landmann*, (Foaie românească pentru săteni), dar nu reușește să-și finalizeze proiectul deoarece autoritățile imperiale nu aprobă cererea sa de a fi scutit de taxele pe care le implica lucrarea. Dornic să contribuie la emanciparea neamului său, medicul Ioan Piuariu-Molnar, primul medic român cu diplomă universitară, obținută în anul 1774, a inițiat, în anul 1793, prima publicație științifică medicală românească, *Sfătuire către studenții în chirurgie*, iar, în anul 1795, inițiază constituirea unei societăți culturale, *Societatea Filosoască a Neamului Românesc în Mare Prințipatul Ardealului*, în numele căreia lansează o *Înștiințare*, tipărită de către Petre Bart, referitoare la apariția unei publicații intitulată *Vestiri Filosoști și Moralicești*, care urma să apară în zilele de miercuri și de sâmbătă, din fiecare săptămână.

<sup>12</sup> Radu Tempea II, *Istoria Beserecei Șcheilor Brașovului – manuscrispt de la Radu Tempea, publicată cu cheltuiala Bisericei Sf.Nicolae din Brașov (Șcheiu) de Sterie Stinghe*, Brașov, 1899, p.100.

<sup>13</sup> Ioan Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia Românească Veche 1508-1830*, Tom II, fasc.II, București, 1906, p.48.

<sup>14</sup> Thomas Tartler, *Diarium*, în „Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso”, vol.VII, Brașov, 1918, p.194.

<sup>15</sup> Nicolae Iorga, *Istoria presei românești de la primele începuturi până la 1916. Sindicatul Ziariștilor din București*, București, 1922, p. 13.



Potrivit *Înștiințării*, publicația urma să cuprindă informații detaliate despre Theologia Bisericii Răsăritului, informații de geografie universală, cronografie, fizică, matematică și filosofie, „spre luminarea celor ce voiesc a ști întemeierea Cerului cu toate Planetele”, Biografia Principilor Ungrovlahiei și ai Moldovei, de la începutul ocârmuirii lor, precum și „Istoria Românilor, pre larg culeasă, din cele mai vechi adevărate Istorii, și alte deprinderi ale lumii, vrednice a le ști”. Din păcate, toate aceste bune intenții ale sale au rămas în stare de proiect.

Referindu-se la obiectivul cultivării limbii române, în *Înștiințare* se sublinia că: „... prin împodobirea stilului limbii sale și deprinderea în învățături, s-au înălțat firea a multor neamuri până la acea stare a nemuririi”<sup>16</sup>.

În aceeași manieră, peste mai bine de un deceniu, în anul 1808, în *Manifestul Societății pentru cultivarea limbii române* erau fixate două obiective centrale, care vizau legătura dintre limba națională și cultura națională: „Până când ne vor veni în ajutor și alte împrejurări, trebuie să începem cu mijlocul cel mai de frunte cu care putem face fericirea nației, și anume cu cultivarea limbii noastre și prin ea cu lățirea tot mai mare a culturii, câștigându-ne astfel vază și merite”, sarcina învățăților vremii constând în a face „să fie cât se poate mai mare numărul acelor care vorbesc limba noastră”, căci, prin cultivarea limbii, „putem fi mândri și fericiți, gândindu-ne că, deși suntem robi, totuși limba noastră va stăpâni odată în țara asta”<sup>17</sup>. La fel se întâmplă și în 1814, când Zaharia Carcalechi, alias Alexie Lazaru, tipărește la crăiasca tipografie de la Buda, o *Înștiințare* în care îi anunță pe „iubiții săi români” că se va încumeta să editeze pentru ei o publicație periodică, deoarece: „toate neamurile Europei cele deșteptate au aflat cum că a scrie *Gazete*<sup>18</sup> sau *Novele*<sup>19</sup> și acele a le împărtăși neamului său e cea mai încuviințată mijlocire de a lumina noroadele..., a le abate de la rău și a le duce spre cele mai bune...”

În anul 1816, Teodor Racocce, translatorul oficial de limba română pentru gubernia Galiția, lansează la Lemberg, cu sprijinul unor români din diferite provincii, proiectul unei publicații românești, pornind de la ideea că: „neamul românesc, măcar că împărțitu în multe țări, și trăind sub osebite stăpâniri, totuș(i), o limbă are, aceeași lege și tot aceleaș(i) obiceiuri, precum și aceleaș(i) cărți și aceeași scrisoare (scriere, n. n. ), deși românii, socotiți împreună, facu o nație de mai multe milioane, care de mult simțeste bunătațile politicii și dorește să fie părtașă culturii acelor alte neamuri europii; Dar până acum, i-au lipsit acest organu, prin care să poată primi toate acele procopsiri de care au avut parte alte noroad. Acesta, de obște cugetu, au socotitu, mai jos iscălitul, să-l împlinească prin tipărirea *Novelilor* sau *Gazetelor românești*, spre care scoposu au și căpătat pozvolenie de la Înalta Curte, după Decretul Gubernialnic de la 25 februarie a. c., numeru 8772”. Potrivit solicitării, Teodor Racocce primește aprobarea, în anul 1820, de a publica o revistă-

<sup>16</sup> *Societatea filozofească a neamului românesc în Mare Prințipatul Ardealului*, Sibiu, 1795, p. 1.

<sup>17</sup> Zenovie Pâclișanu, *O veche societate pentru cultivarea limbii române*. în: „Revista istorică”, VII, 1921, nr. 4-6.

<sup>18</sup> În italiană, „gazeta” era o mică monedă cu care se plăteau aducătorii de știri sau micile servicii.

<sup>19</sup> În italiană, „novella” înseamnă și „veste” sau „știre”.

almanah, la Cernăuți, *Khrestomatikul româneskcu* sau *Adunare a tot felul de istorii și alte făptrii scoase din autorii dupe osebite limbi*. Publicația nu reușește să devină ceea ce și-a dorit, din cauza slabelor mijloace ale editorilor. S-au publicat culegeri de istorioare traduse din literaturile clasice și moderne (greacă, latină, germană, franceză), dar de mică valoare, publicație nereușind să devină un element de referință pentru aspirațiile de atunci ale românilor.

În acest spirit, care caracterizează și motivează apariția presei literare în Transilvania, în anul 1820, alți doi români ardeleni, Mihail Bodjaschi și Constantin Dona solicită autorităților vieneze autorizația de publicare a unui periodic românesc. Interesantă și semnificativă este, mai ales, rezoluția oficială de pe această cerere: „Istoria ne învață că primul pas pentru autocultivarea unui popor s-a făcut întotdeauna prin întemeierea revistelor politice. Astfel atenția se îndreaptă, neapărat, către statele vecine și se impune o comparație cu situația proprie”.

În luna ianuarie, 1821, apare la Buda, sub redacția lui Zaharia Carcalechi, „ferlegher”, adică editor, la Tipografia Universității din Buda, publicația *Biblioteca românească întocmită în 12 părți, după numărul celor 12 luni, întâia oară tipărită pentru nația românească*. În răstimpul 1821-1834, publicația a apărut cu întreruperi, între anii 1822-1828 și 1831-1833. În anul 1829 își modifică titlul și subtitlul astfel: *Biblioteca Românească sau Adunări de multe lucruri folositoare, întocmită în 12 părți, întâia oară tălmăcită de pre învățați Bărbați și tipărită pentru Neamul Românesc*. Publicația a putut să apară datorită sprijinului material oferit cu generozitate de Al. Ghica, Al Filipescu, Gh. Băleanu și Gh. Asachi.

În Saxonia, la Leipzig, din inițiativa a doi studenți români, I. M. K. Rosetti și Anastasie Lascăr, între 19 mai și 3 noiembrie, 1827, este editat *Fama Lipskii pentru Dația*, primul ziar tipărit în limba română<sup>20</sup>. I. M. K. Rosetti redactează, înștiințarea *Iubitorilor de muze cetitori*, în care își exprimă încrederea în puterea de emancipare a neamului românesc, prin educație și cultură, precum și dragostea față de patrie și popor. În numărul 3 al publicației, redactorul propune un proiect de reformă a ortografiei românești, recomandând alfabetul latin<sup>21</sup>.

În anul 1829, Emanoil Gojdu publică un *Apel către străluciții boieri ai Țării Românești și ai Moldovei*, îndemnând la realizarea unor eforturi vizibile pentru propășirea limbii și culturii neamului românesc.

În *Disertația* sa, de la anul 1838, filosoful și medicul Vasile Popp afirmă că limba constituie un element definitoriu al nației, deoarece generează sentimentul unității naționale și unește într-un tot puterile spirituale ale neamului, limba constituind un element vital al națiunii, întrucât „numai acolo încetează o nație, unde înceată limba care o unește”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> I. Hangiu, *Dicționar al presei literare românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 128-129.

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>22</sup> Vasile Popp, *Disertație despre tipografiile românești în Transilvania și învecinatele țări de la începutul lor până la vremurile noastre*, Sibiu, 1838.

În aceiași termeni își fixează punctul de vedere asupra limbii și Gheorghe Seulescu în suplimentul literar al *Gazetei de Transilvania*. „Graiul este nota esențială care caracterizește pe nații, carele viețuiesc în atâta încât viețuiește și graiul lor și se sting odată cu stingerea graiului lor... a se îngriji un popor de cultura limbii sale este a se îngriji de existența sa națională”<sup>23</sup>. Preocupările și mai ales apelurile publicațiilor brașovene în sprijinul afirmării și cultivării limbii naționale sunt asumate și confirmate de spiritul incendiar al lui Ion Heliade-Rădulescu, care face apel la toți vorbitorii limbii române: „Fraților, ne trebuie unime în limbă... să o facem în stare a exprima ideile veacului al XIX-lea și a le exprima într-un chip vrednic de luminile acestui veac, ca să putem a o da urmașilor noștri în stare cum să poată păși și ei cu dânsa în paralel cu înaintarea duhului omenesc și cu ideile veacurilor următoare”<sup>24</sup>.

Încercările românilor transilvăneni de a-și realiza propria presă politică și literară, la începutul secolului al XIX-lea, demonstrează că, sub impulsul spiritului iluminist, pătrunde, în această provincie, atât de dramatic încercată, o nouă stare de spirit, care sporește, exponențial, prestigiul ideii libertății de expresie și a presei, care aduce un suflu nou în conștiințele românești ale epocii. Încet dar sigur, românii transilvăneni se „europenizează”, arzând etapele, demonstrând că un întreg curent de gândire românească devine, efectiv, contemporan cu spiritul european. Cauzele trebuie căutate în imensa sete de informare și de racordare a românilor la marile evenimente ale Europei și ale lumii.

Eliberându-se dramatic de obsesia de „națiune tolerată”, asimilând din greu, dar foarte repede, valorile Europei și imperatiivele lumii moderne, românii transilvăneni se sincronizează ideologic cu rigorile prescrise de către Diderot, în *Mémoire sur la liberté de la presse*, din anul 1763, și cu Amendamentul I al Constituției SUA, din anul 1787, care garantează „the freedom of the speech or of the press”, cu prevederile Constituției franceze, din anul 1791, care consacră și legitimează același principiu. Potrivit lui G. Bariț, prin intermediul publicațiilor periodice, „se revarsă razele științelor și se procopsește neamul”, deoarece, prin aceste publicații, „ca și într-o oglindă, vedem ce se lucrează în toate părțile lumii”. Apariția și larga audiență a publicațiilor lui George Bariț reprezintă consolidarea libertății publicațiilor periodice românești din Transilvania. Tonul acestor publicații capătă un acut accent național-propagandistic și chiar incisiv-polemic. Schimbarea de paradigmă, în tonul cu care românii comunică cu lumea, este ilustrată de confesiunile lui Ioan Trifu-Maioreșcu, în care mărturisește că se simte un luptător „cu arma în mână”, motiv pentru care „articolele sunt iuți, ca să mulțumească gustul tinerimii; pentru aceasta, și titlurile vor să fie boabe de gloanțe, care să pocnească, să electrizeze, să scuture letargia, nepăsarea.” Libertatea de expresie atinge un moment de apogeu al militantismului ideologic și, în același timp, al succesului imediat la marele public. Abordând problema atât de spinoasă a scrierii și a reformării limbii române, anonimul „M. De sub Dumbrava”, care

<sup>23</sup> Gheorghe, Seulescu, *Observații gramaticești. Asupra limbei românești*. în: „Foaia pentru minte, inimă și literatură”, II (1839), nr. 37, p. 289.

<sup>24</sup> Ion Heliade-Rădulescu, *Literatură*. în: „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, II (1839), nr. 42, p. 330.

ar putea fi Ion Codru-Drăgușanu, afirmă că, deși aparent, alfabetul slavon „acoperă” nevoile de expresie ale limbii române, unica soluție și „deviză”, pentru a obține o limbă cultivată este aceea „de a ridica limba populară la gradul literar”, respectiv „ce făcu Dante în veacul de mijloc cu limba italiană, aceea este de făcut în secolul al XIX-lea cu limba română”. Având în vedere că, așa cum atunci, „când a început limba latină să fie limba culturii și a conservării literare, a fost sforțată, întrucâtva, a se despărți de idioma poorului”, tot astfel, și în cazul limbii române, scriitorii trebuie sforțați „a înnoi, împrumutând unul de la latină, altul de la italiană ș. a. și așa, pe încetul, se va evolva o limbă cultă, însă artificioasă, pe care popolu numai cu greu o va înțelege... pre această cărare înaintând, că alta nu este, de bună seamă, se va evolva o limbă literară, căria cea de astăzi e numai forma nepoliată, (necivilizată, n. n.) primitivă. În același context, autorul subliniază că nu numai influența slavonă este pernicioasă pentru evoluția limbii române, dar însăși ocupația rusească, prin impunerea în circulație a cuvintelor rusești, „destramă” aspectul romanic, literar, al limbii române<sup>25</sup>. În linia orientării lui George Bariț se situează și Gavrille Munteanu, autorul *Cărții de lectură românească...*, care afirmă: „De la tot natu, care aspiră la titlul de cultivat, se cere, în ziua de astăzi, ca să cunoască limba sa, încât nu numai să înțeleagă pe scriitorii națiune sale, ci, totdeauna, să aibă și facultatea de a exprima prin scriere și prin vorbire, cu chiaritate și precisiune, cugetele și simțimintele sale... În studiul gramatical al limbei materne, condus după această metodă analitică, *Cartea de lectură...* joacă rola principală. Căci, deși școlarul, și vorbește limba, capitolulu de vorbe al lui e mărginit, ca și ideile și cunoștințele lui, din care nu s-ar putea desvolta toate formele limbei și regulile gramaticale”<sup>26</sup>. Înțelegând că reforma limbii române nu se poate face cu „pertractări” și compromisuri, George Bariț, în calitate de redactor-șef, subliniază că este nevoie de o atitudine fermă în ceea ce privește armonizarea criteriului etimologic cu cel fonetic, în scrierea limbii române. Bariț pornește de la realitatea potrivit căreia, cei mai mulți dintre literații români consideră că limba română literară nu este încă suficient fixată, „în forme, în materie, în fonetică”, iar, pe de altă parte, de la constatarea că acțiunea de „curățire a ei de elemente streine apucă pe două căi cu totul rătăcite... unii pretind a se păstra orice cuvinte străine se încuibară în limba noastră, fie măcar și nnumai de 25, de 50, până la 100 de ani, eară alții, din contra, plivesc, stârpesc, stermină tot ce li se pare a fi străin într-însa, fie aceea și de una ori două mii de ani învăscută cu celelalte părți... eară, în locul acelorași, încarcă la termini din latina clasică, din franțeza curții Ludovicilor și din latina poeților, nepăsându-le dacă națiune îi mai înțelege sau nu”<sup>27</sup>.

Din toate luările de poziție de mai sus, se poate observa că, în presa din Transilvania, principiul legalității este expresia unei politici de stat, tradiționale și consecvente, aplicată și invocată constant, adesea, chiar în ton revendicativ. Privită

<sup>25</sup> M. *De sub Dumbrava*, în „Foaia pentru minte, inimă și literatură”, Brașiov, 1856, nr. 14, aprilie 4, p. 49-50.

<sup>26</sup> G. Munteanu, *Carte de lectură românească pentru clasele gimnasiale inferioare și reale*, Tomul I, Partea prima și a doua, Brașiovu, Römmer și Kramer, 1857, p. III-IV.

<sup>27</sup> G. Bariț, *Cătră filologii noștri. Despre un dicționar etimologic*, în „Foaia pentru minte, inimă și literatură”, Brașov, 1858, nr. 18, p. 16, 52-53.

sintetic, ea prezintă, în mod evident, aspecte care vor intra în tradițiile presei libere românești. Primul și cel mai frecvent este cuvântul „autoritate“. El ilustrează și consolidează expuneri de principii, dezvoltări de teze politico-sociale și apologii ideologice. Pentru a-și exemplifica poziția, G. Bariț apelează, în anul 1842, la un model de expresie englezesc: „Cheia Constituției engleze și adevărata pavază a domniei legilor este slobozenia teascului“.

Constatând barbarismele fonetice ale limbii române vorbite, era firesc ca gândul lor să se orienteze spre modelul latin și, în aceste condiții, ni se pare firesc ca un erudit de talia lui Timotei Cipariu să devină dintr-un potrivnic al latinsimului și purismului un adept al acestuia, dar nu atât de îngust în vederi și absolutist cum încearcă să-l prezinte Dimitrie Macrea<sup>28</sup>.

Specifică luărilor de poziții ale participanților la disputele filologice este lupta pentru afirmarea latinității limbii române și prin elementul său ortografic, ce se împletește cu lupta pentru emanciparea națională și socială, și dacă, pe tărâm politic, idealul este „**un popor, o patrie**“, pe tărâm lingvistic-orto-grafic idealul este „**un sunet, o literă**“. Nevoia de educație culturală cetățenească și religioasă se dovedea stringentă, în condițiile perioadei revoluționare 1847-1849, din Transilvania.

Deși, în subtitlu, publicația își spune „Gazeta Beserecească, Poplitică, e literaria“, cu adaosul „cu prea Grațioasă învoiață“, adică având acceptul forului ecleziastic episcopal de la Blaj, *Organul luminării* nu poate fi considerată o publicație religioasă, deoarece urmează, din punct de vedere al conținutului, modelul *Gazetei de Transilvania*, articolele religioase, propriu-zise, sunt foarte puține, preponderente fiind știrile din diverse țări și comentariile literare sau lingvistice. Cu numărul LXX / 28 aprilie, 1848, *Organul Luminării* își încetează apariția. Peste două săptămâni, miercuri, 12 mai, 1848, publicația își schimbă titlul în *Organul Național*, păstrând același subtitlu și aceeași notificare, „cu prea Grațioasă învoiață“, devenind un jurnal politic revoluționar, care, după câteva numere, respectiv, nr. IX / 7 iulie, 1848, nu mai primește „Grațioasă învoiață“. În aceste condiții, este dificil să afirmăm că *Organul Luminării* este prima publicație religioasă greco-catolică din perioada la care ne referim.

Începând cu nr. 4, din 25 ianuarie, 1847, prin seria de articole, intitulate generic, *Principia de limbă și scriptură*, pune în discuție evoluția istorică a limbii române și rolul acesteia în propășirea culturală a poporului român din Transilvania. Timotei Cipariu își motivează inițiativa de a edita această publicație, evidențind intențiile care l-au determinat: editarea primei publicații românești cu litere latine și utilizarea unei limbi „cât se poate mai curată“, adică mai apropiată de limba vie și frumoasă a poporului. Debutul publicistic al lui Timotei Cipariu, ca redactor-responsabil, se desfășoară sub semnul temerii și al speranței, „crezând că a venit minutul de a începe, crezând că nu se vor întâmpina neplăceri, nici animozități“.

<sup>28</sup> Dimitrie Macrea, *Timotei Cipariu* în „Limba română“, 1955, nr. 2, p. 12.

ROLUL DE MODERATOR ÎNDEPLINIT DE PRESA ROMÂNEASCĂ...

PROSPECTUL

**ORGANULU  
LUMINAREI.**

Gazeta Besereceasca. Politica, e literaria.  
Cu pre Gratirosa inoventia.

Sambata                                      Nr. 1.                                      4 Jan. 1847.

A U S T R I A.

VIENA 1527 Dec. 1846. Malesitatea Sa bli-  
ne voi a denami la reprezentarea Statari-  
loru Transilvaniei din trei candidati la ste-  
ra Candelarii de Curte pre Exc. sa D.  
Sammel Jozsika l. b. de Branyiska cu  
213 de voturi. Ceitrea Rescriptului Impu-  
ratosca in sala Statariilor in 4 Jan. se n-  
ocasiuna cele mai vit orari pentru acestu pre-  
amatu fu al patriei, pre carele si cu oca-  
simea Dietei treceau in omorase cu cele mai  
multe votari pentru celu mai inaltu locu in  
patrie de Gubernatura. Noi ne socotim  
preca fertici putendu aceasa mare noietate  
chiaru in fruntea acesti mici foi romane-  
sci, adoa in a nostra patrie, a o inserie, do-  
rindu ca sei fiomen de homu angour spre  
incetnarea a mai multora inceptarii fer-  
citore din sangele romanu. Vivat!

BLASU! 30 Dec. 1846. Marica sa  
D. Episcopu Ioanxi Leneri plebani de ma-  
nencia la 7 ore, la Clusu la Dieta. Oratile  
de pace si sanetate marceli Pastoriu intru  
aceste exitate tempuri pentru viitorimea po-  
litice dein innoie tuturor doritorilor de  
lime pentru asa natime!

CLUSU! 2 Jan. si n. Exc. sa Co-  
misiariu Imperatoscu si General-Comando  
b. Antoniu Puchner ajime acelu intru fer-  
citra sanetate.

Clusu 4 Jan. Sidentiele dietale necu-  
pau subiu ordinariulu presidiu al Exc. sa-  
re Presidentu a Statariilor b. Franc. Kuc-  
un, intru adunare lise un pollu nume-  
rosu.

Si mai anciu dupa nemetele compli-  
mente, intru finetia de facia si a Inalt. reg.  
Guberniu se ceitra noa Rescripte Impu-  
ratosca. (Continuarea pe pagina 2)

In Romania si din to-  
tul Apocripii, se  
publica in Bucaresti  
Profesor, Bogdanu.

Pe acest fond apare, la Blaj, între 4 ianuarie, 1847, și 28 aprilie, 1848, publicația săptămânală **Organulu Luminării. Gazeta Besereceasca, politica e litteraria**, prima publicație românească tipărită integral cu litere latine. În timpul evenimentelor revoluționare de la anul 1848, publicația se va intitula **Organul Național**, între 12 mai și 29 septembrie 1848. Inițiativa editării publicației îi aparține canonicului greco-catolic, Timotei Cipariu, în calitate de redactor-responsabil, redactorii fiind Iosif I. Mány și Aron Pumnul. Obiectivul principal al publicației era acela de a furniza și a răspândi cunoștințe, care să contribuie la luminarea minții și conștiinței poporului român. Obiectivele publicației se încadrau în prevederile programului revoluționar românesc transilvan de la 1848 și se refereau la: recunoașterea națiunii române, prin vechime și pondere numerică, cu drepturi depline alături de celelalte națiuni ale Transilvaniei; înțelegerea de către români a imperativului cultivării limbii, istoriei și tradițiilor naționale, pentru păstrarea ființei naționale, în fața tentativelor de deznaționalizare; propagarea ideii de egalitate între toate naționalitățile conlocuitoare în Transilvania; dezvoltarea învățământului și depășirea societății românești transilvane pe calea culturii.

Conținutul **Programei** este următorul: „Când atâtea interese, în zi în zi, mai nouă, răsar pe câmpul vieții poporului român, când fibrele, în corpul-i amorțit, par că vor să înceapă a pulsa mai repede, și o tânără roșeață, surâzând, a i se revârșa pe palida-i față, a mai rămânea, a mai întârzia era cu neputință.

Noi pășim acum pe o cărare, pe care alți fii mai favorizați ai fortunei (sorfii, n. n.) de mult, cu fericitate (fericire, n. n.), ne-au prevenitu (depășit, n. n.); și simțim afundu (profund, n. n.), cât ne ar afi de critică starea, când, orbiți de o presumțiune (presimțire, n. n.) ne ertată (inșuzabilă, n. n.), cugetul ne ar

P R O G R A M A

La

**ORGANULU**

Gazeta Besereceasca. Politica, e literaria.

†

Cându atâtea interese de in di in di mai noa răsar pe câmpul vieții poporului român, când fibrele în corpul amorțit par că vor să înceapă a pulsa mai repede, și o tânără roșeață, surâzând, a i se revârșa pe palida-i față, a mai rămânea, a mai întârzia era cu neputință.

Noi pășim acum pe o cărare, pe care alți fii mai favorizați ai fortunei (sorfii, n. n.) de mult, cu fericitate (fericire, n. n.), ne-au prevenitu (depășit, n. n.); și simțim afundu (profund, n. n.), cât ne ar afi de critică starea, când, orbiți de o presumțiune (presimțire, n. n.) ne ertată (inșuzabilă, n. n.), cugetul ne ar

Si mai anciu dupa nemetele complimente, intru finetia de facia si a Inalt. reg. Guberniu se ceitra noa Rescripte Impuratosca. (Continuarea pe pagina 2)

In Romania si din to-  
tul Apocripii, se  
publica in Bucaresti  
Profesor, Bogdanu.

fi a ne măsura puterile cu acei multu patiti (pasionați, n. n.) și încununați atleți. Nu, ci deviza pavezii (apărării, scutului, n. n.) noastre este pacea, unirea minților și a inimilor, bunul înțeles între frați de un sânge și o limbă. Cu astă formă de intențiuni e cu neputință a deștepta invidia, zelosia (gelozia, n. n.). Credem că mai lat e câmpul cultivării românești, decât să nu afle, cel mai târziu, venit loc de în destul spre a-și încerca puterile, fără a-i strâmtora pe vechii coloni.”

Pe bună dreptate, Timotei Cipariu subliniază că păstrarea unor termeni latini, mai ales din registrul religios, ar fi consacrat și ar fi contribuit eficient la păstrarea caracterului romanic al limbii române, evitând mulțimea de împrumuturi alogene. „Si dacă în timp numai de 160 de ani, de la 1700 până acmu atâta pierdurăm, cât va fi fost pierderea din acei 1300 de ani, de la 270, după Christos, până la anul m1570, dincare nu avem nici o urmă, cum au greit străbunii noștri românește? Câte se pierdură, la noi, numai de la despreunarea celor de dincolo de și de dincoace de Dunăre romani până acum, ne arată dialectul macedonic românesc, din care, în alți numeri următori, vom produce un mic vocabulariu de cuvinte lor proprie de origine romană”<sup>29</sup>. Ideea de a realiza în cadrul publicației *Organul luminărei* o colecție de texte pe baza căreia să-și demonstreze punctele de vedere referitor la *Principia de limbă și scriptură*, îi vine reluând paginile și ideile din lucrarea istorică *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, a lui Marcus Terentius Varo (116 î. Hr. -27 d. Hr. ), referitoare la civilizația antică.

Pornind de la un citat din lucrarea *De lingua latina* (lib. 4;9), a aceluiași Marcus Terentius Varo, „ A non potius mea verba illa, quae hereditate a Romulo rege venerunt, quam quae a poëta Livio relictæ?”, canonicul blăjean se întrebă, pe bună dreptate: „ care român ar fi așa de îngust la inimă cât să zică, că, ce au fost oarecând partea curată a limbii românești, mai mult nu poate fi (exista, n. n.), că nu ne e iertatu a readuce din mormânt la viață cele uitate, încă nu de doi seculi, nici a forma derivate și compuse din primitive, și, înapoi (mai apoi, n. n.), care să nu se convingă că slovenismii și altele asemenea sunt numai stricăciuni a limbei, de carele limba nu poate să se îndrepte de câtu numai cu lapedarea lor”<sup>30</sup>. În această privință, Timotei Cipariu pune corect problema, căci rolul primordial al filologului este acela de a contribui la îndreptarea limbii poporului său. Întrucât nu școlarul îl învață pe profesor cele trebuincioase unei vieți normale, ci invers, tot așa trebuie înțeles și rolul lingvistului în raport cu vorbitorul popular al limbii.

Redactorii celor două publicații intuiesc că, în condițiile mijlocului secolului al XIX-lea, lupta pentru limbă nu poate fi separată de lupta pentru afirmarea liberă a națiunii care vorbește această limbă. Tocmai de aceea, în publicațiile conduse de ei vom regăsi dese și acute referințe la lupta națională a românilor transilvăneni. Îi insuflă conștiința și mândria de a trăi o clipă fără asemănare. Picurând un strop de melancolie în orgoliu, Iancu spunea că „Pentru români, timpuri ca acelea din 1848 nu vor mai fi”<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Timotei Cipariu, *Organul luminărei*, nr. 4/25 ianuarie, 1847, p. 4.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Camil Mureșan, *În templul lui Ianus*, p. 56.

„... Când strănepoții celor de astăzi nu se vor mai mândri că sunt de viță de sub cerul blând al Italiei..., atunci sapa și plugul barbarului vor scoate din pământ câte o piatră romană, ca să mărturisească cum că pietrele au, către memoria celei mai însemnate națiuni ce a fost vreodată în lume, mai multă simțire de venerațiune decât milioanele de legionari pe cari ne-au așezat aici Traian, ca să păzim nemuritoarea gloria numelui de roman, glorie pe care noi, în loc să o mărim, am micșorat-o, am întunecat-o, am vândut-o și, împreună cu națiunea, am îngropat-o în anul 1848”<sup>32</sup>. În acord cu versurile lui Andrei Mureșanu: „Acum, când tirania se zbugiumă-n dureri, /Tu, bravule române, mai crezi că o să pieri?”<sup>33</sup> însuși pragmaticul și ponderatul Bariț crede cu tărie în viitorul românului, pentru cel puțin încă o mie de ani, fiindcă „veacul măsurilor tiranice trecu, el nu se mai întoarce”<sup>34</sup>, „nu e putere care să ne mai poată prefăce sau desființa”<sup>35</sup>. Anul revoluționar 1848 a fost întâmpinat cu îndreptățite speranțe de către români. Vestea izbucnirii revoluției maghiare la Budapesta a înflăcărat inimile românilor și le-a dat speranța apropiatei lor eliberări. Pentru ca să poată evolua firesc pe calea învățaturii, românii aveau nevoie de recunoașterea lor ca a patra națiune a Principatului, implicit, a religiei ortodoxe ca religie receptă, și a limbii române ca limbă oficială.

La rândul său, publicația canonicului Timotei Cipariu, *Organul Național* consemna: „Ziua aceasta, de mii de oameni, însetați de libertate ca ziua răscumpărării așteptată, și de mulți temută, răsări”<sup>36</sup>. Presa românească din Transilvania, în principal, *Gazeta de Transilvania*, a lui George Bariț, și *Organul Național*, a lui Timotei Cipariu, iau atitudine și în privința emancipării românilor ortodocși de sub supremația patriarhilor sârbi, aspect care, indirect, vizează intenția românilor transilvăneni de a trece de la alfabetul slavon la cel latin, pentru scrierea limbii române

Pe fondul dramaticelor confruntări revoluționare din Transilvania, între anii 1849 și 1853, publicațiile periodice românești sunt puternic afectate de către reacțiunea naționalistă maghiară, dar și de către cenzura nemiloasă practică de oficialitățile Curții Aulice de la Viena, care se confrunta cu o reală degradingoladă. Așa se explică faptul că, în marea sa „grijă” pentru „atmosfera de pace” din Transilvania, guvernatorul Ludwig von Wohlgemuth a dispus, în anul 1850, încetarea activității tipografice a ziarului *Gazeta de Transilvania*.

Efortul intelectualilor români transilvăneni viza, la un moment dat, unirea conducătorilor celor două Biserici românești: „pentru că noi știm și suntem deplin încredințați, că, pre români, nici unirea, nici neunirea, ci numai singur spiritul național îi va scăpa de cursele inamicilor”<sup>37</sup>, dar prescripțiile precise și imuabile ale principiilor doctrinar-dogmatice ale celor două confesiuni românești i-a împiedicat să pună, mai presus de toate, interesul național. În acest sens, s-au „bucurat” de mulți sfătuitori

<sup>32</sup> Simion Bărnuțiu, *Discursul ținut în Catedrala din Blaj*, București, Socec. 1909, p. 210.

<sup>33</sup> Andrei Mureșanu *Un devotament familiei Hurmuzachi*, în *Poezii*, Arad, 1920, p. 54.

<sup>34</sup> G. Bariț, *Ce voiesc românii transilvăneni?* în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”. XI (1848), nr. 16, p. 121-122.

<sup>35</sup> G. Bariț, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, IX (1846), nr. 6, p. 47.

<sup>36</sup> *Organul Național*, nr. 1/ 12 mai 1848, p. 1-4.

<sup>37</sup> Cf. „Foaie pentru minte, inimă și învățătură”, din 20 nov. 1851.



„neimplicați”, care le-au hiperbolizat orgoliile de „înainte-mergători”. Într-o scrisoare, din iulie 1852, Florian Aaron sublinia rolul nefast al acestor „prieteni” și atrăgea atenția că, dacă neînțelegerile dintre confesiuni nu se vor estompa, pe viitor petiționarea solidară nu va mai fi posibilă, ci numai cea individuală sau pe comunități ori pe confesiuni<sup>38</sup>. Efectul activității acestor „oameni de bine”, în realitate dușmani ai românilor, se va concretiza în apariția celor două atitudini parlamentare, etalonul acestora fiind Curtea și raportul cu Curtea de la Viena. Asumându-ne toate observațiile critice, vom afirma că, totuși, episcopul ortodox Andrei Șaguna a fost convins de faptul că Biserica este factorul decisiv de influență în rândul poporului, atât în ceea ce privește dezvoltarea particulară a individului, cât și în ceea ce privește dezvoltarea societății, în totalitate și, în numele acestora, trebuie să se continue lupta pe cale parlamentară.

Aceeași idee este asumată și de către George Bariț, care, deși determinat să părăsească redacția celor două foi pe care le scosese și să-l lase continuator pe Iacob Mureșianu, nu pregetă să editeze timp de 14 ani, între anii 1852-1865, o nouă publicație, *Calendariu pentru poporul românesc, întocmitu pe gradurile și clima Transilvaniei, Ungariei, Țării Românești și Moldaviei de Georgiu Baritu*, la cunoscuta tipografie Römer și Kamner.

*Calendariu* are, ca toate publicațiile de acest fel, un conținut compozit, de magazin literar, publicând istorie, literatură, religie, creații populare, știri despre alte publicații etc. Din perspectiva rolului propagandistic național, *Calendariu* are un rol important, alături de publicațiile românești, anemiate temporar de cezura oficială, în lupta politică a românilor din Transilvania și își manifestă solidaritatea cu cercurile progresiste de dincolo de Carpați, care luptau pentru unirea Principatelor.

Este momentul să subliniem că publicațiile românești încep să depășească aria regională în care sunt editate și să se transforme în bunuri culturale comune pentru toți românii, indiferent în ce provincie locuiesc aceștia. Edificatoare, în acest sens, sunt contribuțiile unor publicații precum: *Calendariu* lui George Bariț, *Gazetei de Transilvania*, *Instrucțiunea publică* din 1859-1861, publicație semioficială, editată de către A. T. Laurian, *Revista Carpaților*, din 1860-1861, a lui George Sion, prestigioasa *Revistă Română*, din 1861-1863, a lui Alexandru Odobescu, sau *Buletinul instrucțiunii publice*, din 1865-1868, sub redacția lui V. A. Urechia, care, pe lângă articole referitoare la cultura română, la modul de scriere a limbii române cu litere latine, publică, după modelul *Gazetei de Transilvania* și al *Organului Luminărei*, și comunicate și documente oficiale, fapt care are menirea de a oferi cititorilor români un prilej de instruire juridică și social-politică.

Analizată în ansamblu, presa românească transilvană din perioada la care ne referim a îndeplinit sarcini multiple, dovedindu-se a fi un adevărat „organ al luminării” maselor de români ardeleni, chemați să se manifeste ca o forță națională, dornică să-și cucerească drepturile cetățenești și să-și impună punctele de vedere alături de celelalte națiuni ale Imperiului Habsburgic.

---

<sup>38</sup> Liviu Botezan, Ioana Botezan și Elena Cuiub, *Timotei Cipariu. Corespondență primită*, doc. I, V și VII. București, 1982.

## UN IMN MARIOLOGIC CELEBRU: *MĂRIRE... ȘI ACUM...* DIN VECERNIA ADORMIRII NĂSCĂTOAREI DE DUMNEZEU

VASILE STANCIU

**RÉSUMÉ.** Un hymne mariologique célèbre des Vêpres de l'Assomption de la Vierge. La Vierge Marie a toujours été chantée dans la création hymnographique orientale dès la période primaire de l'Église chrétienne, quand on a en fait défini la doctrine orthodoxe mariologique. Dans le contexte d'une supra-vénération de la Mère de Dieu par les communautés de l'Église primaire, le culte de la Vierge Marie s'est développé en même temps que l'affirmation de plus en plus évidente de son rôle dans l'économie du salut par les conciles œcuméniques. L'année liturgique est parsemée de fêtes de la Vierge et la création hymnographique, ainsi que les commentaires de cette création, sont très abondants. En ce qui concerne les Vêpres de l'Assomption, leur aspect inédit consiste en ce qu'elles se chantent sur toutes les huit mélodies de la musique byzantine. La présente étude expose, pour la première fois, un hymne de ces Vêpres, dans sa variante transylvaine.

Fecioara Maria ca *Theotokos* a fost cântată în creația imnografică răsăriteană bizantină încă din perioada primară a Bisericii creștine, când de fapt s-a fixat și definitivat în bună măsură învățătura ortodoxă mariologică. Sfântul Efrem Sirul (307-373), cel ce și-a asumat Botezul ca pe o relație profundă personală cu Hristos, relație concretizată în practicarea votului înfrânării și a unei vieți profund ascetice<sup>1</sup>, trăită în mijlocul comunităților creștine, este cel mai de seamă reprezentant al spiritualității siriace din secolul IV, care în creația sa poetică acorda o atenție sporită Fecioarei Maria ca Mireasă a lui Hristos: «*Ea singura este mama Ta, dar ea este și sora Ta, ca orișicine dealtfel. Ea a fost mama Ta, a fost sora Ta, a fost și mireasa Ta, împreună cu toate sufletele curate. Tu, care ești frumusețea mamei Tale, tu însuși ai împodobit-o cu de toate.*»<sup>2</sup>

În contextul unei supracinstiri a Maicii Domnului de către comunitățile creștine ale Bisericii primare cultul Fecioarei Maria s-a dezvoltat simultan cu afirmarea tot mai evidentă a rolului ei în iconomia mântuirii prin hotărârile sinoadelor ecumenice. Primele două sinoade ecumenice vor definitiva simbolul credinței în care Maria este numită Fecioara din care S-a născut Hristos Mântuitorul. Sinoadele 3 și 4 ecumenice vor fixa prin dogme fundamentele teologice ale supracinstirii Fecioarei Maria ca *Theotokos*. Acum începe să se infiripe *Imnografia răsăriteană, ca Teologie doxologică a Iconomiei*. «*Limbajul imnografic urmează limbajul Sfintei Scripturi atât ca formă, prin păstrarea*

<sup>1</sup> Vezi Sebastian Brock, *Efrem Sirul. I. O introducere, II. Imnele despre Paradis*, traducere Ioan I.Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 136.

*structurilor de paralelism și chiasm specifice acesteia, cât și ca viziune asupra discursului despre Dumnezeu, ducând această formă unică de limbaj apofatic ancorat în concret.»<sup>3</sup>*

Din această perspectivă, imnografia răsăriteană se impune să fie tratată cu toată atenția în toate structurile educaționale ale învățământului teologic contemporan, dar și în viața liturgică a Bisericii.

Așa după cum am afirmat mai sus, cultul Maicii Domnului prinde consistență în deplină relație cu producțiile imnografice patristice care au patruns și s-au menținut până în zilele noastre în cult.<sup>4</sup>

I. *Câteva considerații privitoare la sărbătorile Maicii Domnului*

Sărbătorile Maicii Domnului au fost împărțite în două categorii :

1. Sărbători mari (cu ținere), socotite ca praznice împărătești;
2. Sărbători mici (fără ținere sau serbare). Cele mari sunt patru la număr :

a) *Nașterea Maicii Domnului, (Nativitas Beatae Mariae Virginis; Rojdestvo Bogorodoti)* la 8 septembrie. Începutul acestei sărbători poate fi plasat între sinoadele III (431) și IV (451) ecumenice, ea fiind generată de aniversarea sfințirii unei biserici din Ierusalim închinată Fecioarei Maria.<sup>5</sup>

b) *Intrarea în biserică a Maicii Domnului, (Praesentatio Beatae Mariae Virginis ad templum)*, la 21 noiembrie, numita în popor *Vovidenia* și generalizată în Imperiul Bizantin înainte de secolul VII. La data de 20 noiembrie 543 împăratul Justinian a zidit o biserică în Ierusalim și după tradiție, a doua zi de la sfințire, s-a serbat hramul.<sup>6</sup> Spre sfârșitul secolului VIII, Sfântul Andrei Cretanul asista la aceasta sărbătoare<sup>7</sup>, iar Sfinții

<sup>3</sup> Sfântul Roman Melodul *Imne*, Traducere, studiu introductiv și note de Cristina Rogobete și Sabin Preda, Editura Bizantină, București, 2007, p. 9.

<sup>4</sup> Redăm o bibliografie sumară a celor mai importante lucrări ce relaționează cultul supracinstirii Născătoarei de Dumnezeu cu producțiile imnografice: Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Tiparul Tipografiei și Librăriei diecezane, Caransebeș, 1941 ; Pr. diac. Ioan I. Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 1999; Sfântul Prof. Dr. Ene Braniste, *Cinstirea Maicii Domnului în cultul ortodox și formele ei de exprimare*, în : «Ortodoxia», XXXII (1980), nr. 3, p. 522-537 ; Pr. Prof. Ioan Bunea, *Măreția Maicii Domnului*, în : «Mitropolia Banatului», XXXIV, (1986), nr. 4, p.59-61; Monahul Epifanie, Simeon Metafrastul, Maxim Mărturisitorul, *Trei vieți bizantine ale Maicii Domnului*, traducere și postfață de Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Atonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri dubovnicesti*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005 ; Maxim Mărturisitorul, *Viata Maicii Domnului*, traducere și prefață de diac. Ioan I. Ică jr., editura Deisis, Sibiu, 1998 ; Episcop Antonie Plămădeală, *Maica Domnului în teologia și viața ortodoxă* ,în : «Biserica Ortodoxă Română», XCVI(1978), nr.9-10, p.1113-1124 ; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în : «Ortodoxia», IV (1952), nr. 1, p. 109-119; Teoclit Dionisiatul, *Maica Domnului în teologia și imnografia Sfinților Părinți*, traducere de Cristina Rogobete și Adrian Marinescu, editura Bizantină, București, 2002 ; Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Poezia imnografică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.

<sup>5</sup> Apud Liviu Ioan Jelebean, *Maica Domnului în evlavia credincioșilor ortodocși*, în «Mitropolia Banatului», XXXVI (1986) nr. 1, p. 36.

<sup>6</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Ene Braniste, *Liturgica Generală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p. 238.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Gherman I și Tarasie ai Constantinopolului predicau la sărbătoarea Intrării în biserică a Maicii Domnului.<sup>8</sup>

c) *Bunavestire*, (*Anuntiatio Beatae Mariae Virginis; Blagovestenia*) la 25 martie, este cea mai veche sărbătoare a Maicii Domnului consemnată în documente. În secolul IV, la Nazaret, se va zidi o biserică pe locul în care Fecioara Maria a primit vestea cea bună de la arhanghelul Gavriil. În cinstea acestui eveniment au lăsat panegirice Proclu, patriarhul Constantinopolului (+ 446/7), în anul 428/9, în fața lui Nestorie, în care o numește pe Fecioara Maria *Theotokos*, iar Nestorie, în replică, rostește și el o cuvântare în care afirmă că nu este de acord cu ceea ce a predicat ilustrul părinte.<sup>9</sup> De asemenea au lăsat celebre cuvântări la Bunavestire episcopul Vasile al Seleuciei (+468), ale cărui epistole au constituit izvor de inspirație pentru Sfântul Roman Melodul, și Petru Arhiepiscopul Ravenei zis Hrisologul (380-450)<sup>10</sup>.

d) *Adormirea Maicii Domnului*, (*Assumptio Beatae Mariae Virginis; Uspenia*) la 15 august, despre care se știe sigur că se cinstea de creștini din secolul V, deși ar fi trebuit să fie cea mai veche sărbătoare închinată Fecioarei Maria. Istoria Bisericească a lui Nichifor Calist<sup>11</sup>, Sinaxarul din 15 august și Cazaniile din ziua praznicului afirmă ridicarea cu trupul la cer a Maicii Domnului, tradiție întâlnită mai întâi în Apus, de unde și denumirea latină a sărbătorii : *Assumptio Beatae Mariae Virginis*.<sup>12</sup>

Părintele liturgist Ene Braniște spune că toate sărbătorile închinare Fecioarei Maria au fost receptate la început ca sărbători ale Mântuitorului, iar *Constituțiile Apostolice* (cartea V-a, cap. 13 și cart. VIII, cap. 33) nu le amintesc, ceea ce a făcut pe liturgisti să constate că nici una dintre ele nu este mai veche decât secolul al V-lea, adică după sinodul IV ecumenic de la Calcedon din anul 451.<sup>13</sup>

e) Calendarul ortodox consemnează la data de 1 octombrie *Acoșământul Maicii Domnului*, sau *Pocrovul*, în amintirea unei minuni petrecute în biserică din Vlaherne-Constantinopol, în timpul domniei împăratului bizantin Leon Înțeleptul (886-911), când Sfânta Fecioară s-a arătat Sfântului Andrei cel Nebun pentru Hristos, ca ocrotitoare și mijlocitoare a creștinilor.<sup>14</sup>

f) În Vinerea din Săptămâna Luminată sărbătorim *Izvorul Tămăduirii*, în amintirea unei alte minuni săvârșite de Maica Domnului<sup>15</sup>.

g) *Sărbători mici* ale Maicii Domnului :

<sup>8</sup> P. G., t. XCVIII, col. 291-320 și 1481-1500, apud Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op.cit.*, p. 238.

<sup>9</sup> Apud Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 721.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 876 și 690.

<sup>11</sup> Nichifor Calist, *Istoria Bisericească*, cartea a II-a, cap. 21 și cartea a XV-a, cap.14, în: P.G., t. CXLV, col. 809 și t., CXVII, col. 44.

<sup>12</sup> Vezi și Pr. M. Pâslaru, *Sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului. Vecbimea ei și locul unde se află mormântul Sfintei Fecioare Maria*, în: "Glasul Bisericii", an. 1960, nr.7-8, p. 585 sq., apud Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op.cit.*, p. 233.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>15</sup> Vezi *Penticostarul*, Sinaxarul slujbei din Vinerea Luminată.

- 9 Decembrie, *Zămislirea Sfintei Fecioare*, la catolici se serbează pe 8 decembrie și este considerată sărbătoare națională în toate țările majoritar catolice, sub denumirea *Immaculata conceptio Beatae Mariae Virginis* (Zămislirea fără păcat a Fecioarei Maria);

- 2 iulie, *Punerea cinstiului veșmânt al Maicii Domnului în raclă*<sup>16</sup>.

- 31 August, *Punerea brâului Maicii Domnului în raclă*<sup>17</sup>.

- 1 Septembrie, odată cu începerea anului bisericesc se face pomenirea unei minuni a Maicii Domnului<sup>18</sup>.

II. *Elemente de exegeză iconografică și Ritual în Vecernia Adormirii Maicii Domnului*

a) *Elemente de exegeză iconografică*

Între autorii de cântări prezente în slujbele Adormirii Maicii Domnului se numără Iconografi:

- Anatolie, o stihiră la Litie;

- Cosma Melodul, un canon la Utrenia Adormirii;

- Gherman patriarhul, o stihiră la Litie;

- Ioan Damaschinul, o stihira la Litie; un canon la Utrenie;

- Iosif iconograful, un canon la Înainteprăznuirea Adormirii Maicii Domnului;

- Teofan, o stihiră la Litie;<sup>19</sup>

Toate celelalte producții iconografice care nu au trecut în dreptul lor vreun autor sunt creațiile Sfinților iconografi Cosma și Ioan, iar comentariile cele mai pertinente în analiza teologică a cântărilor aparțin de departe Sfântului Nicodim Aghioritul. Nu ne propunem să analizăm exhaustiv fiecare producție iconografică, ci doar să semnalăm ideile importante din analiza Sfântului Nicodim Aghioritul, așa cum au fost selectate de monahul Teoclit Dionisiatul, autorul celei mai recente cărți de exegeză iconografică la sărbătorile închinat Fecioarei Maria.<sup>20</sup>

Una dintre ideile de bază ale exegezei Sfântului Nicodim se axează pe termenul de *mutare*, întâlnit mai întâi în tropar și apoi în condac : «*Pe neadormita întru rugăciuni Născătoare de Dumnezeu și nădejde întru ajutor mormântul și moartea nu au stăpânit-o, ci, ca o Maică a Vieții, a fost mutată la viață de Cel ce S-a sălășluit în pântecul ei ce pururea fecioresc*», sau în altă traducere : «*Pe Născătoarea de Dumnezeu, cea întru rugăciuni și întru folosințe neadormită, nădejdea cea neschimbată, mormântul și moartea nu o au ținut; căci ca pe Maica Vieții, la viață o a mutat...*», și face următorul comentariu: «*De ce Biserica nu vorbește despre înviere și înălțare, ci o numește numai mutare? La aceasta se poate răspunde mai întâi că învierea și înălțarea Născătoarei de Dumnezeu nu este mărturisită în Sfintele Scripturi așa cum se întâmplă cu Înălțarea și Învierea Fiului ei. În al doilea rând, pentru că învierea și înălțarea Născătoarei de Dumnezeu este dogmă*

<sup>16</sup> *Sinaxar*, luna iulie, ziua a 2-a.

<sup>17</sup> *Sinaxar*, luna august, ziua 31-a.

<sup>18</sup> *Sinaxar*, luna septembrie, ziua 1-a. Alte lucrări despre sărbătorile Maicii Domnului: V. Butkus, *Festum Annuntiationis Beatae Mariae Virginis*, Romae, 1961 (p. 10-86); A.Schultz, *Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus vom 8. bis 13. Jahrhundert*, Roma, 1941.

<sup>19</sup> Apud Petre Vintilescu, *Poezia iconografică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 207 sq.

<sup>20</sup> Monah Teoclit Dionisiatul, *Maica Domnului în teologia și iconografia Sfinților Parinti*, trad. Cristina Rogobete și Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2002.

tainică, notată numai în scrierile Sfinților Părinți și nu învățatură. În al treilea rând se poate răspunde că mutarea este mai cuprinzătoare decât învierea și înălțarea, pentru că tot ce învie și se înalță, se mută din loc, de aceea și numita mutare a ei cuprinde și învierea și înălțarea».<sup>21</sup> Ideea de *mutare* o întâlnim și în tropar: «...mutatu-te-ai la Viață fiind Maica Vieții...»

Aspectul inedit al Vecerniei Adormirii Maicii Domnului îl constituie producția imnografică de la *Mărire... Și acum...* ce se cântă pe opt glasuri, lucru nemăintâlnit în cultul ortodox. Iata textul și succesiunea celor opt glasuri: I-V; II-VI; III-VII; IV-VIII, care certifică autenticitatea celor 4 glasuri principale 1-4 și plagalele acestora, 5-8, exact așa cum sunt studiate în majoritatea tratatelor teoretice de muzică bizantină<sup>22</sup>: «Glasul 1: *Cu voia cea dumnezeiește stăpânitoare, de pretutindenea, purtătorii de Dumnezeu Apostoli, de nori pe sus fiind ridicați.* Glasul 5: *Ajungând la preacuratul și de viață purtătorul tău trup, cu dragoste l-au sărutat.* Glasul 2: *Iară puterile cerești, cele mai înalte, cu al lor Stăpân venind.* Glasul 6: *De Dumnezeu primitorul și preacuratul trup petrecându-l, cu spaimă fiind cuprinse, preafrumos mergeau înainte și nevăzută strigau mai-marilor cetelor de sus: iată Împărăteasa tuturor, dumnezeiasca fiica a venit.* Glasul 3: *Ridicați porțile și pe aceasta preafrumos o primiți, pe Maica luminii celei pururea fiitoare.* Glasul 7: *Că prin dansa s-a făcut Mântuirea neamului omenesc, spre care nu putem a cânta.* Glasul 4: *Și acesteia a-I da cinstea vrednică, cu neputință este, că mărirea acesteia covârșește toată mintea.* Glasul 8: *Pentru aceasta, de Dumnezeu Născătoare, pururea cu purtătorul de viață Împărat și Cel născut al tău viețuind, roagă-te neîncetat să păzească și să mântuiască de toată asuprea cea potrivnică pe poporul cel nou, că pe tine mijlocitoare te-am câștigat.* Glasul 1: *Și în veci luminat te ferim.*»

Această producție imnografică de o frumusețe poetică și profunzime teologică vrednică de oricare dintre *Dogmaticile* celor opt glasuri ale Sfântului Ioan Damaschin, confera Vecerniei Adormirii Maicii Domnului măreția unui veritabil praznic împărătesc. Redăm textul integral și în original, în limba greacă: Δόξα... Καὶ νῦν... Ἕχος α'

Θεαρχίῳ νεύματι, πάντοθεν οἱ θεοφόροι Ἀπόστολοι, ὑπὸ νεφῶν μεταρσίως αἰρομένοι.

Ἕχος πλ. α'

Καταλαβόντες τὸ πανάχαρντον, καὶ ζωαρχικόν σου σιῆνος, ἐξόχως ἠσπάζοντο.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 274. Vezi și *Apologie pentru însemnarea pusă în cartea Războiul nevăzută despre Doamna noastră de Dumnezeu Născătoare*, în Elia Citterio, *Nicodim Agbioritul, personalitatea-opera-învățătura ascetică și mistică*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr., prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 444-454.

<sup>22</sup> Vezi Hrisant de Madit, *Marele Teoreticon al muzicii*, Triest, 1832; Anton Pann, *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericesti*, București, 1845; Grigore Panțiru, *Notația și eburile muzicii bizantine*, Editura Muzicală, Buc. 1971; Ioan D. Petrescu, *Etudes de paléographie musicale Byzantine*, Buc. Ed. Muzicală, 1967; Ion Popescu Pasarea, *Principii de muzică bisericască orientală*, Buc., 1942; Rebours B.J., *Traité de psaltique*, Paris, 1906; Costea Gr., I. Croitoru, N. Lungu, *Gramatica Muzicii psaltice*, București, Editura Institutului Biblic, 1951; Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, Editura Muzicală, București, 1981.

Ἰχος β'

Αἰ δὲ ὑπέρτατοι τῶν οὐρανῶν Δυνάμεις, σὺν τῷ οἰκίῳ Δεσπότη  
 παραγενόμεναι.

Ἰχος πλ. β'

Τὸ θεοδόχον καὶ ἀκραιφνέστατον σῶμα προπέμπουσι, τῷ δέει κρατούμεναι,  
 ὑπερκοσμίως δὲ προώχοντο, καὶ ἀοράτως ἐβόων, ταῖς ἀνωτέροις ταξιαρχίαις ἰδοὺ ἡ  
 παντάνασσα θεόπαις παραγέγονεν.

Ἰχος γ'

Ἄρατε πύλας, καὶ ταύτην ὑπερκοσμίως ὑποδέξασθε, τὴν τοῦ ἀενάου φωτὸς  
 Μητέρα.

Ἰχος βαρῦς

Διὰ ταύτης γὰρ ἡ παγγενῆς τῶν βροτῶν σωτηρία γέγονεν, ἥ ἀτενίζειν οὐκ  
 ἰσχύομεν, καὶ ταύτη ἄξιον γέρας ἀπονέμειν ἀδύνατον.

Ἰχος δ'

Ταύτης γὰρ τὸ ὑπερβάλλον, ὑπερέχει πᾶσαν ἔννοιαν.

Ἰχος πλ. δ'

Διὸ ἄχραντε Θεοτόκε, ἀεὶ σὺν ζωηφόρῳ Βασιλεῖ, καὶ τόκῳ ζῶσα, πρέσβευε  
 διηνεκῶς, περιφρουρησαι καὶ σῶσαι, ἀπὸ πάσης προσβολῆς ἐναντίας τὴν νεολαίαν σου·  
 τὴν γὰρ σὴν προστασίαν κек τήμεθα.

Ἰχος α'

Εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀγλαοφανῶς μακαρίζοντες.; precum și o foarte frumoasă variantă  
 corală rusească în limba engleză, alcătuită pentru ortodocșii ruși din diaspora americană:

Semnalăm faptul ca în edițiile slavone ale Mineiului pe August, *Slavă... Și acum...*  
 din Vecernia Adormirii Maicii Domnului apare doar pe glasul 1.<sup>23</sup> Iată varianta corală în  
 limba engleză:

<sup>23</sup> Amanunte la S.V.Bulgakov, *Nastolnaia kniga dlia sviascenno terkovno slujitelej*, (Manual pentru slujitorii  
 bisericești), Kharkov-Ucraina, 1900, p. 283-287; C. Login, *Probodul Maicii Domnului: pentru o întregire a  
 textului și a rânduielii*, în rev. *Renasterea*, nr.7-8, 2006, p.10.

## Doxastichon

*Dormition - August 15*

*Glory to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit, now and ever, and unto ages of ages. Amen.*

Kievan Chant

arr. from B. Ledkovsky

Tone 1

Soprano  
Alto

Tenor  
Bass

By the di - vine — command the God - bearing Apostles were caught  
up by clouds from ev - 'ry place. When they came to your all - pure  
body, the source of Life, they kissed it most rev - 'rent - ly. The  
high - est Pow - ers of heaven were also present with their Mas - ter,



VASILE STANCIU

8/15 - Dormition - "Lord, I Call" Doxastichon, Kievan chant - p. 2

and, seized with awe, they escorted the in - vi - late bod - y,

the bod - y that had re - ceived God in the flesh.

In a manner beyond this world they went before it and invisibly cried

out to the ranks a - bove them: "Be - hold, the Queen of

all and Child of God has come! Lift up your gates, and

UN IMN MARIOLOGIC CELEBRU: MĂRIRE... ȘI ACUM... DIN VECERNIA ADORMIRII NĂSCĂTOAREI ...

0/15 - Demifon - "Lord, I Call" Doxasticon, Kievian chant - p. 3

in a manner beyond this world receive the Mother of the ev - er -

last - ing light, for through her — was accomplished the salvation

of all the mor - tal race! We can - not gaze up - on her,

nor is it pos - si - ble to render honor wor - thy of her,

for her excellence surpasses all un - der - stand - ing." There - fore,

VASILE STANCIU

8/15 - Dormition - "Lord, I Call" Doxastichon, Kievan chant - p. 4

immaculate Theotokos, who live forever with your Son, the life-bearing

King, pray ceaselessly to Him to preserve the new people of God,

and to save them from every hostile assault, for we

have acquired your intercession, and to the

ages, in manifest splendor, we call you blessed.

b) *Elemente de Istorie și Ritual*

Unul dintre putinele studii referitoare la Vecernia Adormirii Maicii Domnului și care aparține liturgistului irlandez S.R.Keleher<sup>24</sup> analizează și din perspectiva Ritualului desfășurarea slujbei Adormirii. Ea se încadrează în rânduiala obișnuită a Vecerniei cu hram, în care este inserată și *Privegherea* împreună cu *Probodul Maicii Domnului*. În ceea ce privește aspectele legate de conținutul teologic al producțiilor imnografice, S. R. Keleher insistă pe tradiția potrivit căreia Fecioara Maria a fost înălțată cu trupul la cer de către însuși Fiul ei preaiubit. Același teolog analizează și *Slavă... Și acum...* pe cele opt glasuri, și afirmă unicitatea și particularitatea acestei cântări.<sup>25</sup> Succesiunea celor opt glasuri reflectă originea glasurilor plagale, ca derivate sau laturase ale celor autentice. După cum se observă în textul original din limba greacă glasul 5 este în realitate glasul 1 plagal, glasul 6 este în realitate glasul 2 plagal, glasul 7 este glasul 3 plagal, iar glasul 8 este glasul 4 plagal.<sup>26</sup>

Ca o incununare a acestui studiu, publicăm pentru prima dată în varianta românească transilvăneană *Slavă... Și acum...* din cadrul Vecerniei Adormirii Maicii Domnului, ca o dedicație de suflet pentru Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității "Babes-Bolyai" din Cluj-Napoca.

---

<sup>24</sup> S. R. Keleher, *The Funeral of the Mother of God*, în: "Looking East", nr.12, 1977, p. 16-34.

<sup>25</sup> În cultul divin ortodox se mai întâlnește o singură dată această situație în care *Slavă... Și acum...* de la Vecernie se cântă pe opt glasuri, exact în aceeași succesiune ca la Vecernia Adormirii Maicii Domnului, și anume la Vecernia Sfântului Spiridon al Trimitundeii, Făcătorul de minuni, a cărui prăznuire se face pe 12 decembrie.

<sup>26</sup> Vezi Titus Moiescu, *Cântarea monodica bizantină pe teritoriul României. Prolegomene bizantine II. Variante stilistice și de formă în muzica bizantină*, Editura Muzicală, București, 2003, p. 123 ; Idem, *Monodia bizantină în gândirea unor muzicieni români*, Editura Muzicală, București, 1999, p. 67-69.

## Mărire ...Și acum...

(La Vecernia Adormirii Maicii Domnului)

Moderato

Glasul I *mf*

Pr. Vasile Stanciu



Mă - ri - re Ta - tă - lui și Fi - u -



lui și Sfân - tu - lui Duh. Și a - cum și



pu - ru - rea și în ve - cii ve - ci - lor, A - min.



Cu vo - ia cea dum - ne - ze - ieș - te stă -



pâ - ni - toa - re, de pre - tu - tin - de - nea pur - tă -



to - rii de Dum - ne - zeu A - pos - toli \_\_\_\_\_ de



nori\_ pe\_ sus \_\_\_\_\_ fi - ind \_\_\_\_\_ ri - di - cați.

Glasul V



A - jun - gând - la prea - cu - ra - tul și



de vi - a - țã pur - tă - to - rul tău



trup cu dra - gos - te l-au să - ru - tat.

Glasul II



la - ră pu - te - ri - le ce - rești ce - le mai



î - nal - - te cu al lor Stă - pân ve - nind.

Glasul VI

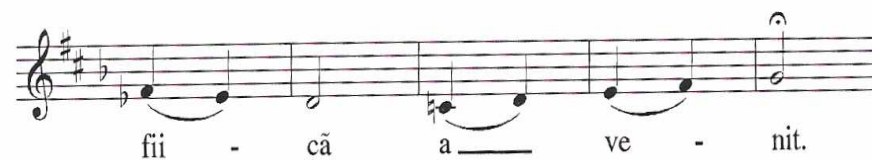
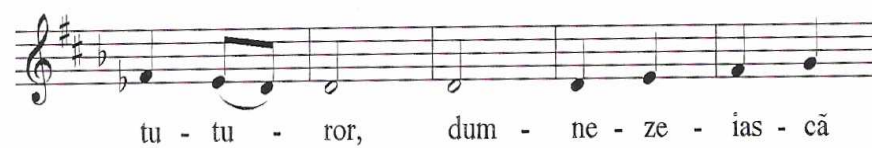


De Dum - ne - zeu pri - mi - to - rul și

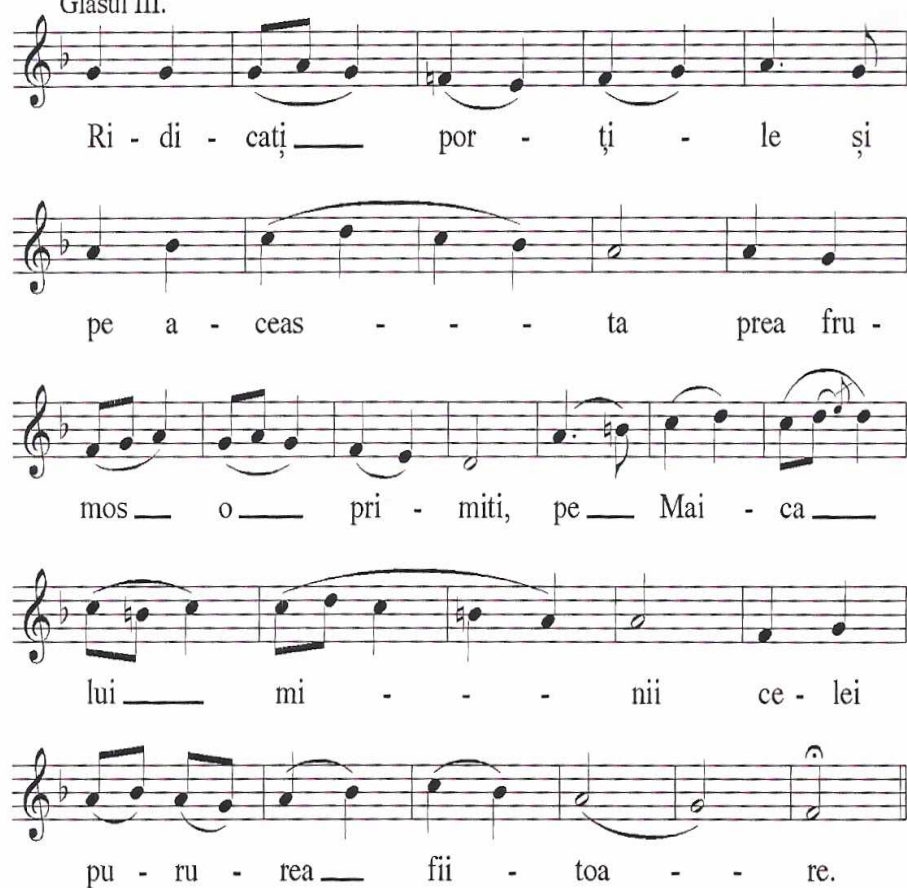


prea - cu - ra - tul trup pe - tre - cân - du - l,

VASILE STANCIU




Glasul III.



Ri - di - cați — por - ți - le și  
pe a - ceas - - - ta prea fru -  
mos — o — pri - miti, pe — Mai - ca —  
lui — mi - - - nii ce - lei  
pu - ru - rea — fii - toa - - re.


Glasul VII.



Că prin — dăn - sa s-a fă - cut mân-tu - i - rea  
nea-mu - lui — o - me - nesc, spre ca - re, —



VASILE STANCIU



nu pu - tem \_\_\_\_\_ a \_\_\_\_\_ că - u - ta \_\_\_\_\_


Glasul IV.




Și \_\_\_\_\_ a - ces - te - ia a-i de \_\_\_\_\_ cin -




stea \_\_\_\_\_ vred - ni - că, cu ne - pu -



tin - tă \_\_\_\_\_ es - - te, că - mă -



ri - rea a - ces - te - ia co - văr -



șeș - te toa - tă \_\_\_\_\_ min - - tea.

Glasul VIII.



Pen - tru a - ceas - - ta de \_\_\_\_\_

UN IMN MARIOLOGIC CELEBRU: MĂRIRE... ȘI ACUM... DIN VECERNIA ADORMIRII NĂSCĂTOAREI ...

Dum-ne - zeu Năs - că - toa  
re pu - - ru - rea cu pur - tă -  
to - rul de vi - a - țã Im - pă - rat și  
cel năs - cut al tău  
vie - țu - ind; roa - gă -  
te ne - - în - ce -  
tat să pă - zeas - că și să

VASILE STANCIU

mân - tu - ias - - că de toa - tă  
a - su - prea - la cea po - triv -  
ni - că pe po - po - rul  
cel nou, că pe ti - - ne  
mij - lo - ci - toa - re te-am căs - ti - gat.  
Glasul I  
Și în veci lu - mi - nat  
te fe - - ri - cim!

## EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI ASUMAREA VALORILOR

GHEORGHE ȘANTA

**ABSTRACT. The Religious Education and the Impropriation of Values.** The religious education accomplishes through its pedagogical steps the knowledge of values and in the same time the hierarchy of these values. The educational message presents absolute values and relative values. The human soul is the one that doesn't find satisfaction in inconclusive explanations and wants to find the meaning of reality by stating and accepting the absolute values comprised in God: Good, Beauty, Truth, Love.

By an adequate education, achieved in the essence of Christian and moral spiritual values, a religious-moral personality is built by finding in this horizon its frame of ontological fulfillment.

The Christian spirituality is an ample and complex pedagogical process in the formation of a human being. The specific and the formation methods realized by the Christian religion are not only the ones used by the other educational factors; it can be used besides the profane methods for achieving the objective of the divine element.

O caracteristică a timpului pe care-l trăim astăzi este contestarea unor valori tradiționale și promovarea unor noi valori. Situația se repetă și în ceea ce privește înțelegerea generală a valorilor, afirmându-se ideile cele mai contradictorii.

Cunoașterea omenească în general tinde către două scopuri și anume:

- 1) a explica lumea, universul din care facem parte;
- 2) a înțelege rostul existenței noastre și valoarea ei.

Aceste două tendințe ale sufletului ne îndeamnă să căutăm o concepție unitară și ultimă.<sup>1</sup>

Conceperea lumii nu se reduce doar la o explicare cauzală, empirică a lucrurilor, iar a explica Universul nu înseamnă a găsi doar niște principii ultime, ci ele trebuie să fie niște valori care să se impună sufletului omenesc, valori prin care să legitimăm toată logica minții, în care să credem considerându-le valori obiective, independente de noi.

Sufletul nu găsește satisfacție într-o explicație rece, foarte adesea neconvingătoare, el vrea să-și justifice existența și să găsească sensul realității. Întrebându-ne asupra sensului vieții, ajungem la formularea unor valori absolute, pe care voim să le cunoaștem cât mai aproape.<sup>2</sup>

Conceptul de valoare se degajă în primul rând din considerarea vieții omului ca ființă spirituală care își creează scopuri și-și subordonează acțiunea finalităților

---

<sup>1</sup> Petre Andrei, *Filosofia valorii*, Fundația Regele Mihai I, București, 1945, p.1

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 7

spiritului. Crearea de finalități înseamnă decretare de valori. Când finalitățile se proiectează în planul conștiinței, ele trec prin procesul de evaluare și se înfățișează ca valori.<sup>3</sup>

Valoarea este prin urmare, conținutul de conștiință, trecut prin filiera evaluării. Un conținut de conștiință, considerat din punctul de vedere al gradului de preferință, pe care îl are în viața interioară îl numim valoare. Pe scurt orice conținut de conștiință aducând într-un grad oarecare probabilitatea de convergență a eului este o valoare.<sup>4</sup> Aceasta arată că orice componentă a lumii implică o anumită valoare, iar valorile în totalitatea lor nu sunt subiective, ci obiective și generale, adică au semnificație pentru orice subiect. Există valori pozitive absolute, adică valori în sine, aici raportându-ne la: Adevăr, Bine, Frumos, care au o valoare universală (obiectivă); ele se autojustifică necondiționat și reprezintă binele din toate perspectivele și pentru orice subiect. În afară de acestea există și valori pozitive relative, care reprezintă binele într-o anumită privință și pentru anumiți subiecți; în alte privințe și pentru alți subiecți o asemenea valoare, luată ca atare, exprimă un rău sau este legată de rău. Valorile nu sunt egale între ele; unele se situează pe o treaptă mai înaltă, altele pe o treaptă mai joasă; deosebirile de rang sunt de asemenea obiective și general valabile. În virtutea obiectivității, omul este capabil să le recunoască cu aceeași certitudine ca existența, de pildă, a florilor, a sunetelor.<sup>5</sup>

Sub aspect axiologic, actul pedagogic nu se limitează la o simplă reproducere a valorilor morale, științifice, artistice, în curriculum-ul său educațional. Ea operează o selecție, o decantare, o ierarhizare după criterii ce au în vedere relevanța pedagogică a valorilor în exercițiul paideutic. Prin lucrarea educativă nu numai că se aprobă și se propun valori ale prezentului, ci se și ocultează sau se neagă o parte dintre acestea care nu par a fi coexistente și operaționale în raport cu viitorul vizat.<sup>6</sup>

Valoarea din punct de vedere educațional este expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință. Cine resimte o valoare realizează această adaptare. Cine o dorește încearcă să o realizeze. Cine n-o dorește și n-o resimte, n-a realizat-o încă, dar o poate realiza prin educație. Oamenii sunt mereu alții, nevoile lor se pot schimba, obiectivele care să-i satisfacă pot să dispară, dar rămâne ceva permanent și anume valoarea, ca o expresie ideală între eu și lume care se poate realiza.<sup>7</sup>

Actul valorificării este cuprins în sentimentul valorii. Așa după cum am prezentat puțin mai înainte, actul pedagogic are responsabilitatea de a prezenta noi valori, gășind modalități de adaptare la lucruri, valabile pentru mulți oameni, ca izvor al unor nevoi și satisfacții generale. În baza acestui sentiment socotim că valorile estetice, teoretice, morale, religioase pe care le înregistrăm au o valabilitate mai generală decât simplele valori ale agreabilului.

<sup>3</sup> Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, București, 1942, p. 30-37

<sup>4</sup> Eugenia Speranția, *Mic tratat despre valori*, în Revista "Transilvania", Institutul de arte grafice, Dacia Traiană, Sibiu, 1942, p. 14-35

<sup>5</sup> Nikolai Loski, *Condițiile binelui absolut*, traducere, Editura Humanitas, București, 1997, p. 113

<sup>6</sup> Constantin Cucos, *Pedagogie și axiologie*, EDP, București, 1995, p.16

<sup>7</sup> Tudor Vianu, *op.cit.*, p. 37

Lucrul acesta a fost de multă vreme recunoscut de Kant, care a observat modestia agreabilului și supremația Adevărului, Binelui, Frumosului, adică desemnarea unuia de a valora numai pentru mine și cunoașterea celuilalt, de a valora pentru toată lumea.

De fapt valoarea se definește ca o relație între un subiect apreciator și un obiect actual sau virtual. Ea nu este numai o calitate (obiectivă sau subiectivă), ci o determinație a unui sistem adaptat care servește drept criteriu sau etalon pentru selecție între alternative, pentru o orientare intrinsec deschisă a comportamentului preferențial într-o situație concret istorică.<sup>8</sup>

În fenomenul axiologic apar de la început doi factori: subiectul care apreciază și obiectul apreciat. Între acești doi poli se produce procesul aprecierii. Pentru ca acest proces să fie întreg este nevoie de o relație:

- a) emotivă a subiectului cu obiectul ( trăirea de valoare );
- b) aprobarea sau dezaprobarea acestei relații sau actul afirmării valorii.

Relația emotivă constituie atitudinea primară față de obiect, ea este fundamentul emotiv al aprecierii, cuprinzând sentimente, dorințe, atitudini de atenție; afirmarea valorii reprezintă atitudinea secundară. Această afirmare se formează în general prin rațiune. Esențialul constă în faptul că afirmarea valorii este o luare de poziție față de atitudinea emotivă a subiectului.<sup>9</sup>

La acestea se reduc în ultimă analiză toate amănuntele comportamentului nostru conștient.<sup>10</sup> Deci căutăm pe de o parte să ne conformăm obiectului aprecierii noastre, interiorizându-l, manifestând așadar o înclinare de identificare cu el; iar pe de altă parte tindem spre universalizarea valorii resimțite transmițând-o tuturor cu putere de conștientizare a celorlalți oameni.

Putem afirma că, criteriul ultim și suprem al valorilor stă în spiritualitatea noastră. Sufletul este și Judecător și parte, dar este și factor care legiferează și normează, el evaluează, aspirând spre a deveni conștient de valoarea sa proprie. Fiecare ipostază, care este una din marile forțe ce framântă istoria și creează civilizațiile sistemului său de referință (al sufletului) este un ideal de supremă spiritualitate.<sup>11</sup>

Forma cea mai înaltă a vieții o constituie viața sufletească, ea apare la început în slujba vieții biologice pe care o continuă și o potențează, însă de la un anumit grad al slujirii sale, ea se eliberează de utilul biologic, câștigându-și o existență autonomă și urmărindu-și scopurile spirituale proprii. În acest stadiu se afirmă valorile cu o forță particulară. Din moment ce spiritul își cucerește independența și se definește pe sine, ia atitudine față de întreaga existență, pe care tinde să o spiritualizeze, să-i realizeze în cadrul ei idealurile lui morale; adică să o moralizeze.<sup>12</sup>

În limbajul obișnuit, conceptul de valoare are un înțeles clar sau luat ca atare. Valoarea este tot ceea ce dorim, iubim sau căutăm, ca fericire, cunoaștere, sănătate, onoare

<sup>8</sup> I. Grunberg, *Axiologia și condiția umană*, Ed. Politică, București, 1972, p. 224

<sup>9</sup> Isidor, Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Ed. Omniscope, Craiova, 1996, p. 30

<sup>10</sup> Eugeniu Speranția, *Introducere în Sociologie*, Cluj, 1939, p. 543

<sup>11</sup> Idem, *Supremația credinței pure în viața sufletească și socială*, București, 1939, p. 67-68

<sup>12</sup> D.D. Roșca, *Existența tragică*, Încercarea de sinteză filozofică, București, 1934, p. 113

etc. Aici sunt interesate psihologia, pedagogia, logica, teologia, teoria cunoașterii, morala, sociologia, estetica, etica, economia politică și altele. Existența atâtor puncte de plecare și atâtor căi diferite explică divergențele, dintre teoreticienii valorii. Putem însă considera ca o trăsătură care străbate prin toate concepțiile, mărturisit sau subînțeles, raportul strâns între valoare și viață. Valoarea există numai pentru ceea ce are viață.<sup>13</sup>

Valorile stau la baza cristalizării unui spațiu axiologic la fel de necesar ca și alte orizonturi de care omul are nevoie în chip imperios. Relaționarea axiologică întemeiază însăși existența umană, pentru că omul este singura ființă în stare să se raporteze proiectiv, atitudinal și preferențial la lume.

Varietatea tipurilor de valori este dată de multitudinea actelor de manifestare a ființei umane. În *Das neune Lexikon der Pedagogik* se avansează patru clase de valori:

1. valori absolute, legate de Ființa infinită – Dumnezeu sau anumite capacități aspiraționale nelimitate ale omului și valori relative, caracteristice unei ființe finite;
2. valori utilitare sau uzuale care se pot extazia la nivelul unor domenii distincte (religioase, artistice etc); acestea sunt în același timp individualizări ale unor valori superioare;
3. valori uzuale relative în funcție de sisteme teologice particulare precum: valori de întrebuințare, valori de schimb, valori de informare, valori sentiment etc.
4. mediatori sau purtători de valori, care în grade diferite se pot autonomiza de valorile – idee.<sup>14</sup>

Oricât de adânc am coborî în istoria culturii omenesti, nu aflăm nicio epocă în care omul să nu fi dorit și să nu fi găsit utilitatea, vitalitatea, legalitatea, puterea politică, adevărul, frumosul, binele ca niște valori permanente ale conștiinței lui.

Tudor Vianu face o clasificare a valorilor după unele criterii privind integrabilul și integrativul; avem astfel valori:

- a) integrabile (valori economice) pentru că pot fi cuprinse și în alte structuri axiologice;
- b) neintegrabile (valori estetice) pentru că se refuză lucrării de însumare;
- c) integrative (valorile religioase) pentru că pot lucra ca factori însumativi.<sup>15</sup>

Referitor la valoarea morală, Tudor Vianu afirmă că este personală, spirituală, are un scop, este integrabilă, aderentă și amplificativă.<sup>16</sup>

Pentru lucrarea noastră suntem interesați în expunerea valorilor morale și valorilor religioase.

### VALORILE MORALE

Valorile morale sunt exprimate printr-o mulțime de expresii ale limbii, fapt ce dovedește că în decursul istoriei preocupările multiple ale generațiilor s-au orientat spre

---

<sup>13</sup> Isidor Todoran, *op.cit.*, p. 91

<sup>14</sup> Cf. Constantin Cucos, *Pedagogie și axiologie*, Ed.Didactică și Pedagogică, București, 1995, p. 51

<sup>15</sup> Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Cugetarea, Georgescu-delofros, București, 1942, p. 141

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 142

acest orizont valoric. Bunătatea, bărbăția, caritatea, cumpătarea, dreptatea, adevărul, iubirea, vitejia etc. sunt valori morale. Dacă s-ar aduna într-un glosar toate valorile morale, ar fi unul din cele mai bogate. Așa după cum am arătat în prezentarea făcută de Tudor Vianu, valorile morale sunt personale pentru că suportul valorilor morale este persoana umană. Fiind personale valorile morale sunt și spirituale.<sup>17</sup>

Conștiința ne dezvăluie cu o certitudine absolută că: libertatea, adevărul, binele moral, nu sunt mijloace, sunt valori în sine. Ele pot fi uneori folosite ca mijloace pentru scopuri biologice, de autoconservare a organismului, dar rangul lor este mai înalt decât cel al valorilor biologice, iar realizarea lor constituie o latură a vieții umane, ce depășește valoric vorbind, latura ei biologică.

Această latură a ființei umane este sufletul, iar persoana umană ca ființă spirituală este purtătoare de valori și tinde spre realizarea lor. Ea cuprinde deci în sine, valorile, și în același timp este orientată permanent către valorile obiective, care după învățătura creștină, sunt întrupate în chip absolut de Dumnezeu. Binele, Adevărul, Frumosul, Sfințenia etc. există în Dumnezeu, dar există și în fiecare persoană umană, astfel că tendința spre cosmic coincide cu tendința spre relație cu diversele valori.<sup>18</sup>

Când vorbim despre valorile morale care angajează relațiile dintre oameni, fără a implica prezența lui Dumnezeu, ajungem la valori etice. Teoriile psihologice asupra naturii valorii etice sunt de trei feluri: teoria intelectualistă, afectivă și voluntaristă. Teoria intelectualistă deduce valoarea etică din raționament, această teorie a dat naștere logismului lui Kant.<sup>19</sup>

A doua teorie bazată pe sentiment, afirmând doar mobilul unei acțiuni morale. Acțiunea morală a unui om, care întotdeauna face bine pentru că firea sa este ușor emoționabilă, fără a-și da seama în mod conștient și cu claritate de fapta sa, nu are atâta valoare ca acțiunea unui om care-și propune în mod conștient săvârșirea unei acțiuni.<sup>20</sup>

A treia teorie care afirmă voința ca element fundamental care determină valoarea morală, deoarece valoarea etică apare ca scop al acțiunii.<sup>21</sup> Voința însă nu este determinată de instincte morale, ci de rațiune, de aceea voința devine rațiune practică.

Voința își poate da sieși legi, luminată fiind de rațiune, deoarece e liberă. Libertatea nu trebuie luată în sens psihologic ci în sens transcendent. Libertatea aparține numai lumii inteligibile. Astfel viața reală a oamenilor nu este altceva decât tendința voinței morale de a se realiza în lumea sensibilă.

Act liber și spirit integrat, omul crește până dincolo de dimensiunea naturală și socială, până în a se angaja în actul creator al lumii, făcând pasul ascensional în transcendență, pe care îl face ca să creeze mereu și prin care el însuși crește și se înalță.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 143

<sup>18</sup> Arhim. Prof.Dr. Nicolae Mladin, *Personalitatea morală creștină*, în revista Mitropolia Ardealului, XI, (1966), nr. 1-3 / 1966

<sup>19</sup> Cf. Petre Andrei, *Filosofia valorii*, *op.cit.*, p. 109

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 120

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 120



Adevărul despre existența voinței libere se întemeiază pe unele argumente: argumentul metafizică, care explică existența libertății voinței. El se bazează pe principiul învederat că voința nu poate fi silită să voiască ceea ce rațiunea nu-i prezintă ca necesar. Rațiunea și libertatea se condiționează în mod reciproc. Omul este liber pentru că are rațiune. Capacitatea voinței este proporțională cu capacitatea rațiunii, fiindcă voința nu poate râvni nimic peste cadrele reprezentărilor furnizate de rațiune. Argumentul psihologic, cel mai sigur și mai puternic se întemeiază pe conștiința libertății care este prezentă în adâncul eului nostru. De fapt actul voluntar este însoțit de sentimentul sau conștiința libertății.<sup>22</sup>

Prezența acestui fapt în experiența interioară a insului este indispensabilă. În această privință Henri Bergson afirmă: eul infailibil în constatările sale imediate se simte liber și declară acest lucru, ori nu încapă îndoială că noi ne simțim liberi. Sentimentul libertății este concrescut cu însăși ființa noastră, în așa măsură încât nici eforturile celei mai severe analize, nu sunt în stare să-l distrugă.<sup>23</sup>

Din conștiința libertății derivă sentimentul de liniște al conștiinței împăcate, după săvârșirea unei fapte bune. Apoi sentimentul responsabilității și al căinței, care pun și ele în lumină existența libertății.

Argumentul moral, se bazează pe faptul primordial al unei ordini morale în lume. Aceasta presupune și pretinde libertatea, fiind două noțiuni corelative. Libertatea este condiția fundamentală a posibilității tuturor fenomenelor morale. De aceea pe cât de sigur există o ordine morală, pe atât de sigură este și existența voinței omenești libere.

Ordinea și legea morală nu numai că sunt o realitate indiscutabilă, ci sunt absolut necesare și fără ele viața omenească este imposibilă. Toate noțiunile valorilor morale stau sau cad odată cu libertatea. Datoria sau obligația morală, fără libertate este absurdă; responsabilitatea este un corolar al libertății, iar sancțiunea nu este altceva decât un răspuns la actul liber. Meritul sau pedeapsa depind direct de libertatea acțiunii respective. A suprima libertatea înseamnă a ruina valorile morale, până la temelii și în consecință a exclude posibilitatea unei fericiri depline.<sup>24</sup>

Cunoașterea valorilor morale cer a fi integrate în comportamentul elevului, integrare ce presupune chiar obligație. Astfel se poate vorbi de o educație morală cognitivă și afectivă ce se va realiza pe următoarele direcții:

- cunoașterea valorilor;
- justificarea teoretică a valorilor;
- sădirea sentimentului obligației;
- cultivarea voinței de conformare a valorilor prevăzute;
- crearea obișnuinței de acțiune în conformitate cu valorile alese.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Curs de Teologie Fundamentală*, vol. II, Curs dactilografiat, p. 348

<sup>23</sup> Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*, Ed. Institutul European, Iași, 1992, p. 49

<sup>24</sup> Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *op.cit.*, p. 350

<sup>25</sup> Louis Legranor, *Enseigner la morale aujourd'hui*, PUF, Paris, 1991, p. 48

Realizarea educației morale în spiritul valorilor atrage după sine unele probleme:

a) Înainte de transmiterea oricărei valori cognitive, de conținut, elevul trebuie să afle că în comportamentul său pătrund neconținut decizii valorice care, fiind insuficient trecute prin rațiune, sunt adesea lipsite de consistență și stabilitate. O parte a educației morale trebuie deci să se rezume la scoaterea în evidență a valorilor de care sunt pătrunse deciziile de acest fel și a condițiilor unei acceptări sau respingeri diferențiate. Deci acest moment al educației morale nu reprezintă încă o transmitere de valori, ea este totuși o importantă treaptă preliminară a clarificării lor.

b) Trăirea valorilor nu este o raportare rațională la valori. Dragostea nu devine valoare atâta vreme cât ne rezumăm numai la a vorbi despre dragoste.

Trăirea semnificației unui sentiment trebuie să precedă acceptării sale de către intelect. Educația morală rămâne o ficțiune dacă ea nu se traduce în experiență.

c) Experiența morală se anihilează de la sine dacă nu devine constantă și este rezultatul normei de conduită „azi așa, mâine altfel” sau „într-un caz așa, în altul altfel”.<sup>26</sup>

Educația morală în spiritul valorilor morale așa după cum am văzut se ocupă de faptele și acțiunile elevului, ea nemulțumindu-se doar cu constatarea cu descrierea și explicarea fenomenelor, ci ea raportează fenomenele la anumite valori sau norme, le valorifică sau le apreciază. Educația morală este de fapt o disciplină normativă care stabilește și prezintă în mod sistematic și critic, adevăratele norme după care elevul și adolescentul (ființa umană) trebuie să-și îndrume viața și activitatea pentru realizarea binelui.<sup>27</sup>

În propunerea și răspândirea valorilor morale într-o școală în procesul didactic este bine să se cunoască stadii procedurale, care au în vedere acțiunea propriuzisă legate direct de învățarea afectivă cu acțiuni de durată:

a) Alegerea care cuprinde: preferințe (ce îmi place cu adevărat?), influențe (ce influențe m-au condus spre această decizie? Cât am fost de liber în decizia mea?), alternative (mai sunt și alte alternative de a alege? Am gândit suficient asupra acestor posibilități?), consecințe (care sunt urmările probabile sau posibile pentru alegerea mea? Îmi asum toate riscurile consecințelor? Sunt consecințe benefice sau armonioase din punct de vedere social?).

b) Acțiunea: acționare (sunt capabil să duc la capăt alegerea? Acțiunile mele reflectă alegerea făcută?), incorporarea (alegerea făcută reprezintă un fel personal de a fi al acțiunilor mele viitoare? Modelul vieții mele se reflectă în acțiuni conforme alegerii făcute?).<sup>28</sup>

Se poate realiza în sensul acesteia un exercițiu de evaluare în urma alegerii și acțiunii elevilor, trecând faptele prin stadiile care au fost prezentate, cu sfaturile și

<sup>26</sup> Cf. C-tin Cucos, *Pedagogie și Axiologie*, EDP, RA, București, 1995, p. 73 – preluat din Geissler E.E. *Allgemeine Didaktik Grundlegund eines erzichenden Unterrichis*, Stuttgart, 1981, p. 74-75

<sup>27</sup> Emile Baudin, *Cours de Philosophie morale*, Paris, 1936, p. 30

<sup>28</sup> Cf. Hawlei R, Hawlei J., *Human Values in the Classroom*, Hart. Pub. Company, New York, 1975

îndemnurile responsabile făcute de profesor. Se vor avea în vedere anumite criterii, care considerăm că sunt indispensabile educației morale și anume:

1. Deschiderea discuțiilor prin prezentarea orizontului valoric moral, sau la un moment dat când profesorul ajunge în discursul didactic la o valoare morală, să încerce un dialog cu elevii, ascultându-le părerea în legătură cu valoarea respectivă.

2. Al doilea moment îl constituie acceptarea gândurilor, a sentimentelor, credințelor, ideilor altora, fără să fie criticate și condamnate.

3. Al treilea moment care considerăm că este foarte important, constă în stimularea gândirii și trăirii afective a fiecărui elev, astfel încât el să ajungă la o înțelegere și evaluare proprie a unei valori morale.

Procesul integrării valorilor morale în personalitatea elevului și crearea atitudinilor, este de lungă durată și neidentificabil imediat. Încorporarea unor atitudini nu se face instantaneu, această lucrare de durată implică mai mulți factori. În afară de școală unde așa cum am arătat se poate ajunge la o înțelegere și evaluare proprie, familia are rolul de a continua valorificarea valorilor morale, prin explicații și conduită. Astfel copilul învață nu numai atunci când i se vorbește sau i se explică anumite valori morale, este sfătuit sau i se poruncește. Copilul învață de la părinte întregul mod de comportare și atitudine: modul cum vorbește cu alții sau despre alții, modul în care se bucură sau se întristează, modul în care se comportă cu prietenii sau cu dușmanii, modul în care se îmbracă, modul în care se distrează, deci întregul său mod de a fi.

Putem să aducem în discuție un alt factor de educație și anume mass media, care pe lângă informațiile care le transmite cu rol educativ, are deseori o influență nefastă întrucât evidențiază gusturile și direcționează comportamentele constituindu-se în instanțe de control și manipulare individuală.

Dacă în procesul didactic, activitățile cognitive sunt observabile la fel și comportamentele de acest fel, activitățile afective nu pot fi definite întotdeauna operațional, efectele acestui demers sunt „mai puțin observabile”, vor fi prezente mai mult în viitor.

Am vorbit până acum de valorile morale în general, sub aspectul relațiilor interumane, dar am vrea să nu rămânem în demersul nostru suspendați fără a avea o bază a relațiilor noastre morale care ne raportează la ființa supremă la Dumnezeu. Religia creștină cuprinde în sine valorile morale absolute, care nu rămân simple principii morale fără să fie împrimate spre a deveni viață, trăire. Viața creștină nu-i nimic dacă nu-i un răspuns perpetuu dat Stăpânului cel viu, care ne-a descoperit voința Sa despre noi, care a murit și a Înviat pentru noi, care mijlocește pentru noi și ne cheamă să găsim viața adevărată trăind pentru El.<sup>29</sup>

Morala creștină care cuprinde valorile morale trebuie să aibă caracterul personalist al dialogului dintre Dumnezeu în Hristos și om. Ea este răspunsul de iubire la apelul pe care Dumnezeu ni-l adresează în Iisus Hristos.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Newbiggin Leslie, *Une religion pour un monde séculier*, préface de René Marlé, Casterman, Paris, 1967, p. 163

<sup>30</sup> Dominico Grasso, *La morale dans les catechismes*, în „Lumeu vitae”, vol. XVI, 1961, p. 110-117  
218

Orientarea spre persoana lui Hristos ne va plasa în orbita iubirii Sale magnetice care invită la o întoarcere a iubirii, iar întoarcerea de iubire, care prin natura sa se exprimă în acțiune este morala creștină.

Morala creștină trebuie să fie înțeleasă ca o chemare la o continuă descoperire, la o continuă deschidere spre altul, până a stabili în adâncime un dialog și nu răspuns cu Cel ce este Iubirea.

Fără acest personalism evanghelic trăit în credință, morala nu-i pe deplin creștină. Ea trebuie să țină seama de ceea ce este omul, de unitatea lui psiho-somatică, de natura lui relațională, de singularitatea sa ireductibilă și de faptul că ființa umană nu există decât din iubire și pentru iubire. Viața morală în spiritul valorilor morale creștine trebuie văzută totdeauna în situație, în relații interpersonale, ce trebuie respectate și promovate.

Morala evanghelică cuprinde fără îndoială norme fundamentale, dar acestea sunt primite ca fiind în esență orientări care se cer personalizate în orice moment după vocația fiecăruia.<sup>31</sup> Morala creștină are o structură dialogală, întrucât se înscrie ca răspuns la interpelarea Tatălui în Iisus Hristos.<sup>32</sup>

Se cere în mod deosebit a se sublinia faptul că Evanghelia este duhul iubirii, că morala evanghelică este pentru toate situațiile și că Duhul Sfânt ne-a fost făgăduit să ne asiste tot timpul. Iubirea și legea sunt considerate ca două aspecte ale moralei creștine, care pot fi opuse până la excluderea reciprocă.

Morala creștină este hristocentrică, sacramentală și eshatologică.<sup>33</sup> Morala creștină este hristocentrică atunci când urmărește stabilirea și întărirea unei relații între credincios și Hristos care este prezent în Biserică prin însușirea iubirii care este plinirea legii.

Morala creștină este sacramentală, că nu poate realiza hristocentrismul decât prin mijlocirea Sfințelor Taine. Orientarea eshatologică a moralei creștine, dă creștinismului posibilitatea de a vedea în orice sarcină omenească un mandat încredințat de Dumnezeu pentru binele oamenilor, în moarte o etapă spre înviere, iar în viața preamărită supraviețuirea faptelor bune.<sup>34</sup>

De fapt în domeniul etic (moral) creștinismul aduce două lucruri esențiale: unul referitor la subiectul moral, iar celălalt la idealul moral. În vreme ce epoca precreeștină privea omul ca un dat izolat, închis în sine, cu un destin străin de al celorlalți oameni, etica creștină pornește de la constatarea că orice om este o persoană legată ontologic și moral de Dumnezeu, de semenii și de lume. Omul ca persoană purtătoare a chipului și asemănării lui Dumnezeu, omul ca fiu al lui Dumnezeu după har, ca frate al oricărui alt om și ca ocrotitor al tuturor celorlalte făpturi, acestea sunt trăsăturile rezumative ale subiectului moral în etica creștină.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Coste R., *Loi naturelle et loi évangélique*, în *Nouvelle Revue Théologique*, Jan, 1969, p. 85

<sup>32</sup> Simion R., *Spécificité de l'Éthique chrétienne*, în vol. *L'Éthique chrétienne a la recherche*, Feb., 1970, p. 81

<sup>33</sup> Ch. Robert, *Allons-vous retoucher la Théologie morale dite générale*, 1968, p. 121

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 119

<sup>35</sup> Dumitru Belu, *Despre iubire*, Editura Omniscope, Craiova, 1997, p. 61

În ce privește idealul moral, acesta constă pentru creștinism, nu în plăcerea fizică, în cumpătare, contemplativitate, apatie etc. cum încercau eticienii precreștini să-l fixeze. Idealul moral constă în promovarea oricărui om în situația de a dezvolta în cadrul puterilor, aptitudinilor proprii, un motiv de iubire, către Dumnezeu, către semenii și către celelalte categorii creaționale.<sup>36</sup>

În realitatea prezentă pe care o trăim ne dăm seama bine de greaua sarcină pe care o au educatorii, în special cei care se ocupă de moralitate, întru elaborarea unei morale sociale corespunzătoare atât principiilor morale cât și realităților noi și inedite din vremea noastră. Morala creștină ortodoxă și valorile pe care le promovează în procesul educațional păstrează și a păstrat fără știrbire concepția morală a Evangheliei și a vieții morale creștine tradiționale, dovedindu-se capabilă fără a trece prin criză, de a corespunde cerințelor actuale. Astfel, acum în lumea modernă când problemele de natură morală sunt atât de variate, sunt examinate fără nici o reticiență în lumina directă a principiilor morale creștine, în duhul iubirii lui Hristos, care trebuie să însoțească permanent pe creștin, sub călăuzirea continuă a Duhului Sfânt primit prin Sfintele Taine ale Bisericii.

#### VALORILE RELIGIOASE

Valorile religioase se raportează la o realitate suprasensibilă, sunt mult mai afective în raport cu alte valori, având un caracter contemplativ. Prin aceste valori se reușește să fie apreciată realitatea, viața, prin raportare la valoarea supremă. Într-adevăr, în sentimentul religios noi simțim în mod imediat valoarea, căci transcendentul se impune spiritului nu numai prin infinit și incognoscibil, ci și prin însușiri de valoare, prin măreție extraordinară care ne face să atribuim valoarea unui postulat.<sup>37</sup>

Religia, purtătoarea valorilor religioase caută să stabilească raportul dintre valoare și realitate, spre deosebire de etică ce determină raporturile diferitelor valori. Raportul ființei umane cu realitatea transcendentă adesea depășește puterea noastră de înțelegere, raport în care stă de fapt valoarea cea mai înaltă, de unde pornește orice speranță, orice rază de bine.

Privite sub acest aspect valorile religioase au două rădăcini: teama și iubirea. Religiiile vechi politeiste se bazează pe teamă. Primitivii adorau zeii, pentru că le era teamă de ei și pentru a dobândi ceea ce doreau de la ei.

În Vechiul Testament la poporul evreu, Dumnezeu în relația cu omul își evidențiază autoritatea (Fac. 2, 16), vorbește imperativ, dar nu fără dragoste, arătându-i calea pe care trebuie să meargă și scopul pentru care trebuie să-L urmeze.

Omul își știa condiția existenței, era conștient de caracteristica legăturii cu Creatorul Său, îl cunoștea pe Acesta, trăia în lumina Sa și nu se temea. În comuniunea cu Dumnezeu, omul fiind ferit de greșeli nu se temea, dar căzând din ea se teme și se ascunde (Fac. 3, 10).

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 62

<sup>37</sup> Petre Andrei, *Filosofia valorii*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 193

Dacă înainte de cădere dragostea îl conducea pe om pe calea desăvârșirii, după căderea din comuniunea de iubire, frica avea rolul de a orienta pe om spre Dumnezeu pe un drum ferit de greșeli.

Frica de Dumnezeu determina trăirea vieții în evlavie, virtute, sfințenie. De aceea frica de Dumnezeu era numită nu numai începutul înțelepciunii (Eclesiast 1, 16; Ps 90, 10), ci chiar plenitudinea ei (Eclesiast 1, 20), sau progresul și desăvârșirea ei.<sup>38</sup> Frica de altfel îi dădea omului conștiința inferiorității în virtutea căreia acesta se străduia să placă Creatorului său.

Religia creștină spre deosebire de alte religii mai vechi își întemeiază raporturile valorice pe iubire. Dumnezeu creștinilor, este iubire (I Ioan 4, 8), este bun, este blând, iertător. În aceasta stă superioritatea religiei creștine față de celălalte religii.

Aceasta se poate constata în urma unei experiențe duhovnicești și anume a stării de extaz, care este starea cea mai superioară trăită de ființa umană. Extazul este tendința de unitate, de contopire cu Dumnezeu, de absorție a personalității în ființa Divină. Sfântul Apostol Pavel cunoaște această experiență și mărturisește: „*Cunosc un om în Hristos care acum 14 ani a fost răpit până la al treilea cer, dacă a fost în trup nu știu; dacă a fost fără trup nu știu; Dumnezeu știe, a fost răpit în rai, și a auzit cuvinte care nu se pot spune și pe care nu-i este îngăduit unui om să le rostească*” (II Corinteni, 12, 2-4).

Raportul religios al valorilor este desfășurat și pe alte coordonate, și anume: credința, care implică convingerea unei continuități, a unei persistențe dincolo de orizontul relevat de experiență și contra întreruperilor și lacunelor, care caracterizează această experiență.<sup>39</sup>

Credința implică ideea unei continuități dincolo, în veșnicie. Dacă esența valorii religioase ar fi numai de natură psihologică, ar fi pur subiectivă, dar această valoare este general omenească.

Prin urmare raportul stabilit de noi între realitatea empirică și o valoare supremă, între noi și Dumnezeu, între imanent și transcendent, devine ceva general valabil.<sup>40</sup>

Religia ca fenomen psihic conduce spre formularea unui ideal sfânt, religios, care caracterizează viața întregă, în el se sintetizează conștiința supremă a binelui, a adevărului și frumosului.

Sub influența acestor valori transcendente, omul devine religios, deoarece simte că aparține unei lumi suprasensibile. Unitatea tuturor valorilor într-o valoare supremă, transcendentă, o face valoare religioasă.

Persoana umană are de fapt un caracter profund axiologic și acesta se poate observa în multiplele sale manifestări, adică prin preferințe, valorificări și evaluări a tot ceea ce reprezintă o valoare și care poate să-i satisfacă o cerință fundamentală, esențială de ordin material și spiritual. Aceasta înseamnă că tendințele sau năzuințele persoanei umane, corespund structurii sale dihotomice, adică trup material și suflet spiritual. Trupul este legat de natura sa materială, are trebuințe biologice, iar sufletul fiind de

<sup>38</sup> Due P. Grou, *Manuel des ames intérieures*, Paris, 1925, p. 49

<sup>39</sup> H. Hoffding, *Philosophie de la religion*, Paris, Alcan, 1908, p. 108 - 126

<sup>40</sup> Petre Andrei, *op.cit.*, p. 194

natură spirituală are aspirații în năzuințe spirituale. Din structura sa dihotomică se pot desprinde și valorile spirituale care satisfac năzuințele sufletului în valori materiale legate de natura materială.

Valorile spirituale sau religioase alături de cele morale se înscriu în această corespondență a năzuințelor fundamentale ale sufletului.

Valorile religioase se fundamentează pe existența absolută a lui Dumnezeu, care este Binele, Adevărul, Frumosul și Sfințenia absolută; aceste valori au scopurile în ele însele. Valorile religioase încorporate în ființa umană conduc prin harul divin la comuniunea cu Dumnezeu. Din aceste valori se împărtășesc oamenii, cu urmări binefăcătoare pentru viața morală și cea duhovnicească. Putem spune că educația în spiritul valorilor religioase (creștine) conduce elevii spre creșterea spirituală, dezvoltând și amplificând puterile morale, sufletești, reușind să realizeze unitatea sufletească, echilibrul, o convergență a energiilor morale, sufletești și o îmbogățire spirituală.

Valorile religioase, superioare au importanța lor în formarea elevului, tânărului, căci ele reprezintă sinteza tuturor valorilor spirituale.

Prin eliminarea valorilor religioase din educație, lipsește legătura unificatoare a valorilor, dar se petrece și o răsturnare a ierarhiei valorilor în sensul că valorile materiale devin scopuri în sine, iar cele superioare sunt ținute la periferia preocupărilor omenești, ignorate sau excluse definitiv.

Necesitatea interiorizării unor valori spirituale ca o cale de perfecționare a comporta-mentului uman spre un orizont moral, este surprinsă de Im. Kant: „*Binele constă la început în sfințenia maximelor care-l fac să îndeplinească datoria; și dacă omul primește în maxima lui puritatea de care vorbim, nu e încă din această pricină sfânt el însuși (căci e mare distanță de la maximă la faptă), mulțumită ei totuși pe cale de a se apropia de sfințenie*”<sup>41</sup>

Morala creștină, de pildă, este morala exaltării, morala dragostei și a dorinței infinite așa cum am arătat la începutul acestui capitol. Ea vrea să tindem spre perfecțiune precum Dumnezeu este perfecțiunea absolută. Sfântul Apostol Pavel convertit pe drumul Damascului ne transmite o învățătură în sensul acesta, despre care un fin analist André Frossard spunea: - creștinismul nu este o concepție despre lume nici măcar o simplă regulă de viață, este istoria unei iubiri care începe cu fiecare suflet. Pentru cel mai mare dintre Apostoli, fascinat în cel mai înalt grad de frumusețea chipului întâlnit pe drumul Damascului, adevărul nu este o idee de arătat, ci o persoană de iubit.<sup>42</sup> De altfel valoarea centrală a creștinismului este iubirea.

Există o complementaritate între valorile morale și valorile religioase din punct de vedere creștin. Din cele relatate desprindem unele clasificări; așadar în domeniul religios creștinismul realizează o deplasare a centrului de gravitate dinspre egocentrism spre teocentrism. Răspunsul se concentrează într-o revelație, Dumnezeu este iubire.

Astfel se face iubire în sfera valorilor religioase și a celor morale. Putem să dăm același răspuns la întrebările puse de religie și morală: ce este Dumnezeu, răspunsul

<sup>41</sup> Kant, Immanuel, *Tratat de pedagogie, Religia în limitele rațiunii*, Ed. Agra, Iași, 1992, p. 134

<sup>42</sup> André Frossard, *Les grands bergers d'Abraham a Karl Marx*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, p.

creștinismului, Dumnezeu este iubire (I Ioan, 4, 8); iar la întrebarea ce este Binele, răspunsul creștin, Binele este iubire.

Pentru prima dată omul află că idealul vieții nu-i nici speculație, nici abandonare în voia plăcerilor, nici fugă de lume, ci iubire trăită după pilda vie a Celui care și în Ființa și în viața Lui, este iubire în gradul cel mai înalt, Dumnezeu.<sup>43</sup>

Prin urmare la nivelul persoanei se poate vorbi în sens plener de spiritualitate și totodată de valori spirituale, iar a trăi în lumea valorilor morale și spirituale, înseamnă a trăi în libertate, iar libertatea este expresia rodirii darului personal primit de la Dumnezeu, rodire ce are loc în comuniune.

Printr-o educație adecvată, realizată în spiritul valorilor spirituale creștine și morale, se edifică personalitatea religios-morală, găsindu-și în orizontul acesta cadrul necesar unei împliniri ontologice. Drumul realizării personalității, este un drum ascendent, o scară a valorilor morale și religioase, care fiind luminată de purtătorii de lumină: părinții, dascălii, Biserica, vor transmite lumină discipolilor întru împlinirea lor pleneră.

Putem să afirmăm fără să greșim că această lumină poate fi transmisă de mamă încă din perioada intrauterină când mintea fătului, lumea lăuntrică a viitoarei făpturi poate fi luminată, direcționată către idealuri care zidesc. Comunicarea mamă – făt este una foarte strânsă, toată neliniștea, bucuria, spaima, angoasa, nepăsarea mamei, încă din perioada sarcinii, ar trebui să fie de așa natură, încât viața copilului să fie una nouă, limpede, dispusă să primească și să se deschidă luminii din el însuși.

Este important de asemenea ca la vârsta afirmării, după ce copilăria a fost baza pe care s-u zidit conceptele morale și spirituale, deci la vârsta adolescenței, toată zestrea morală și spirituală să găsească piză, să poată fi folosită. Mediul, contactul social al tânărului, personalitatea colectivă, vor avea de aici în colo un rol decisiv.

Societatea cu tot ce ține de ea: școală, lectură, spectacole, anturaj alimentează idealurile și le canalizează pe direcții constructive sau, contrar acestora putând influența negativ lumea interioară a tânărului prin slăbirea ordinii morale și spirituale, neavând însă puterea de a o anula însă total, cu câteva excepții: stările patologice marcate de pierderea minții și cele declanșate de folosirea drogurilor.

Pentru a evidenția mai bine acest fapt este necesară comparația tânărului ce și-a însușit valorile morale și spirituale fixându-și idealul în valorificarea lor prin acte de credință și iubire, și starea tânărului drogat.

Conștiința limpede a celui ce-și conformează viața cu voia divină aduce pace sufletească, lumea este văzută cu alți ochi. Fiind copleșit de fericire bogată, nouă, captivantă, îmbietoare, euforică, în el lucrează puterea harului sfințitor care poate să transforme ființa într-o stare extatică, de isihie chiar, rămânând însă stăpân pe sine, dar eliberat de angoasele, spaimile produse de stăruitoarele concrete ale cotidianului.

Omul păcătos, cuprins de vicii și păcate nu mai dispune de libertatea voinței. Devine din om liber rob al proprii lui căderi, păcatul conducându-l spre altceva decât propria lui voință. Totuși nu se anhilează în întregime libertatea și voința, dispune încă

---

<sup>43</sup> Dumitru Belu, *op.cit.*, p. 62



de puterea de a renunța la ceea ce nu-i este propriu, pentru a deveni el însuși, un om eliberat, stăpîn pe sine.

Pentru că am dorit să fac o comparație, situația se schimbă în cazul celor ce folosesc drogurile. Dispun și aceștia de acces la euforie, dar cum totul se plătește, artificii la care trebuie să recurgă le condiționează obținerea stării de încântare și redescoperire, de produse materiale și de concursul altor oameni care le compromit liniștea și fericirea în tot restul vieții. Dialectica nu iartă, iar ataraxia la drogați e funcție de agitație și obsesie, coloane susținătoare ale idealului.

Întrucât ni se cere să ne îndumnezeim, ni se cere să facem minuni, să prefacem apa pe rînd, în vin ales, sărăcia pămîntului în belșug, ciulinii și pălămida în roade și trandafiri, fățarnicia și egoismul în dragoste și flacără. Aceste minuni sunt accesibile.

În planul acesta sacru, spiritual, omul poate ajunge prin valori, până la esența existenței sale, esența vieții, spre infinit. Aceasta îi dă o senzație de desprindere, de zbor al libertății, al împlinirii prin iubire. Pregătirea pentru întâmpinarea și raportarea la divinitate, are repercursiuni benefice pentru înțelegerea și raportarea eficientă la realitate. A pune problema lui Dumnezeu nu înseamnă deloc numai a evoca misterul Ființei divine, ci este deasemenea o ciocnire de dificila problemă a raporturilor sale cu lumea și a raporturilor noastre cu El.<sup>44</sup> Dacă ne-am raporta doar la planul natural, demersul nostru educațional ar conduce la angoasă și disoluție existențială. Raportându-ne la planul spiritual, religios al perfecțiunii divine, ne ridicăm din planul istorismului plat la cel al unui continuu axiologic fundamental, fără imperfecțiunile creaturii. Nevoia de morală, de valori religioase, constituie astăzi una dintre direcțiile cele mai semnificative ale căutării reperelor sensului, ale cuceririi unei ordini spirituale ale omenirii. Credința și iubirea creștină nu acordă instrumente originale de analiză, nici un monopol al valorilor umane, ci articulează aceste valori umane într-o viziune globală asupra sensului vieții și le conferă astfel o înrădăcinare și o perspectivă cu totul particulară. În același timp ele fortifică și stimulează angajamentul prin forța spiritului și a nădejzii sale.<sup>45</sup>

Acum la început de mileniu, putem spune ca și la începutul secolului trecut, că rămâne la fel de actuală gândirea profundă a filosofului R. Euckehen, „epoca noastră conține evident probleme mari; aceste probleme pot fi rezolvate numai dacă viața noastră este mișcată dinăuntru în afară.”<sup>46</sup>

Pentru reformarea spiritului, a omului, a comunității, nu există alte mijloace mai eficiente decât educația în spiritul valorilor, și în mod deosebit al valorilor religioase autentice, credința și iubirea.

<sup>44</sup> Raymond Vancourt, *Pensée moderne et philosophie Chrétienne*, Artheme Foyard, Paris, 1957, p. 45

<sup>45</sup> Falire Michel, *L'Université et l'éducation aux valeurs*, în *Nouvelle Revue Théologique*, Ed Casterman, Paris, vol. 117, nr. 1, 1995, p. 15

<sup>46</sup> Euckehen Rudolf, *Probleme principale de filosofia religiunii contemporane*, Tipografia Munca, Roman, 1924, p. 28

### VALORILE RELIGIOASE ȘI ROLUL LOR FORMATIV

Spre deosebire de alte instituții care promovează valorile, religia ca instituție vizează omul în totalitatea sa. Aspectele majore pe care religia le are în vedere sunt originea și mai ales finalitatea omului. Omul trebuie să aibă o justificare a existenței sale și să-și îndeplinească sensul existenței sale. Comportarea lui între origine și finalitate este de fapt ceea ce condiționează împlinirea scopului său în lume. Fiecare religie își are specificul său, prescriind adeptilor ei un anumit mod de comportare spre a-și atinge scopul. Formația religioasă constituie mijlocul și condiția pentru împlinirea idealului vieții, iar formarea, instrucția, se realizează prin educație, ceea ce corespunde stării lăuntrice a omului spre desăvârșire.

Dintotdeauna creștinismul a afirmat posibilitatea educării și formării omului. Spiritualitatea creștină este un amplu și complex proces pedagogic întru formarea omului. Specificul și metodele de formare realizate de religia creștină nu sunt numai cele utilizate de ceilalți factori educaționali, ci ea utilizează pe lângă mijloacele omenești întru atingerea obiectivului, elementul divin (harul divin). Aceasta deoarece religia creștină își propune să pregătească omul nu numai pentru viața aceasta, ci și pentru cealaltă, pentru eternitate.

Trebuie să facem în sensul acesta o remarcă și anume, religia creștină nu-și exercită în mod direct rolul ei educațional – formativ decât asupra celor ce cred. Credința este o valoare religioasă ce cuprinde în sine o forță împărtășită de puterea Duhului Sfânt care activează în Biserică. Ea iradiază în jurul celor ce cred și influențează. Această forță tainică activă în religia creștină, și în Biserică, însoțită de semne și minuni, a transformat lumea antică într-o foarte scurtă perioadă de timp, făcând-o dintr-o lume politeistă, o lume în care Hristos era Domn în sufletele tuturor acestora.

Puterea formativă a credinței își are sursa în relația stabilită între Dumnezeu și om. Dumnezeu credinței nu este doar idee, nu este principiu, nu este forță impersonală, ci Persoană spirituală, o Treime de persoane, care ființează în iubire și acționează din iubire intratrinitară. Dumnezeu se descoperă omului și-l solicită la dialog. Dacă omul răspunde chemării lui Dumnezeu, dialogul acționează asupra ființei, o modelează și o îndreaptă spre Sine.

Această stare de dialog se realizează prin credință ca valoare spirituală, ceea ce determină întregul proces de formare al omului. Răspunsul omului dat Revelației divine este credința. Însă credința manifestată doar ca și părere nu este suficientă, după care lumea și omul ar avea un Creator, despre care nu știm nimic, pentru că nu admit dialogul inițiat de El prin Revelație. Credința însă luminată de harul divin și conștiința că viața, ființa și chemarea noastră în lume nu depind numai de structura bio-psiho-fizică și de relația feed-back stabilită între noi și mediul înconjurător, ci în ultimă instanță de Dumnezeu Însuși.

În cazul acesta, credința ca valoare spirituală nu mai este simpla acceptare a unor principii teoretice și etice, sau acceptarea unor mituri întâmplare, ci angajare într-o relație dinamică cu Dumnezeu. Este un prim pas în sensul formării omului prin valorile religioase, de vreme ce religia nu este altceva decât refacerea legăturii (ruptă prin păcat) dintre Dumnezeu și om.

A crede este o funcțiune psihică elementară și universală existentă la fiecare credincios în parte care se manifestă unitar prin acceptarea unor adevăruri doctrinale și morale, pe baza evidenței lor absolute. Credința este identificată din punct de vedere static cu o stare psihică de certitudine despre existența lui Dumnezeu, ca realitate personală supremă ce nu stă în continuitate de substanță cu noi și cu natura ci cu cele comunicate nouă prin Revelația Sa.<sup>47</sup>

Esența acestei funcțiuni psihice elementare este acceptarea irevocabilă a unui adevăr pe baza autoritară a evidenței sale sau a autorului său. Credința funcționează din punct de vedere psihic, într-un mod absolut normal, primind adevărurile Revelației divine, al căror autor direct este Dumnezeu.

Așadar, scopul principal al educației religioase creștine prin valoarea credinței este totdeauna trăirea conștientă a tainei lui Hristos, realizarea în viața fiecărui om al idealului educațional creștin care duce la participarea la viața lui Hristos, nevoiță pe care Sfântul Grigore Teologul o sintetiza prin cuvintele: „trebuie să mor cu Hristos, să înviez împreună cu Hristos, să trăiesc împreună cu Hristos, și cu El să mă fac fiu al lui Dumnezeu”.

Lipsa însușirii credinței creștine atrage după sine la majoritatea cazurilor, mari primejdii, confuzii religioase, alunecare spre bigotism și obscurantism, lupte interconfesionale și interreligioase. Așa s-au născut superstițiile religioase, confundându-se cu însuși tezaurul doctrinal și moral religios, îndepărtându-se astfel religia creștină de la adevăratul său scop – mântuirea - .

Așa cum am arătat, credința creștină se întemeiază pe revelația divină, adică pe autoritatea lui Dumnezeu care a descoperit adevărurile de credință. Adevărurile doctrinale și morale ale creștinismului sunt expresia voii lui Dumnezeu „care în multe rânduri și în multe chipuri a grăit odinioară părinților noștri prin prooroci, iar în zilele acestea din urmă, ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care L-a pus moștenitor al tuturor, prin care a făcut și veacurile”. (Evrei 1, 1-2).

În concepția creștină credința este un dar al harului dumnezeiesc, pe care cel credincios îl primește în libertate, deci fără a i se altera sau desființa una din facultățile sufletești. În icoană am putea spune așa: Credința vine și-n sufletul nostru din harul lui Dumnezeu. Dar ca să crească și să aducă rod, ea trebuie să fie nutrită integral din rațiune, emotivitate, voință, așa cum și pentru creșterea și înflorirea unei plante, după ce a fost semănată, e nevoie de lumină, aerul și umiditatea corespunzătoare. Lipsindu-i unul sau altul din aceste elemente în proporția potrivită naturii ei, ea nu va încolți sau cel puțin nu va aduce rodul ei firesc.<sup>48</sup>

Credința religioasă scoate persoana umană din lume și din istorie, introducând-o în realitatea spirituală internă, pentru a o proiecta dincolo de lume și istorie în planul Revelației.

Credința creștină se manifestă în trei forme speciale, credință în înțelesul cel mai strict al cuvântului sau ca o primire și însușire a adevărilor dogmatice; ca

<sup>47</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 7

<sup>48</sup> Cf. N. Cotoș, *Teologia Fundamentală*, 1938, p. 5

dragoste, sau primire și însușire a adevărilor morale și ca nădejde, sau primire și însușire a promisiunilor dumnezeiești.<sup>49</sup>

Așadar prin credință se realizează o cunoaștere a lui Dumnezeu, întrucât credința îl conduce pe cel credincios în transcendentul invizibil, așa după cum mărturisește Sfântul Clement Alexandrinul, „*Cel ce crede vede cu mintea, cele inteligibile și viitoare*”<sup>50</sup>. În sensul acesta omul se ridică în permanență cu mintea în lumea frumosului dumnezeiesc și își împropiază această frumusețe, transformând sufletul în frumusețea divină.<sup>51</sup>

Despre această înălțare prin credință spre cunoașterea adevărului mărturisește Berdiaev, că singur omul posedă puterea creatoare necesară pentru a dobândi cunoașterea acestei lumi și a lui Dumnezeu pentru a se orienta în ea și a se apăra de amenințările ce emană din ea.<sup>52</sup>

Prin credință omul se creează pe sine și-și crează și mediul lui specific de viață. Credința este aducătoare de rod, este creatoare în planul vieții individuale sau colective. Astfel credința nu este izolată în procesul sufletesc religios al creștinilor. Ea nu elimină cunoașterea ci o propune. Ființa umană care crede în adevărilor mântuitoare, descoperite de Dumnezeu, este un credincios sănătos spiritual, care participă la raportul cu ființa supremă, liber, conștient și activ, nu numai cu credința sa ci și cu mintea sa, cu simțirea sa și cu voința.

---

<sup>49</sup> H. Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. Sibiu, 1943, p. 245

<sup>50</sup> Clement Alexandrinul, *Stomate*, în *Scrieri* partea a II-a, (P.S.B. 5) Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 118

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 118

<sup>52</sup> H. Berdiaev, *Adevăr și revelație*, Editura de Vest, Timișoara, 1993, p. 45



## EPISCOPUL NICOLAE COLAN LA HRAMUL MĂNĂSTIRII TOPLIȚA (1940-1944)

DOREL MAN

### RÉSUMÉ. L'Évêque Nicolae Colan à la fête du monastère Toplița (1940 – 1944).

Dans cette étude nous voulons faire une recherche sur la vocation pastorale de l'évêque Nicolae Colan, dans une période difficile pour les Roumains de Transylvanie, des années 1940-1944. Après le diktat de Vienne de 30 août 1944, le Nord-Ouest de Transylvanie et les territoires des départements Harghita et Covasna ont été séparés du corps du pays. Dans l'absence des autorités administratives et politiques roumaines retirées au royaume de Roumanie, les Roumains ont trouvé l'appui dans l'Eglise.

Dans le cas de notre Eglise, le grand pasteur, qui dans la période de l'occupation hortyste, a cherché, a conseillé et a aidé les fidèles orthodoxes a été l'évêque Nicolae Colan.

Par ses visites canoniques dans toute son diocèse il a animé les communautés de fidèles en renforçant leur foi, l'espérance et la passion en attente de temps plus favorables.

La présence de l'évêque Nicolae Colan au milieu de ses fidèles de la vallée de Mures à la fête du Monastère Toplița, de 20 juillet 1941 est un moment religieux d'une grande importance et un acte de courage patriotique de ces temps-là et de ces lieux.

Notre étude rend en détail l'événement et la conclusion est que l'ouvrage pastoral de l'évêque a laissé dans nos âmes «la lumière, l'espoir et la foi».

Cu toate că aproape toate aspectele vieții, operei și activității marelui slujitor al Bisericii Ortodoxe, Episcopul Nicolae Colan, au fost scoase la lumină în diverse studii, articole sau monografii<sup>1</sup>, am decis să supunem cercetării vocația pastorală și jertfa de sine a acestei personalități, într-o perioadă extrem de grea pentru românii din Transilvania, în intervalul cronologic 1940-1944.

După Dictatul de la Viena de la 30 august 1944, nord-vestul Transilvaniei (incluzând orașe precum Cluj, Oradea, Satu-Mare, Baia-Mare, Tg. Mureș și teritoriile actualelor județe Harghita și Covasna) au fost smulse din trupul țării. În absența autorităților administrative și politice românești retrase pe teritoriul regatului României, firește, românii au găsit alinarea în sânul Bisericii.

În cazul Sfintei noastre Biserici, marele păstor, care în perioada ocupației hortiste, a vegheat, a „căutat”, a povățuit și ajutat credincioșii ortodocși aflați în nevoie în țara lor, devenită „țară străină”, a fost vlădica Nicolae Colan.

---

<sup>1</sup> Pr. Prof. Alexandru Moraru, *La Răsruce de vreme o viață de om Nicolae Colan, Episcopul Vadului Feleacului și Clujului 1936-1957*, Cluj-Napoca, 1989.

Îndeplinindu-și misiunea de conducător al eparhiei, dar și vocația de cărturar și implicit de lider de necontestat al românilor rămași pe teritoriile strămoșești vremelnic cotate, vlădica Nicolae Colan a fost, îndrăznim să afirmăm o prezență mai mult decât activă, am zice una providențială pentru credincioși. A fost pentru ei un simbol și o speranță cu atât mai mult cu cât armele sale s-au impus ca foarte eficiente deși nu păreau amenințătoare pentru ocupanți. Un astfel de om a răspândit în rândurile credincioșilor speranța, a ținut trează credința în Dumnezeu și în scăparea de asupritori ce se purtau mai rău decât păgânii. Revenind la armele sale, ele au fost: elocința, predica inspirată, cuvântul de zidire și mai ales neobosita activitate pastorală.

Prin vizitele sale în tot cuprinsul eparhiei a însuflețit comunitățile de credincioși însuflându-le credința puternică, speranța mângâietoare și răbdarea în așteptarea unor vremuri mai bune.

Pentru a prezenta activitatea pastorală a Episcopului am ales una din căile care să redea fidel atmosfera, ecourile, implicațiile, dimensiunile demersului pastoral întreprins cu curaj de înaltul ierarh. Am recurs la o activitate de cercetare a arhivelor pentru a găsi reflectarea în presa vremii a lucrării pastorale a Episcopului Nicolae Colan. Presa românească, redusă de fapt la o singură publicație „Tribuna Ardealului” reflectă o parte din activitatea pastorală și prezintă deplasările în eparhie, impactul acestor vizite pastorale, numărul și structura pastorală a participanților la aceste manifestații religioase, relațiile cu alte culte și cu autoritățile.

Prezența P.S.S. Episcopului Nicolae Colan în mijlocul credincioșilor de pe valea Mureșului de sus<sup>2</sup> la hramul *Mănăstirii Toplița*, din 20 iulie 1941, este un moment religios de mare importanță și un act de curaj patriotic pentru acele vremuri și locuri.

Relatarea vizitei pastorale începe cu o abordare teoretică în care sunt prezentate implicațiile praznicelor religioase „rânduite de Biserica mântuitoare” în viața credincioșilor. Ele au fost întotdeauna repere, iar dacă au beneficiat de prezența episcopului la aceste sărbători „se va vorbi din tată în fiu” despre ele.

În cadrul Sfințelor slujbe, la hramul *Mănăstirii Toplița*, Episcopul Nicolae Colan încurajează și sfătuiește pe creștinii români să-și pună nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu mai ales acum când atâtea „încercări și lovirii vin peste noi, să fim una, după cuvântul Domnului, care zice: *Eu și Tatăl una suntem*. Solidaritatea aceasta arătată de cuvântul Evangheliei trebuie să fie idealul pe care să-l împlinim ca și noi să putem zice că toți, că una suntem. (...). Sf. Prooroc Ilie a cărui pomenire o cinștim astăzi, sub a cărui ocrotire este pusă această mănăstire, ne este un minunat dascăl întru a ne arăta, că nimic nu trebuie să lăsăm a ne despărți sau a birui sfânta lege a solidarității. (...) Cinștiți și păziți legea solidarității, întreolaltă și în Domnul și nimic nu vă va putea vătăma.”

După prezentarea amănunțită a evenimentului (scurt istoric a mănăstirii, slujba arhierescă, participanți, cuvântul arhieresc) concluzia este că această lucrare pastorală săvârșită de Episcop a lăsat o dâră de speranță creștinilor sau folosind exprimarea autorului acestei relatări „Prea Sfinția Sa Episcopul Nicolae Colan a lăsat în suflete *lumină, nădejde și sporită credință*”.

<sup>2</sup> Tribuna Ardealului, Anul II, Nr. 246, joi 24 iulie 1941, p. 3

### **Redarea documentului**

*„Praznicul hramului Mănăstirii  
SF. ILIE PROOROCUL din Toplița*

Adevăratele praznice pe care nu le pot umbri norii năpraznicelor involburări, nici le pot stinge prăbușirile veacurilor, rămân tot praznicile rânduite de Biserica mântuitoare. În jurul lor s-a zidit toată viața sufletească a neamului nostru. Ba mai mult: chiar și viața de obște cu îndeletnicirile ei s-a orientat după zilele de sărbătoare. Românul și astăzi nu se folosește de cronologia împărțită pe luni, săptămâni și zile, ci spune despre cutare eveniment sau fapt divers, că s-a petrecut vineri, o săptămână înainte de Sfântă Marie mică, sau pe vremea seceratului, primăverilor ori pe vremea săpatului dintâi etc. Și așa, la vatra caldă s-au adunat să-și întărească nădejtile și să-și aline durerile.

De aceea Prea Sfințitul Nicolae Colan, ori de câte ori a putut și a avut prilejul nu a pregetat să se ducă în mijlocul credincioșilor săi unde prin sfintele slujbe arhieresti și prin povățuirile părintești a lăsat în viața satelor zile despre care se va vorbi din tată în fiu.

Așa și anul acesta la praznicul hramului Mănăstirii „Sf. Ilie” din Toplița, care s-a prăznuit Duminică 20 iulie, ziua pomenirii Sfântului Prooroc Ilie.

*Mănăstirea „Sf. Ilie Proorocul”*

Pentru cei ce au avut prilejul să cerceteze Mănăstirea „Sf. Ilie” de la Toplița, reamintirea unor lucruri despre acel minunat așezământ de închinare și reculegere, nu va putea decât să le înnoiască bucuria clipelor petrecute acolo, iar pentru cei ce n-au avut fericitul prilej, nu va fi de prisos să afle câteva crâmpene din istoria acestei mănăstiri.

Vatra mănăstirii se află de partea dreaptă a Mureșului, 2 km de gara Toplița la o altitudine de 682 m, regiune de munte cu brădet și români neaoși păstrători de legi și datini străbune.

Așezământul mănăstiresc se compune din bisericuța de lemn, două corpuri de case, una stăreția și alta chiliile monahilor, și o clopotniță impunătoare, toate așezate pe luncă. Imediat în dosul lor se ridică o spinare de munte. O alee de brazi lungă de 200 m și alta alee de plop și zvelți cu frunze fără alinare, îți îngăduie intrarea din șosea înăuntrul mănăstirii.

La capătul aleii de brazi îți iese înainte bisericuța mănăstirii cu bârnele bătute de vreme, înălțată pe un soclu de gresie. E o surpriză care îți smulge din piept un strigăt de uimire. Întocmai așa cum îți se înfățișează pe dinafară a fost clădită la anul 1847 în comuna învecinată, *Stânceni*. A fost adusă și reclădită aici în anii 1926-1927 cu cheltuiala Patriarhului Miron Cristea, ctitorul mănăstirii și târnosită la 21 octombrie 1928.

Istoria acestui sfânt locaș este cuprinsă în însăși inscripția din jurul naosului în care așa stă scris „Cu vrerea Tatălui și ajutorul Fiului și cu săvârșirea Sf. Duh, s-au făcut această sfântă biserică, neunită, în anul 1847 fiind împărat Ferdinand, cu blagoslovenia Prea Sfințitului Vasile Moga de la Sibiu, protopop au fost Zaharie Matei, cu îndemnarea și cu osârdia preotului Gheorghe împreună cu fiii săi preoții Ștefan și Ioan Ujică”.



Iar Înalt Prea Sfinția Sa, Patriarhul Miron, aducând aici această bisericuță din comuna vecină, Stânceni, a reclădit-o, a înfrumusețat-o în zilele Regelui Ferdinand I și a urmașului său Mihai I, fiind Episcop al Vadului și Clujului P.S.Sa Nicolae Ivan, și s-a sfințit în anul 1928 cu hramul „Sf. Proroc Ilie” ca să se proslăvească în veci numele Domnului.

Și s-a destinat acest locaș ca să i se dea o dezvoltare cât mai mare, ca să se reverse cât mai multă mângâiere sufletească poporului român, să-l întărească în credința strămoșească și să-l lumineze prin osârdia călugărilor.

Sub tinda bisericii se află gropnița în care odihnesc rămășițele pământești ale fericitilor Gheorghe și Domnița Cristea, părinții întâiului Patriarh al României Miron Cristea, a cărui purtare de grijă a înzestrat bisericuța cu cele mai de preț odoare, iar așezământul cu toate cele de trebuință. În jurul mănăstirii a agonisit un teren de mai multe jugăre, iar în hotar alte 19 jugăre și o moșioară în hotarul comunei Dumbrăvioara. La o margine a vetrei mănăstirii s-a înjghebat o gospodărie care asigură cu belșug obștii mănăstirești toate cele ale Martei, iar în dosul mănăstirii se întinde prisăcăria. Coșnițele sistematice și diferite colorate îți dau impresia unui oraș din bloc-hausuri miniaturale. Și așa albinele harului îți mai îndulcesc zilele cu dulceața fagurului.

Obștea fraților s-a împuținat. Azi nu mai sunt decât trei: ieromonahul Amfilohie Ionașcu, starețul mănăstirii și ierodiacon Grigorie Țurcan și Ioachim Daniel.

Mănăstirea mai dispune de o bibliotecă aleasă și o colecție de icoane ale celor mai de seamă pictori români.

#### *Praznicul hramului*

P.S.Sa Episcopul Nicolae Colan a sosit la mănăstire sâmbătă seara însoțit de P.C.Prof. Dr. G.L. Munteanu, rectorul Academiei Teologice și C.Sa. Pr.Prof. Florea Mureșanu, fiind întâmpinat de micul sobor al mănăstirii în frunte cu P. Cuvioșia Sa părintele stareț ierom. Amfilohie și ierom. Nifon Matei starețul Mănăstirii „Sf.Ana” de la Rohia. S-a slujit o scurtă ectenie, apoi P.S.Sa împărtășind arhierasca binecuvântare s-a retras în chilie.

#### *Slujba arhierască*

Duminică dimineața curtea mănăstirii se transformase într-un tablou superb. Pe pajiștea verde printre brădet, mureșenii, bărbați, femei și copii în portul lor minunat așteptau cu nerăbdare să apară „Mirele” într-o căruță întâmpinare au alergat de departe. Soarele se ridicase de după piscuri ca să fie și el de față la prăznuire. Pentru aceea și-au îmbrăcat haina cea mai strălucitoare.

Cerul era și el numai un ochiu imens albastru și limpede ca să vadă măreția slujbei ce se va desfășura. Iar munții și hăurile s-au făcut ca mormântul ca să audă tot cuvântul și toată lauda ce se va aduce Celui ce le-a adus dintru neființă la ființă.

Moș Toader cu toca mică în jurul bisericuței anunță norodului începutul Utreniei.

La 10 fără câteva minute soborul alcătuit din P.C.Prot. Dr. G.L. Munteanu, Prot. I. Maloș, Reghin; Prot.prof. Florea Mureșanu, Pr. Teodor Moldovan, Pr. Teodor

Bucur, Pr.Valer Antal, Ierom. Nifon Matei și ierodiaconii Țurcan și Donici, îmbrăcați în odăjdii strălucitoare au condus pe P.S.Sa de la stăreție la biserică.

Sfânta Liturghie s-a slujit în pridvor pentru ca tot norodul să poată asculta dumnezeiasca slujbă, care cu fiecare ectenie părea că se înalță ca o scară spre cer - iar coroană a fost cuvântul P.S.Sale.

#### *Parastasul*

După Sfânta Liturghie s-a slujit în fața gropniței un parastas pentru Patriarhul Miron, părinții săi Gheorghe și Domnița și tot neamul lor cel adormit, de față fiind Elena Antal n. Cristea, sora patriarhului și mama arhierelui Emilian Antal vicarul Patriarhiei – București; Dr. Eug. Nicoară, Reghin; Flore Coman, fost primar - Toplița; Bucur Ioan fost prim-pretor pens.; Dr. Cosma medic; Dr. Bucur, avocat; Ilie Antal fost primar; d-na Micu, farmacistă; d-na Coman, d-na Bucur; atâția am putut observa dintre intelectualii adunați împreună cu poporul la pioasa pomenire.

#### *Predica P. S. Sale Nicolae*

După slujba parastasului P.S.Sa s-a urcat iarăși în pridvor de unde s-a adresat norodului și fiilor săi duhovnicești veniți să-i audă povățuirile părintești. Oamenii de toate vârstele și stările până și copiii din brațele mamelor lor ascultau parcă înțelegând și parcă înțelegeau ascultând pentru că și ei simțeau cuvântul împovărat de dragoste pentru toți deopotrivă. Și așa a început să cadă peste inimile lor însetate cuvântul, izvor de tărie și înviore, și în sufletele lor flămânde, mana Evangheliei izbăvitoare. Și a grăit zicând:

„După zilele înnourate, astăzi și cerul a venit la praznicul nostru. Și a venit cu darul cel mai frumos: soare în beteală strălucitoare și limpezime albastră. Și dacă și atâta ne-ar fi de ajuns ca să ne îndreptăm tot cugetul spre bunul Părinte ceresc și purtătorul de grijă al tuturor mulțumindu-i pentru toate câte ni le-a dat, încercări, loviri, care trebuie să le tâluim drept arătare a grijii Sale pentru a noastră mântuire și nicidecum pentru pierirea noastră, iată că putem adăuga un întreit motiv de duhovnicească zidire și înțelepciune, purcezând chiar de la slujbele pe care le-am săvârșit și ale căror rugăciuni și cântări le-ați auzit.

Am adus întâi rugăciune și jertfă pentru trebuințele de obște: pentru îmbelșugarea roadelor pământului, pentru vreme cu pace, pentru viața și sănătatea tuturor ca și pentru izbăvirea celor ce sunt în necazuri și primejdii.

Am adus apoi rugăciune pentru cei răposați, adică pentru cei ce au fost înaintea noastră – și s-a nimerit să săvârșim acum și un botez – chip a celor ce ne vor urma, arătând astfel vădit nepieritoarea legătură, nezdruncinată solidaritate voită de Dumnezeu între noi cei vărstnici, între moșii și strămoșii noștri și între cei ce vor fi după noi. Pe această frăție trebuie s-o arătăm adevărată în fapte: să fim una după cuvântul cel nemincinos al Domnului prin care zice: *Eu și Tatăl una suntem*. Solidaritatea aceasta arătată de cuvântul Evangheliei trebuie să ne fie idealul pe care să-

I împlinim ca și noi să putem zice că toți una suntem, ci nu numai noi creștinii întreolaltă, ci aceeași strânsă legătură trebuie să fie și între noi și sfinții bine plăcuți lui Dumnezeu. Urmându-le pilda vieții prin care ei una s-au făcut cu Domnul de care nici sabie, nici lanțuri, nici închisori nu i-au putut despărți. Sfântul Ilie a cărui pomenire o cinștim astăzi, sub a cărei ocrotire este pusă această mănăstire, ne este un minunat dascăl întru a ne arăta, că nimic nu trebuie să lăsăm a ne despărți sau a birui sfânta lege a solidarității.

Când Ahav a poftit ca Ilie să se despartă de Dumnezeu părinților și a strămoșilor săi și să se închine idolilor, a îndrăznit să-l înfrunte și să-i spună, că Dumnezeu îl va bate împreună cu tot poporul, și așa a fost căci rugăciunea lui Ilie a fost mai tare decât cerul pe care l-a închis ani trei și luni șase. Cinștii și păziți legea solidarității, întreolaltă și în Domnul și nimic nu vă va putea vătăma.

La sfârșit a împărțit tuturor, că pentru ei le-a adus de la reședință, noile cărți ieșite în timp de o lună de sub teascurile tiparniței eparhiale: *Acatistierul mare*, Acatistul Domnului Iisus Hristos, Acatistul Sfântului Nicolae, Acatistul Bunei Vestiri și al Adormirii Maicii Domnului și Acatistul Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril. După ce le-a binecuvântat le-a dat spre desfacere credincioșilor.

După botezarea ficei întâi născută a părintelui local, V.Antal, P.S.Sa a stropit pe toți credincioșii cu aghiasmă. Mai bine de un ceas a curs norodul prin fața iubitelor lor păstor, aproape toți ținând la piept vreuna din cărțile amintite. Printre alții, vrednic de remarcat a fost și un cioban care a venit și el la praznic, s-a apropiat cu sfială de Sf. Cruce, purtând după chimir, alături de fluier, două dintre acatistele de la Cluj. Cu această imagine s-a încheiat praznicul hramului de la Mănăstirea Sf. Ilie.

După o gustare servită la stăreție P.S.Sa și însoțitorii s-au reîntors la reședință lăsând în suflete lumină, nădejde și sporită credință.”

Luni în 20 iulie s-a săvârșit Sf. Liturghie în **Mănăstirea Sf. Ilie din Toplița**, cu sobor de preoți și călugări în fața a câteva mii de pelerini din localitate și împrejurimi. S-a făcut parastas pentru odihna sufletului Prea Fericitului Patriarh Miron Cristea.

În predică P. S. Sa arătând importanța îndoitei prăznuiri a zilei: sărbătoarea Sf. Prooroc Ilie și pomenirea ctitorului mănăstirii, Patriarhului Miron, *scoate în relief lupta dârză a proorocului împotriva idolatriei timpului și lupta fiului comunei Toplița pentru biserică strămoșească. Sunt exemple de urmat. Și zilele noastre își au idolii lor, ca: bogăția, puterea, etc... Luptând împotriva acestor idoli vom putea face minuni.*

#### DE SF. ILIE, MARE PERELINAJ LA MĂNĂSTIREA TOPLIȚA\*

Ducând mai departe tradiția înjghebată, P.S.Sa Episcopul Nicolae Colan va merge și anul acesta la praznicul Hramului Mănăstirii Sf. Ilie din Toplița.

Cei ce poartă grijă de suflet, de lucrul cel nepieritor să alerge la Mănăstirea Sf. Ilie.

---

\* Tribuna Ardealului, Anul III, Nr,522, Duminică 3 iulie 1942, p. 4  
234

Acolo va fi de față la înălțătoarele slujbe ale Hramului împlinite de cuvioșii călugări unde vor auzi luminatele povețe ale marelui ierarh și își vor întări credința.

Dacă păstorul nu cruță ostenele și purcede de la mare depărtare, cuvine-se ca și turma cea cuvântătoare de pe Valea de Sus a Mureșului să alerge întru întâmpinare și să-și aprindă cadela sufletului din cuvântul Evangheliei izbăvitoare și de lumină purtătoare.

Veniți la Toplița !”

### SĂRBĂTOAREA HRAMULUI MĂNĂSTIRII „SF. ILIE” TOPLIȚA \*

Hramul mănăstirii Sf. Pooroc Ilie de la Toplița a oferit un prilej comun arhierului de la Cluj și pelerinilor de pe valea Mureșului de-a forma o școală duhovnicească pentru un praznic de o zi „unde mii de frați de-ai noștri ar vrea să fie, aici, să învețe împreună cu noi, dar durere, că unii sunt în depărtări pe fronturi, alții în codri la muncă, iar unii numai cu sufletul printre noi” a spus în cuvântare Episcopul Nicolae Colan și a accentuat că: „viața este un dar de la Dumnezeu. Darul lui Dumnezeu este vremea frumoasă de care ne bucurăm. Darul lui Dumnezeu este soarele care răsare peste cei buni și peste cei răi deopotrivă.”

\*

### *Redarea documentului*

„Ziua de 20 iulie a fiecărui an este un nou prilej de bucurie duhovnicească, pentru credincioșii români de pe valea Mureșului de sus, căci Mănăstirea Sf. Ilie, ctitoria Prea Fericitului Părinte Patriarh Miron Cristea, în această zi își serbează hramul.

Acest așezământ modest în aparență dăinuind de abia două decenii, ascuns printre cetini de brad, își afirmă existența, printr-o muncă rodnică de primenire sufletească pe care o depune zi de zi în slujba unei mai curate trăiri pe aceste minunate plaiuri mureșene.

Prezența și în acest an a Prea Sfințitului Nicolae Colan, la sărbătoarea hramului, a atras mulțime mare de credincioși. Dis de dimineață coborau pâlcuri de pelerini de pe toate văile. S-a putut semna prezența unui mare număr de credincioși veniți din comunele mai îndepărtate, încă din preziua praznicului. Glasul clopotelor înfrățit cu foșnet de cetini, și toaca de paltin cu harnice sunete zoreau pașii pelerinilor spre locul tainicilor închinări.

Prea Sfinția Sa, însoțit de către C. Sa arhidiaconul Vasile Bogdan, secretar eparhial, sosiră decuseară. La ora 9 dimineața s-a început slujba Utreniei, iar la ora 10 soborul preoților a condus pe P.S.Sa la biserică în sunetele cântării „Pre Stăpânul...”. Mica bisericuță a mănăstirii s-a dovedit neîncăpătoare față de numărul mare al credincioșilor.

---

\* Tribuna Ardealului, Anul V, Nr. 1106, joi 10 august 1944, p. 3

Sf. Liturghie s-a celebrat în pridvorul bisericii, de către P.S.Sa, asistat de preoți. P.C. Sa prot. Ioan Maloș, protodiacon Vasile Bogdan, Pr. Ioan Sălăgeanu, Pr. Mihail Grecu, Pr. Teodor Bucur, Pr. Valeriu Antal, Pr. Ioan Crăciun, ieromonahii Ilie Bolchiș și N. Răileanu. Strana a fost susținută de către absolvenții de teologie L. Bândilă, Gh. Covrig și stud. teolog I. Pop.

Liturghia arhierescă a produs o vie impresie asupra credincioșilor, care au umplut curtea mănăstirii. Pe fețele tuturor se putea citi evlavie curată și desprinderea de cele trecătoare, înălțându-se spre limanurile curatei trăiri întru Domnul.

Din minunata predică rostită la sfârșitul Sf. Liturghii de P.S.Sa Episcopul Nicolae, voi încerca să redau în cele ce urmează, abia câteva fragmente pe care le-am putut reține. Voi reda abia câțiva picuri din torentul frumuseților verbului înaripat, revărsat cu atâtă dărnicie asupra acelor care au avut neprețuitul prilej de a fi de față. Iată-le:

„Viața însăși e un dar de la Dumnezeu. Darul lui Dumnezeu este bogăția pământului, darul lui este vremea frumoasă de care ne bucurăm. Darul lui Dumnezeu este soarele care răsare peste cei buni și peste cei răi deopotrivă. Dar, cum părinții își ceartă uneori copiii neastâmpărați, așa și Dumnezeu își ceartă copiii răi și neascultători.

Noi suntem datori să-i mulțumim lui Dumnezeu pentru toate câte ne dă, bune sau rele. Dumnezeu ceartă lumea numai pentru ca să-și dea seama de calea greșită pe care a apucat. Să dăm deci slavă lui Dumnezeu pentru toate. Să-I dăm slavă pentru că ne-a învrednicit ca și în anul acesta să ne putem închina la acest sfânt locaș sub acest soare strălucitor, în această zi a marelui Prooroc Ilie. Dar, am venit să ne rugăm și pentru sufletul patriarhului Miron și a părinților lui. Să-i dăm cinstire ca unui mare preot.

În apostolul de azi, se amintește câte au pățimit profeții în viforita vremurilor trecute. Cuvintele apostolului parcă ar fi scrise anume pentru timpurile noastre, dar în vremuri ca acestea năpraznice ne putem face plăcuți înaintea lui Dumnezeu, deci ele nu pot decât să ne umple sufletul de curaj, și nădejde creștinească.

Creștinii prăznuiesc astăzi pe Sf. Ilie Tesviteanul care a trăit înainte cu aproape trei mii de ani, precum și pe patriarhul Miron, care a trăit și muncit printre noi. După cum marele prooroc Ilie este o figură aleasă a creștinismului, patriarhul Miron este figura de seamă a ortodoxiei românești.

Sf. Ilie a fost om de rând, dar ales de Dumnezeu. În urma rugăciunii lui pământul nu a rodit trei ani și șase luni, plantele s-au uscat de secetă și nici chiar roua nu a răcorit pământul. Dar, după aceea tot proorocul Ilie s-a rugat ca să vină ploi și peste cei buni și peste cei răi, iar pământul s-a împodobit din nou cu plante aducătoare de rod.

De ce va fi pedepsit Dumnezeu poporul pe timpul lui Ilie? Pentru că s-a închinat idolilor. Regele Ahab și regina Izabela trăiau viața desfrânată și în locul Dumnezeului celui adevărat, se închinau idolului Baal, iar poporul le-a urmat pilda lor rea. Ilie a îndrăznit însă să-i spună regelui că înălțimea tronului nu-l scutește de păcat. S-a rugat, deci lui Dumnezeu, și regele împreună cu poporul a fost pedepsit pentru că ruga i-a fost ascultată.

Și astăzi se închină oamenii idolilor făuriți din patimi aducătoare de păcate asemenea regelui Ahab. Iată deci, că și în acest veac modern cu toate născocirile lui,

mai putem multe învăța de la proorocul Ilie, chiar și după trei mii de ani. Și astăzi trebuie să se încrunte uneori Ilie spre lumea aceasta ca să-i aducă aminte că încă nu e golit cerul de Dumnezeu. Și, dacă, astăzi oamenii împușcă spre ceruri, gloanțele cad înapoi în capetele lor.

Dar și Patriarhul Miron, ne-ar putea învăța multe de acolo de unde se află. Din cartea vieții lui vedem ce înseamnă a avea părinți credincioși care au știut să-i pregătească drumul vieții. Am văzut cât ajutor i-a întins Dumnezeu, ca să urce toate treptele înșorite ale celor mai înalte slujbe în viață, dar am văzut cum și El și-a pus toate strădaniile în slujba lui Dumnezeu și a neamului.

Mii de frați de ai noștri ar vrea să fie aici să învețe împreună cu noi, dar durere, că unii sunt în depărtări pe fronturi, alții în codrii la muncă, iar unii poate numai cu sufletul printre noi. Rog, deci pe bunul Dumnezeu să ne învrednicească de a ne putea îmbrățișa cu toții frățeste, căci Dumnezeu nu a zidit neamurile ca ele să se urască, ci prin unire și dragoste să se împărtășească din pământeașca și cereasca agonisită.

Ne-am rugat azi pentru pace, pentru pacea care aduce bucurie și mângâiere, pentru pacea care va seca lacrimile din ochii mamelor, soților, fraților, vărsate azi pentru cei de departe. Rog deci pe Atotputernicul ca să-și trimită binecuvântarea Sa asupra acestora care au alergat la acest praznic, plecându-și genunchii spre rugă, precum și asupra acelor pe care timpurile grele i-au îndepărtat dintre noi, pentru ca la anul să ne putem întâlni la acest praznic mai bucuroși și mai plini de mulțumire.

Alături de rugăciunile noastre e însăși jertfa Domnului, adusă pentru noi, pentru durerile și întristările noastre, e ruga proorocului, e rugăciunea patriarhului Miron. Nu încetați a vă ruga, a vă iubi frățeste, a vă ajuta frățeste, căci rugăciunea, dragostea frățească și milostenia sunt arme, cu ajutorul cărora te poți ridica deasupra păcatelor. Prin rugăciune ne apropiem de Dumnezeu care nici când nu ne-a părăsit.

*Doamne al puterilor, fii cu noi, căci afară de Tine, ajutor întru necazuri nu avem, Doamne al puterilor fii cu noi. Amin."*

După predica care a înrouat în lacrimi ochii credincioșilor, P.S. Sa, a stropit cu agheasmă pe fiecare credincios. Întregul sobor de preoți a trecut apoi în fața criptei, unde părinții Prea Fericitului Patriarh Miron își dorm somnul de veci, servindu-se parastasul pentru ctitorii mănăstirii. Au fost de față pe lângă surorile patriarhului, doamnele Antal și Cristea, nepoții Florea Coman cu doamna, Ilie Antal și dl. consul dr. Mihail Gurgu de la Cluj, d-na Maloș și alții.

După slujba *Parastasului* s-a servit la mănăstire masa care a decurs într-o atmosferă de caldă familiaritate. Mănăstirea Sf. Ilie și-a mai serbat un hram, încreștând pe răbojul vremilor încă un an de existență, iar mulțimea credincioșilor a plecat la ale sale, cu credința întărită și cu nădejtile de mai bine refăcute, după o zi de duhovnicească trăire.

Pr. M. G."



## PROPOSITION D'APPLICATION DE LA PRAGMATIQUE DE LA COMMUNICATION (ECOLE DE PALO ALTO) A LA PREDICATION

IOAN TOADER

**ABSTRACT.** *A Proposition for Applying the Pragmatics of Communication (The School of Palo Alto) to the Sermon.* The paper evaluates the extent to which the researches of the School of Palo Alto can be used in Homiletics, especially the relevance of certain axioms for the sermon as a specific type of communication.

**Keywords:** pragmatics of communication, School of Palo Alto, sermon, homiletics

L'École de Palo Alto<sup>1</sup> désigne un groupe de chercheurs qui ont travaillé à partir de 1959 à Palo Alto, une petite ville au sud de San Francisco et qui ont orienté leurs travaux de recherche dans trois directions: une théorie de la communication, une méthodologie du changement et une pratique thérapeutique.

Cet article ne prétend pas résumer tous les résultats des recherches menées par l'École de Palo Alto. Mais celle-ci, par sa pragmatique de la communication, est une des écoles les plus fécondes et originales qui aient travaillé sur la communication. Sa valeur vient du fait qu'elle a fondé des théories sur la communication en lien avec une pratique. C'est un bon exemple de théorie qui puise à la fois dans le champ des mathématiques, de l'informatique et de la cybernétique, dans les travaux sur la physiologie humaine et dans les domaines de la linguistique, de la psychologie et de la sociologie. L'École de Palo Alto rejette le modèle unidirectionnel de SHANNON<sup>2</sup> c'est-à-dire la linéarité de la communication dans les relations humaines, mais l'École de Palo Alto puise largement dans les travaux de WIENER<sup>3</sup>, dans la cybernétique, en retenant surtout le feed-back et le système. Une des idées-clefs de l'École de Palo Alto est l'adoption d'une perspective systémique dans la communication : l'individu ne peut pas être isolé dans la communication, c'est seulement dans un groupe qu'il devient une réalité. Ce qui structure la personne humaine, c'est le *système* où elle vit. Toute communication s'inscrit dans un système où tous les individus, des *partenaires*, entrent en *interaction*: "l'interaction peut se définir comme une séquence de messages échangés

---

<sup>1</sup> La meilleure présentation de la ligne d'ensemble de l'École et de ses membres se trouve dans Y.WINKIN, *La nouvelle communication*, Seuil, 1981; voir aussi E. MARC et D.PICARD, *L'École de Palo Alto*, Retz, 1984. Le livre: *Une logique de la communication*, écrit par P.WATZLAWICK, J.H. BEAVIN, D.D. JACKSON, Editions du Seuil, Paris, 1972, représente une sorte de "Bible" de Palo Alto.

<sup>2</sup> W; Weaver, C.E. Shannon, *Théorie mathématique de la communication*, Ed; Les classiques des sciences humaines, Retz-CEPL, Paris, 1975.

<sup>3</sup> Norbert Wiener, *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*, Ed. Herman, Paris, 1948; idem *Cybernétique et Société*. Deux-Rives, Paris, 1952.



par des individus en relation réciproque."<sup>4</sup> Une unité de communication ou de comportement est appelée un *message* ou *une* communication. Cette perspective implique une conception globalisante pour toute communication: l'École use de l'image de l'orchestre. En effet, le message est saisi comme "polyphonique", il est composé de nombreux modes de comportement: verbal, tonal, postural, contextuel, qui s'informent mutuellement. La parole n'est qu'un des moyens de communication parmi d'autres: le geste, le ton de la voix, les attitudes, le regard, l'odeur, le contexte, sont autant de moyens de transmettre des messages.

La pragmatique de la communication repose sur cinq axiomes qui forment le noyau dur de l'École de Palo Alto et qui constituent le fil directeur de cette réflexion. Quelques traits majeurs des démarches de ces chercheurs dans le domaine de la communication seront présentés, ainsi que leurs applications possibles au domaine de la prédication.

1. *«On ne peut pas ne pas communiquer»*

Une idée nouvelle sur la communication, c'est le fait que, comme il n'y a pas de "non-comportement", on ne peut pas *ne pas* communiquer. Partons d'un exemple: "Tous les participants venaient de prendre conscience du poids croissant que le silence de Mme Arnaud faisait peser sur la réunion. Turpin se fit la réflexion qu'il y avait une profonde différence avec les téléconférences: un participant muet n'y était rien d'autre qu'une lampe qui ne s'allume pas. Dans une réunion physique, au contraire, un long silence était souvent plus efficace pour retourner *in extremis* une argumentation que des interventions incessantes."<sup>5</sup> Cela signifie que tout comportement humain dans une interaction a la valeur d'un message<sup>6</sup> et transmet des informations. Même si on ne dit rien, il y a un échange de communications. Il faut prendre en compte le comportement global de la personne en interaction.

2. *«Toute communication présente deux aspects : le contenu et la relation, tel que le second englobe le premier et par la suite est une métacommunication».*

Toute communication a un aspect "indice" et un aspect "ordre"<sup>7</sup>. Ces deux aspects du processus de la communication ne sont pas du même ordre. Le premier

<sup>4</sup> E. MAC et D.PICARD, *op. cit.*, p.23.

<sup>5</sup> V. DEGOT, J. GIRIN, C. MIDLER, *Chroniques musiciennes, La télématique au quotidien*, Entente, 1982, apud, A. MUCCHIELLI, *Psychologie de la communication*, P.U.F., Paris, 1995, p. 78.

<sup>6</sup> P.WATZLAWICK, J.H. BEAVIN, D.D. JACKSON, *Op.Cit*, p.46.

<sup>7</sup> "Les ingénieurs en informatique (...) s'étaient aperçus que pour communiquer avec une machine, leurs communications devaient comporter deux aspects: "indice" et "ordre". Si, par exemple, on demande à un ordinateur de multiplier deux chiffres, on doit introduire dans la machine cette information (les deux chiffres) et une information sur l'information, l'ordre "à multiplier". (...) C'est une *méta-information*. (...) Si nous revenons maintenant à la communication humaine, nous constatons qu'une relation semblable lie les aspects "indice" et "ordre": le premier transmet les "données" de la communication, le second dit comment on doit comprendre celles-ci.", *Ibidem*, p.50.

concerne la transmission d'une information, c'est le *contenu*, et le second, la manière dont on doit entendre cette information, donc la *relation* entre les partenaires. Car une communication ne se borne pas à la transmission d'une information, même si dans toute communication, il y a aussi cette dimension. Ainsi, des énoncés au niveau de la relation, par exemple "je plaisantais", constituent une *méta communication*. " La relation peut aussi s'exprimer de manière non verbale, par les cris, le sourire, et d'une infinité d'autres manières. La relation peut aussi se comprendre parfaitement en fonction du contexte où s'effectue la communication, par exemple entre soldats en uniforme ou la piste d'un cirque<sup>8</sup>."

La communication induit un comportement de la part de celui qui écoute et de la part de celui qui parle. Toute communication a donc un caractère complexe et oblige à un double processus : comprendre le contenu du message transmis et interpréter la façon dont il a été présenté. L'aptitude à métacommuniquer de façon satisfaisante est la condition *sine qua non* d'une bonne communication. La métacommunication joue sur la relation entre les membres en interaction.

Dans le cas de la prédication, l'aspect relationnel de la communication est très importante; les fidèles sont sensibles aux éléments de méta communication: le ton de la voix, le regard du prédicateur, les allusions à la vie communautaire vont donner plus de poids au message. De plus, ces éléments de méta communication sont révélateurs de l'intensité et de la vérité avec lesquelles le prédicateur vit quotidiennement l'Évangile. La méta communication prend alors une valeur de témoignage.

3. «*La nature d'une relation dépend de la ponctuation des séquences de communication entre les partenaires*»

Pour un observateur extérieur, une série de messages peut être considérée comme une séquence ininterrompue d'échanges. Mais les partenaires introduisent toujours dans cette interaction la *ponctuation de la séquence des faits*. Par exemple, dans une série d'échanges E1-E2-E3-E4... entre deux partenaires A et B, un élément du comportement de A dans l'échange E1 provoque un élément de comportement chez B dans l'échange E2, de telle sorte que les échanges forment une séquence "stimulus-réponse". Mais à son tour le comportement de B en E2 renforce le comportement de A en E3, on a alors une séquence "stimulus-réponse-renforcement". Les séquences de ce type se chevauchent. Une ponctuation structure les faits de comportement en fonction d'un modèle d'échange où A et B ont des rôles définis, par exemple leader/suiveur.

Or, la ponctuation de la séquence relève d'une convention. On ne peut pas dire "qui a commencé" ni ce que serait le comportement de l'un sans le comportement de l'autre. C'est pourquoi de nombreux conflits dans la relation entre deux partenaires trouvent leur source dans un désaccord sur la manière de ponctuer la séquence des faits. Car chacun lit les faits de manière différente selon sa façon de les ponctuer; par exemple, je veux te quitter parce que tu ne travailles pas/je ne travaille pas parce que

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.51.

tu veux me quitter, et cela à l'infini tant qu'il n'y a pas de métacommunication sur les modèles respectifs d'interaction.

4«*Les êtres humains usent de deux modes de communication: digital et analogique. Le langage digital possède une syntaxe logique très complexe et très commode, mais manque d'une sémantique appropriée à la relation. Par contre, le langage analogique possède bien la sémantique, mais non la syntaxe appropriée à une définition non équivoque de la nature des relations.*

Selon l'École de Palo Alto, celui qui communique utilise deux modes de communication<sup>9</sup>: le mode digital et le mode analogique. La communication *digitale* est compréhensible à partir d'un code précis, connu et accepté par les usagers. Le mode digital est univoque, son vocabulaire et sa syntaxe peuvent être compris ou non par les interlocuteurs, ils sont très précis. La communication *analogique* trouve son terrain dans la multiplicité des comportements non verbaux, par exemple, les gestes, les mimiques, les attitudes, les inflexions de voix, le rythme des mots, et dans le contexte de la communication. Le langage analogique ne se caractérise pas par son exactitude, mais par son caractère évocateur. Il est un langage équivoque, polysémique, il est toujours compréhensible pour les usagers. Il a toujours une signification pour tout le monde, même s'il peut être compris ou interprété de façon différente d'une personne à l'autre.

Le contenu d'un message est transmis sur le mode digital et la relation essentiellement par la communication analogique. Les deux modes de communication ne sont donc pas séparés pendant une communication mais se complètent et interfèrent tout au long d'une communication. L'homme doit donc continuellement traduire un mode dans l'autre, et vice versa, ce qui ne va pas sans difficulté. Ainsi, pour parler sur la relation, une traduction adéquate de la communication analogique en communication digitale doit être trouvée; la narration, la parabole et la métaphore, qui usent du langage verbal, sont des genres et des figures du discours qui s'inscrivent le mieux dans les structures du langage analogique<sup>10</sup>. L'École de Palo Alto appelle "langage figuratif" ces formes de langage et lui donne un pouvoir évocateur et persuasif, ce que savait déjà la rhétorique, mais aussi thérapeutique.

Cet axiome est riche d'applications au domaine de la prédication. Le prédicateur, au cours de son homélie, doit sans cesse passer d'un mode à l'autre. Par exemple, traduire dans un langage argumentatif (communication digitale) les paraboles et récits des évangiles est nécessaire. Et inversement, user d'un «langage figuratif» (métaphores et analogies) pour expliquer des réalités dogmatiques, comme la Trinité, s'avère la seule voie possible pour entrer dans les mystères de la foi.

---

<sup>9</sup> "Ces deux modes fondamentaux de communication se rencontrent dans le fonctionnement des organismes artificiels, ou machines: certains ordinateurs fonctionnent selon le principe du "tout ou rien" des tubes à vide ou des transistors; on les appelle digitaux, parce qu'ils travaillent essentiellement avec des "digits" (ou "bits"); mais il existe une autre catégorie de machines qui utilisent des grandeurs discrètes et positives -analogues des données - et qui pour cette raison sont appelées *analogiques*". *Ibidem*, p. 58.

<sup>10</sup> P. WATZLAWICK, *Le langage du changement*, Seuil, Paris, 1980, p. 63.

5. "Tout échange de communication est symétrique ou complémentaire, selon qu'il se fonde sur l'égalité ou la différence»

Dans l'interaction *symétrique*, les relations sont fondées sur l'égalité, les partenaires de la communication ont tendance à adopter un comportement "en miroir", sur le même registre (par exemple, surenchère de vantardise). Dans l'interaction *complémentaire*, les relations sont fondées sur la maximalisation de la différence, le comportement de l'un des partenaires complète celui de l'autre, avec deux positions différentes, "haute" et "basse" (sans connotation morale). Par exemple, l'un enseigne, l'autre est enseigné.

Si on se réfère à l'axiome cinq de l'École de Palo Alto, la prédication entre *a priori* dans le cas d'une interaction complémentaire : le prédicateur est un position haute d'enseignant et les fidèles en position basse d'enseignés. Mais le prédicateur doit faire alterner des moments où l'interaction est symétrique et des moments où l'interaction est complémentaire. Il doit se placer lui-même en position d'enseigné en utilisant l'argument d'autorité. Quand le prédicateur utilise l'Écriture, les Pères de l'Église, les livres liturgiques, toutes ces références sont le signe que ce n'est pas le prédicateur seul qui enseigne, mais aussi toute l'Église à laquelle il appartient. Et vis-à-vis des fidèles, il se situe en position symétrique quand dans sa prédication utilise le pronom «nous». Il ne leur donne pas une leçon, mais laisse entendre qu'il fait le même chemin que ses auditeurs.

Pour conclure, on peut retenir que ces cinq axiomes peuvent offrir des pistes de réflexion pour le prédicateur, tant pour l'élaboration du message, que pour sa transmission et sa réception. Ils rejoignent et complètent les principes plus classiques de la rhétorique.



## DIE PENTEKOSTARIONSFESTE UND IHRE SPIRITUALITÄT. DAS FEST CHRISTI HIMMELFAHRT

- LITURGISCHER KOMMENTAR -

MIRCEA OROS

### **ABSTRACT. The Holy Days of the Pentecostarion and Their Spiritual Meaning.**

The Ascension of Christ. A liturgical commentary. As a way to commemorate the life and the redemptive work of Lord Jesus Christ, the liturgical year has in its center the Easter and it can be divided into three periods, named after the main book used in the lectern in each of these periods: the Triodion, the Pentecostarion, the Octoechos. The Pentecostarion period lasts from Easter to the first Sunday after the Pentecost or The Sunday of All Saints (eight weeks). It represents the liturgical time after the Resurrection until the Ascension of Lord Jesus Christ, followed by the Descent of the Holy Spirit and the founding of the Christian Church. It is the period of the victory against the sin and death; it is the time of triumph and Easter joy. The liturgical celebration of Lord's Passions and Resurrection constitute the center of Christ's presence in the Church. That is why the entire Church cult, in its different manifestations, has a paschal character.

**Keywords:** the Pentecostarion, the Ascension of Lord Jesus Christ, triumph, liturgical character.

Das Pentikostarion ist das Gottesdienstbuch der Othodoxen Kirche, welches die Ordnung der Gottesdienste vom Ostersonntag bis zum Allerheiligensonntag dem ersten Sonntag nach Pfingsten, enthält. Den Namen "Πεντηκοσταριον" hat dieses Buch eben von der liturghischen Zeit erhalten, deren Hymnen es enthält, nämlich der österlichen Zeit, die fünfzig Tage dauert und auf griechisch „πεντηκοστι“ heißt. Dieses Buch enthält die Freudenhymnen über die Auferstehung Christi, welche die größte Freude der Christen verkünden, und die Hymnen für die Gottessesdienste an Himmelfahrt, Pfingsten wie auch für alle Sonn- und Werktage dieser fünfzigjährigen Zeit.<sup>1</sup>

Das zweite große Fest der Pentekostarionsperiode ist die Himmelfahrt Christi (Ανάληψις του Κυρίου, Ascensio Domini). Die Herrlichkeit Jesu auf der Erde endete vierzig Tage nach seiner ehrwürdigen Auferstehung, an Christi Himmelfahrt; ein Ereignis, dessen die Kirche feierlich gedenkt. Das Geheimnis der Auferstehung Christi wurde mit seiner Himmelfahrt gekrönt.<sup>2</sup> An diesem Fest betrachten wir das wundervollste Geheimnis des Christentums, das kaum denkbare Paradox und die Quelle seiner größten Freude. Es ist das von Gott realisierte Geheimnis, welches den Heiligen verheißen war, das Geheimnis der Verbindung der göttlichen und der

<sup>1</sup> C. Schutz, *Praktisches Lexicon der Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien, 1988, 1212.

<sup>2</sup> C. Andronikof, *Le Cycle Pascal, L'Age d'Homme*, Laussane und Paris, 1985, 221.

menschlichen Natur in Herrlichkeit, das Geheimnis der Gegenwart des Leibes im Himmel der Dreifaltigkeit.<sup>3</sup>

Der gedankliche Übergang von der Auferstehung des Herrn zum Fest der Himmelfahrt Christi vollzieht sich am Mittwoch in der sechsten Woche nach Ostern, wo wir das Ende des Paschafestes und gleichzeitig den Vortag von Himmelfahrt feiern. An diesem Tag stellen uns die Gottesdienste Texte vor, welche die beiden Feste verbinden:

*“Die Bücher göttlicher Schriften und die Heroldsrufe der weisen Gottkinder erlangten sichtbar ihre Erfüllung. Denn nach der Erweckung erhebt sich der Herr in Herrlichkeit zu den himmlischen Reichen.”*<sup>4</sup>

*“Den Fluch der Menschheit tilgend auferstand Christus, fuhr zu den himmlischen Reichen auf, und auf dem gleichen Thron wie der Vater hat er die geehrt, die er liebt.”*<sup>5</sup>

Die eigentliche Himmelfahrtsfeier findet immer an einem Donnerstag statt, nämlich vierzig Tage nach dem Osterfest, und sie wird durch eine Nachfeier verlängert, die am Freitag der siebenten Woche nach Ostern endet. In dieser Zeit halten uns die Gottesdienste in der geistlichen Stimmung, die durch die Ereignisse der Himmelfahrt Christi verursacht wird. Besonders zwei Gedanken durchdringen die Gottesdienste dieses Festes: der Gedanke, daß durch seine Himmelfahrt Christus auch uns erhöht hat:

*“Du stiegst, Christus, Spender des Lebens, zum Vater empor und erhöhstest, Menschenfreund, in deinem unsagbaren Erbarmen unser Geschlecht.”*<sup>6</sup>

Und der Gedanke, daß Christus, der zum Vater hinaufgegangen ist, auch uns den Heiligen Geist schicken wird:

*“Du fuhrst in Herrlichkeit auf, König der Engel, uns den Tröster vom Vater zu senden.”*<sup>7</sup>

*Es bleibt uns also nur folgendes: “Kommt, laßt das Irdische auf der Erde zurück, laßt das Vergängliche zu Staube werden, damit wir wach werden, Augen und Verstand nach oben ausrichten; damit wir sterbliche Blicke und Sinne zu den himmlischen Pforten erheben, damit wir uns auf dem Ölberg wäghen und den Erretter schauen, der von der Wolke getragen ist. Denn von dort fuhr der Herr zu den Himmeln auf; dort teilte der Freigebige seinen Aposteln Gaben aus, er liebte und stärkte sie wie ein Vater, er richtete sie auf wie Söhne und sagte zu ihnen: Ich werde mich von euch nicht trennen. Ich bin bei euch, und niemand ist gegen euch.”*<sup>8</sup>

*“Die Himmelfahrt ist der Triumph des Gott-Menschen und des Hauptes der Kirche im Schöße der Heiligsten Dreifaltigkeit.”*<sup>9</sup> Dank seiner Bedeutung im Heilsplan, und weil es die Sohnes-Oikonomia krönt, ist das Fest der Himmelfahrt Christi für uns Christen eines der größten Feste. Über das gefeierte Ereignis, ein Wunder, vor dem

<sup>3</sup> *Ebd.*, 222.

<sup>4</sup> *Pentekostarion*, Bukarest, 1953, Orthros des sechsten Mittwochs nach Ostern, 1. Ode des Vorfestkanons, 2. Stichiron.

<sup>5</sup> *Ebd.*, 5. Ode, 1. Stichiron

<sup>6</sup> *Ebd.*, Himmelfahrtsorthros, 3. Ode, 1. Kanon, 1. Stichiron.

<sup>7</sup> *Ebd.*, 4. Ode, 1. Kanon, 1. Stichiron.

<sup>8</sup> *Ebd.*, Ikos.

<sup>9</sup> C. Anronikof, *op. cit.*, 231.

die Engel sich entsetzten, und die, welche in der Unterwelt wohnen, erschauerten<sup>10</sup>, gibt uns das Synaxarion des Tages ausführliche Erklärungen: *“Am sechsten Donnerstag nach Ostern feiern wir die Himmelfahrt unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus.“*<sup>11</sup> Indem es unsere Gedanken zu den geschichtlichen Ereignissen führt, die wir im Gottesdienst vergegenwärtigen, erläutert uns das Synaxarion, was damals geschehen ist: *“Weil die Zeit der Himmelfahrt sich erfüllte, nahm der Heiland sie (die Jünger) auf den Ölberg mit und sprach mit ihnen über seine Verkündigung bis an die Grenzen der Welt, sowie auch über sein zukünftiges Reich, das für den menschlichen Verstand unfassbar ist. Seine Mutter war anwesend. Er schickte Engel, um ihnen seine Himmelfahrt zu zeigen. Und als sie schauten, nahm ihn eine Wolke aus ihrer Mitte und trug ihn empor. Und so umringt von den Engeln, die ihm entgegenkamen und wetteiferten, die Pforte der Himmel zu öffnen, und erstaunt waren über die rote Farbe des Blutes seines Leibes, erhob er sich und setzte sich zur Rechten des Vaters.“*<sup>12</sup>

Wir denken an die in der Vergangenheit geschehenen Dinge, aber wir bleiben nicht nur dabei, sondern holen das Ereignis in die Gegenwart. Wir zählen uns zu den Jüngern, die an Christi Himmelfahrt anwesend waren und bringen auch unser Lob dar. So sagen wir, geführt von den Texten des Pentekostarions:

*“Wie Engel wollen wir Bewohner der Welt ein Volksfest feiern, Gott zu Ehren, der auf der Herrlichkeit Thron dahinfährt. Laßt uns rufen die Hymne: Heilig bist du, himmlischer Vater. Gleichewiges Wort, heilig bist du, und du allheiliger Geist.“*<sup>13</sup>, oder im gleichen Sinne:

*“Laßt uns alle in die Hände klatschen, über Christi Auffahrt frohlocken, und jauchzen laßt uns: Der Herr fuhr im Schall der Posaune auf und setzte sich als Mitthronender zur Rechten des Vaters in Ewigkeit nieder.“*<sup>14</sup>

Weil wir jede Freude nicht allein erleben, sondern mit den anderen teilen, ermahnen wir auch jetzt alle um uns, daß auch sie den aufgefahrenen Christus preisen:

*“Christus, den Spender des Lebens, der in seinen zwei Naturen mit Herrlichkeit in die Himmel auffuhr und auf gleichem Thron sitzt wie der Vater, Priester, besingt ihn in Hymnen, Völker, preist ihn über alles in alle Ewigkeit.“*<sup>15</sup>

Vom Pentekostarion geführt, stehen wir staunend vor Christi Himmelfahrt und loben den, der aufgefahren ist, um uns den Heiligen Geist zu senden.

Wer ist der in die Himmel Aufgefahrene? Die Antwort auf diese Frage finden wir klar formuliert im Troparion vom Fest. Aus ihm erfahren wir, daß der, dessen Auffahrt wir feiern, Christus, unser Gott, ist, der Sohn Gottes, der Erlöser der Welt. Denn es wird uns gesagt:

*“In Herrlichkeit fuhrst du auf, Christus, du unser Gott, währenddem du die Jünger durch die Verheißung des Heiligen Geistes erfreut hast. Denn sie waren durch deinen Segen im Glauben gefestigt, daß du der Sohn Gottes bist, der Erlöser der Welt.“*<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Pentekostarion, Lita, 4. Stichiron.

<sup>11</sup> Ebd., Orthros, Synaxarion.

<sup>12</sup> Ebd., Orthros, Synaxarion.

<sup>13</sup> Ebd., Orthros, 1. Lobpreisstichiron.

<sup>14</sup> Ebd., 7. Ode, 2. Kanon, 2. Stichiron.

<sup>15</sup> Ebd., 8. Ode, 1. Kanon, 1. Stichiron.

<sup>16</sup> Ebd., Kleine Vesper, Troparion.



Das erste Stichiron der großen Vesper konzentriert sich auf das Ereignis der Auffahrt und stellt uns den, der aufgefahren ist, vor:

*“Der Herr fuhr in die Himmel auf, um der Welt den Tröster zu senden. Die Himmel haben seinen Thron bereitet, die Wolken seine Auffahrt. Die Engel staunen, da sie einen Menschen schauen, der über sie erhoben ist. Der Vater empfängt den, den er als Gleichewigen umfängt. Der Heilige Geist geheißt all seinen Engeln: Erhebt eure Tore, ihr Fürsten. All ihr Völker klatscht in die Hände. Denn Christus fuhr dorthin auf woher er kam.”*<sup>17</sup>

Der Aufgefahrene war Gott und Mensch. Wir lesen auch in diesem Sinne in der Vesper der Feier:

*“Du wurdest nicht vom Vater getrennt, süßester Jesus, und als Mensch hast du dich den Erdbewohnern zugesellt. Heute aber fährst du vom Ölberg in Herrlichkeit auf, und unsere gefallene Natur hast du in Liebe erhöht; und setztest dich auf den gleichen Thron mit dem Vater. Darum erschrakten der Körperlosen himmlische Scharen ob des Wunders, vor Schrecken entsetzten sie sich, und von Zittern befallen, priesen sie deine Menschenfreundlichkeit. Mit ihnen preisen auch wir Erdbewohner dein Her abkommen zu uns und deine Auffahrt von uns, und lebend sprechen wir: Der du die Jünger und die Gottesmutter, die dich geboren hatte, bei deiner Auffahrt mit grenzenloser Freude erfülltest, würdige uns auf ihre Bitten, an der Freude deiner Erwählten teilzubaben ob deines großen Erbarmens.”*<sup>18</sup>

Der Anblick der Himmelfahrt Christi gab den Jüngern die Gewißheit, daß er Gott ist. Die Verheißung, daß er ihnen den Geist als Kraft von oben schicken wird, bestätigte ihren Glauben, daß er der Sohn des Vaters ist. Er hatte ihnen vorausgesagt, daß er ihnen den Geist, der vom Vater ausgeht, senden wird, den der Vater in seinem Namen schicken wird (Joh 14,26; 15,26). Jener wird sie alle Wahrheit lehren.<sup>19</sup> “Darum fielen sie, als sie ihn auffahren sahen, vor ihm nieder, und er segnete sie. Die tiefe Erfahrung seiner Göttlichkeit nahm alle Angst von ihnen, die sie hatten, als er zur Kreuzigung geführt wurde. Auch wenn sie sichtbar ohne ihn blieben, waren sie nun von großer Freude erfüllt (Lk 24,50-52). Sie erlebten die Gegenwart des ihnen beistehenden Gottes.”<sup>20</sup>

Wir können eigentlich nicht wissen, was genau die Himmelfahrt Christi war. Sie war nicht nur ein Eintritt des Leibes in das göttliche und unsichtbare Licht, wie jeweils bei seinen Erscheinungen als Auferstandener. Sie war eine wirkliche Erhebung des Gott-Menschen über das Stadium, in dem er sich zeigte, wann er wollte. Er stieg zusammen mit seiner Menschheit zur höchsten Gottheit empor, über alle Scharen der Engel, die Geist sind, um auch als Mensch zur Rechten des Vaters zu sitzen. Er erhob sich auch als Mensch zum König des erneuerten Königreichs der Menschheit.<sup>21</sup> Die Kirche zeigt uns durch den Himmelfahrtsgottesdienst, daß die Auffahrt die Erhebung

<sup>17</sup> *Ebd.*, Große Vesper, 1. Luzernariumsstichiron.

<sup>18</sup> *Ebd.*, Große Vesper, Luzernariumsstichiron, Idiomelon.

<sup>19</sup> D. Staniloae, Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos (Das evangelische Bild Jesu Christi), Sibiu, 1991, 280.

<sup>20</sup> *Ebd.*, 280.

<sup>21</sup> *Ebd.*, 281.

der Seele und auch des Leibes des Heilands war, was das Erstaunen der Cherubim erklärt<sup>22</sup>. Der Aufgefahrene betrat den Himmel mit dem menschlichen Leib.

*“Als die Heere der Engel schauten, Erretter, wie die sterbliche Natur mit dir auffuhr, da erschauerten sie und sangen unaufhörlich Hymnen”*<sup>23</sup>

*“Es entsetzten sich, o Christus, die Scharen der Engel, da sie schauten, wie du mit dem Leib hinauffuhrst, und deiner heiligen Auffahrt sangen sie Hymnen.”*<sup>24</sup>

Vor seiner Auffahrt hielt Christus seine Menschheit vierzig Tage lang in einem Zustand, in dem sie in die für Menschen sichtbare Realität eintreten konnte. Und die Menschen, die durch seine Auferstehung erlöst waren, konnten im Licht des Heiligen Geistes in seiner Menschheit auch seine Gottheit erkennen. Christus zeigte seine Menschheit in diesem Zustand einige Zeit den Jüngern, um sie von seiner Auferstehung zu überzeugen. Durch die Himmelfahrt aber erhob er sie über diesen Zustand.<sup>25</sup> Er erhob sie über die erstaunten Scharen der Engel, weil er auch ihnen seine Herrlichkeit des Königs der ganzen Schöpfung zeigen wollte, als König, der auch Mensch ist<sup>26</sup> *“Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten; denn es kommt der König der Herrlichkeit. Wer ist der König der Herrlichkeit? Der Herr der Heerscharen, er ist der König der Herrlichkeit”* (Ps 24 (23),7-10).

Die Auffahrt ist die Erhebung der Menschheit Christi in die letzte Intimität der Heiligen Dreifaltigkeit, zum Zustand der Ehre, Kraft und völligen Souveränität. Das Dogma von der Auffahrt stellt unter anderem die Lehre vor, daß die verherrlichte menschliche Natur Jesu Christi, die zum Himmel aufgefahren ist, in das Innerste der Heiligsten Dreifaltigkeit eingetreten ist. Der Gottmensch setzte sich zur Rechten des Vaters, nicht nur mit seiner göttlichen Natur, sondern auch mit seiner menschlichen Natur, die aus einer Seele und einem verklärten Leib besteht.<sup>27</sup>

*“Die Himmelfahrt Christi, die Abbild und Vorbild der Auffahrt der Menschen ist, ereignete sich in bezug auf die ganze vorherige, gegenwärtige und künftige Menschheit.”*<sup>28</sup> Der Himmelfahrtsgottesdienst ist ein Zeugnis, daß die Himmelfahrt Christi für uns eine große Bedeutung hat. Einerseits ist die Auffahrt Christi ein Zeugnis dafür, daß er aus dem Himmel stammt. In diesem Sinne wird uns im heiligen Evangelium nach Johannes gesagt: *“Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn”* (Joh 3,13). Das sind Worte, die Jesus selbst gesagt hat. Andererseits ist der ver-göttlichte Leib Christi ein Grund der Vergöttlichung unseres Leibes, denn Christus ist durch seine menschliche Natur mit uns verbunden, er hält und trägt uns in sich und schenkt uns die Kraft zu unserer Verherrlichung, weil er in seiner vergöttlichten und sündenlosen menschlichen Natur

<sup>22</sup> *Pentekostarion*, Große Vesper, 2. Luzernariumsstichiron.

<sup>23</sup> *Ebd.*, Orthros, 3. Ode, 1. Kanon, 2. Stichiron.

<sup>24</sup> *Ebd.*, Orthros, 3. Ode, 1. Kanon, 3. Stichiron.

<sup>25</sup> D. Staniloae, *op. cit.*, 279.

<sup>26</sup> *Ebd.*, 279

<sup>27</sup> D. Staniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Jesus Christul oder die Wiederherstellung des Menschen), Craiova, 1993, 539

<sup>28</sup> C. Andronikof, *op. cit.*, 235.

auch unsere Natur erlöst.<sup>29</sup> Daraus folgt die Freude in der Gewißheit, die uns unser rettender Glaube gibt.

Es ist die Gewißheit, daß der gesegnete Moment kommen wird, wenn wir mit Leib und Seele im Himmel sein werden<sup>30</sup>, dort, wo unser zum Vater aufgestiegene Heiland ist. Diese Tatsache bezeugen wir am Himmelfahrtsfest, wenn wir, vom Pentekostarion geführt, sagen:

*“Du stiegst, Christus, Spender des Lebens, zum Vater empor, und erhöhstest, Menschenfreund, in deinem unsagbaren Erbarmen unser Geschlecht.”*<sup>31</sup>

*“Die menschliche Natur, die dem Verderben verfallen war, o Christus, hast du wieder erweckt und durch deine Auffahrt erhöht und uns mit dir verherrlicht.”*<sup>32</sup>

Weil wir wissen, daß der Heiland durch seine Auffahrt auch uns erhöht hat, freuen wir uns und rufen allen zu, an unserer Freude, die aus dem Lob dessen, der uns erhöht hat, entspringt, teilzuhaben:

*“Ihn, der durch sein Niedersteigen den Widerpart vernichtet hat und durch sein Aufsteigen den Menschen erhöhte, besingt, ihr Priester, in Hymnen, preise ihn, Volk, über alles in Ewigkeit.”*<sup>33</sup>

Durch sein Sich-Niedersetzen einerseits in der höchsten Intimität der Dreifaltigkeit, aber andererseits im menschlichen Sein, zieht Jesus Christus ständig die Menschheit zu Gott hin. Er führt die Menschheit zu Gott und leitet sie in die Intimität des trinitarischen Lebens ein. Er kommt zum Vorschein, nicht nur als der Versöhnende der sündhaften Natur mit Gott, sondern auch als der Mittler zwischen der Schöpfung selbst und Gott.<sup>34</sup>

Die Gottesdienste dieses Festes stellen die Himmelfahrt Christi nicht als etwas Verborgenes, oder als ein erfülltes Wunder vor einer Menschenmenge dar, sondern als ein Ereignis, an dem der ganze Kosmos aktiv teilgenommen hat. Als der Heiland auffuhr, nahmen der Himmel und die Erde am Wunder teil.

*“Als du, Christus, auf den Ölberg gegangen bist, um den Willen des Vaters zu erfüllen, da entsetzten sich die Engel des Himmels und es erschauerten die, welche in der Untermelt wohnen. Und es traten die Jünger hinzu, zitternd vor Freude, als du mit ihnen sprachst. Und wie ein Thron stand vor dir eine wartende Wolke bereit. Der Himmel tat seine Tore auf und erstrahlte in Schönheit. Die Erde legte ihre Verstecke bloß, damit Adams Abstieg und Wiederaufstieg erkannt werde. Und nun hoben sich, wie von einer Hand getragen, deine Füße empor, und dein Mund sprach Worte des Segens, daß man es hören konnte. Die Wolke entzog dich mehr und mehr den Blicken, und das Innere des Himmels nahm dich auf. Dieses große und wunderbare Werk hast du, Herr, zu unserer Seelen Errettung vollbracht.”*<sup>35</sup>

<sup>29</sup> G. Sarbu, *La înălțarea Domnului* (Zur Himmelfahrt des Herrn), in der Zeitschrift *Tonul Bisericii*, XXIX (1970), Nr. 5-6, 452.

<sup>30</sup> T. Chiricuta, *Anul in predici* (Das Jahr in Predigten), Bukarest, 1996, 111.

<sup>31</sup> *Pentekostarion*, Himmelfahrtsorthros, 3. Ode, 1. Kanon, 1. Stichiron.

<sup>32</sup> *Ebd.*, Orthros, 3. Ode, 1. Kanon, 4. Stichiron.

<sup>33</sup> *Ebd.*, Orthros, 8. Ode, 1. Kanon, 3. Stichiron.

<sup>34</sup> D. Staniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, 364.

<sup>35</sup> *Pentekostarion*, Litia, 4. Stichiron.

In diesem Text wird uns zuerst die Reaktion der körperlosen Kräfte vorgestellt. Es wird nämlich gesagt: *“Die Engel des Himmels entsetzten sich und die, welche in der Untervelt wohnen, erschauerten. Nachher werden die Jünger vorgestellt, die “zitternd vor Freude hinzutraten“.* Die Natur war anwesend durch die Wolke, die *“vor dir bereit stand”*. Weiter werden der Himmel und die Erde vorgestellt, welche aktiv am Ereignis teilnahmen. Der Himmel nämlich machte seine Tore auf und zeigte seine Schönheit, und die Erde öffnete ihre Verstecke, damit Adams Abstieg und Wiederaufstieg erkannt werde. In diesen Worten ist ein großer theologischer Reichtum enthalten. Was bedeutet zum Beispiel das Öffnen der Himmelsporten? Mit diesen poetischen Worten wird die tiefste kosmischtheologische Wahrheit in bezug auf die Auffahrt Christi ausgesagt. Sie brachte eine Veränderung des Zustandes der göttlichen Natur.<sup>36</sup> Dies ist die kosmische und für uns unverständliche Dimension des Ereignisses, einer der Begriffe, vor denen unser Verstand erstarrt.<sup>37</sup> Der Sohn ist im Schoß Mariens durch den Heiligen Geist Mensch geworden und erhielt seinen Leib für immer. Als er in Herrlichkeit zum Vater aufstieg, um im Schoß der Heiligsten Dreifaltigkeit Platz zu nehmen, fuhr er mit seinem Leib empor, das heißt mit der menschlichen Natur, die er ganz und gar angenommen hatte. Einmal Gottmensch geworden, wird Christus für ewig Gottmensch bleiben.<sup>38</sup> Das Stichiron endet mit der Feststellung, daß Gott dieses Wunder für die Erlösung unserer Seelen erbracht hat. Sich dessen bewußt werdend, freut sich das ganze Weltall.

*“Die Erde freut sich und tanzt im Chor. Auch der Himmel froblockt heute ob der Auffahrt des Bildners der Schöpfung, der sichtbar durch seinen Willen das Getrennte verband.”*<sup>39</sup>

Diese Freude wird auch weiterhin zum Ausdruck gebracht. Es wird uns gezeigt, daß an ihr Engel und Menschen gemeinsam teilnehmen:

*“Die ganze sichtbare und unsichtbare Welt feiert mit Froblocken ein Fest. Es tanzen Engel und Menschen und preisen unaufhörlich die Auffahrt dessen, der aus Güte sich uns im Fleische verband.”*<sup>40</sup>

Diese Tatsachen vergegenwärtigen wir uns immer wieder, wenn wir am Gottesdienst der Auffahrt Christi teilnehmen, wenn wir mit Freude und Ehrfurcht vor seiner Himmelfahrt stehen dürfen, wenn wir uns über die geschehenen Ereignisse wundern und über die künftigen freuen, weil wir wissen, daß diese Ereignisse aus der Güte Gottes für die Errettung unserer Seelen geschehen sind.

Der ganze Himmelfahrtsgottesdienst ist voller Theologie. Er enthält Texte, welche die Verbindung zwischen dem gefeierten Ereignis und unserem Heil, zwischen der Himmelfahrt Christi (mit seinem Leibe) und der Erneuerung der ganzen Welt, herstellen. Diese Texte betonen den tiefen theologischen Sinn der Himmelfahrt Christi, des Sohnes Gottes, deren Grund die Menschenliebe Christi ist. Dank des durch die Himmelfahrt beendeten Erlösungswerkes Christi sind wir erlöst und haben die

<sup>36</sup> C. Andronikof, *op. cit.*, 226.

<sup>37</sup> *Pentekostarion*, Litia, 4, Stichiron, 226.

<sup>38</sup> *Ebd.*, 227.

<sup>39</sup> *Ebd.*, Orthros, 3. Ode, Idiomelon des 2. Kanons.

<sup>40</sup> *Ebd.*, Orthros, 4. Ode, 2. Kanon, 2. Stichiron.

Möglichkeit, dort leben zu dürfen, wo er mit seiner menschlichen Natur lebt. In diesem Sinn sagen wir dem Aufgefahrenen in der Litia des Festes:

*“Adams Natur, welche in die unteren Teile der Erde hinabstieg, o Gott, hast du in dir neu gebildet und heute emporgeführt über alle Herrschaft und Macht. Denn weil du sie geliebt hast, hast du mit ihr den nämlichen Thron geteilt. Und weil du mit ihr gelitten hast, hast du sie dir vereint. Und weil du sie in dir vereint hast, hast du mit ihr gelitten. Doch als Leidloser leidend hast du sie mitverberrlicht. Aber die Körperlosen sagten: Wer ist dieser herrliche Mann? Nein, nicht nur ein Mensch ist er, vielmehr Gott und Mensch. Beides zumal offenbart die Erscheinung. Darum umschwebten Engel in strahlenden Gewändern die Jünger und riefen: Männer aus Galiläa; dieser Mensch und Gott, Jesus, der von euch ging, wird wiederkehren als Gottmensch und Richter der Lebenden und Toten. Doch den Gläubigen schenket er Sündenvergebung und großes Erbarmen.“<sup>41</sup>*

Dieser Text bezieht sich auf das ganze Erlösungswerk des Sohnes Gottes, des neuen Adam, der die menschliche Natur erneuert und aus Menschenliebe erhoben hat, damit sie bei ihm wohnen darf. Es sind Dinge voll von Mysterien. In dem Einen haben alle gesündigt, und in dem Einen sind alle errettet worden. Eine weitere Hilfe zum Verstehen dieses Mysteriums, welches der heilige Paulus im fünften Kapitel des Römerbriefes besonders hervorhebt, wird uns gegeben, wenn wir bedenken, daß Adam auf hebräisch Mensch, Menschen und Menschheit bedeutet. Der Mensch Christus identifiziert sich mit der Menschheit, mit allen Menschen, so daß der vergöttlichte Leib Christi Anlaß zur Vergöttlichung unseres Leibes durch die beiden Naturen in Christus wird. Christus enthält und trägt uns in sich, und weil er durch seine menschliche sündelos gewordene Natur mit uns verbunden ist, überträgt er uns seine ganze Kraft zu unserer Verherrlichung<sup>42</sup> Indem Christus in sich die menschliche Natur erneuert hat, hat er uns emporgehoben, damit wir bei ihm sind. *“Die wahre Natur des Menschen ist von nun an die des verherrlichten Sohnes Gottes.”<sup>43</sup>*

Das erlösende Werk Jesu Christi erfüllte nicht nur die Menschheit mit Freude, sondern auch die ganze Welt frohlockt über seine Früchte. Das bekennen wir im Gottesdienst von Christi Himmelfahrt, indem wir singen:

*“Nachdem du die Welt, Herr, die in vielen Sünden gealtert ist, durch dein Leiden und deine Erweckung erneuert hast, fuhrst du, von einer Wolke getragen, zum Himmel empor. Ehre sei deiner Ehre.“<sup>44</sup>*

Das sind Tatsachen, vor denen wir staunen, die aus der Menschenliebe Gottes hervorgingen, und die wir zusammen mit den Engeln an Himmelfahrt verkünden, indem wir den loben, der uns emporgehoben hat.

*“Als die himmlischen Mächte, unser Erretter, dich im Körper zur Höhe auffahren sahen, da jubelten und riefen sie: Groß ist, Gebieter, deine Menschenfreundlichkeit.“<sup>45</sup>*

Die Menschenliebe Gottes ist der Grund für all das, worüber wir uns jetzt freuen. An diesem Fest rufen uns die Aufahrtsgottesdienste auf zu feiern. Wir alle,

<sup>41</sup> *Ebd.*, Litia, 5. Stichiron.

<sup>42</sup> G. Sarbu, *op. cit.*, 452.

<sup>43</sup> C. Andronikof. *op. cit.*, 221.

<sup>44</sup> *Pentekostarion*, Orthros, 1. Ode, 3. Stichiron.

<sup>45</sup> *Ebd.*, Orthros, 6. Ode, 1. Kanon, 3. Stichiron.

die in der Welt sind, werden gerufen, damit wir uns auf das wunderbare Fest freuen und dem dreifaltigen Gott Lob bringen:

*“Wie Engel wollen wir Bewohner der Welt ein Volksfest Gott zu Ehren feiern, der auf der Herrlichkeit Throne dahinfährt. Laßt uns rufen die Hymne: Heilig bist du, himmlischer Vater. Gleichewiges Wort, heilig bist du, und du allheiliger Geist.“<sup>46</sup>*

Die Worte sind ungenügend, um unsere Freude ausdrücken zu können. Darum werden wir ermahnt, unseren inneren Zustand auch durch Leibesgebärden auszudrücken, damit unser ganzes Wesen, Leib und Seele zusammen, Gott preise:

*“Laßt uns alle in die Hände klatschen, über Christi Auffahrt frolocken, und laßt uns jauchzen. Der Herr fuhr im Schall der Posaune auf und setzte sich als Mitthronender zur Rechten des Vaters in Ewigkeit.“<sup>47</sup>*

Der Anruf, Gott mit Lobgesang zu preisen, betrifft nicht nur uns, sondern ist an das ganze Universum gerichtet.

*“Christus, den Spender des Lebens, der in seinen zwei Naturen mit Herrlichkeit in die Himmel entschwabte und auf gleichem Throne wie der Vater sitzt, besingt ihn, ihr Priester, in Hymnen, ehrt ihn, ihr Völker, über alles in Ewigkeit.“<sup>48</sup>*

Neben diesen Anrufungen, die uns zur Freude und zum Lobpreis auffordern, wird uns im Festikos noch eine Ermahnung gegeben:

*“Kommt, laßt das Irdische auf der Erde zurück, laßt das Vergängliche zu Staub werden, damit wir wach werden, Augen und Verstand nach oben ausrichten, damit wir die sterblichen Blicke und Sinne zu den himmlischen Pforten erheben, damit wir uns auf dem Ölberg wähen und den Erretter schauen, der von der Wolke getragen ist.“<sup>49</sup>*

An Ostern wurden wir eingeladen, damit “wir die Sinne reinigen und so Christus schauen”.<sup>50</sup> Die jetzige Anrufung meint eigentlich dasselbe, ist aber anders formuliert: “Kommt, laßt das Irdische auf der Erde zurück, laßt das Vergängliche zu Staub werden, damit wir wach werden und den Verstand nach oben ausrichten, damit wir die sterblichen Blicke und Sinne erheben.” Für ein wahres Feiern ist es unbedingt nötig, die Seele zu reinigen. Das lautere Herz und der wachsame Verstand sind die Bedingung, daß wir die himmlischen Pforten übertreten und mit Christus zusammen sein dürfen.

Im Gottesdienst an Christi Himmelfahrt gibt es einige repräsentative Texte, die einen tiefen theologischen Inhalt haben und während der ganzen Woche nach dem Fest täglich wiederholt werden.

Einer dieser Texte beschreibt uns in wenigen Worten das ganze Erlösungswerk des Sohnes Gottes. Wenn wir dieses Stichiron lesen, reden wir Gott an:

*“Du bist geboren wie du selber gewollt hast; du hast im Leib gelitten, unser Gott; den Tod zertretend bist du von den Toten auferstanden; du, der du alles erfüllst, bist in Herrlichkeit aufgefahren und hast uns den göttlichen Geist gesandt, damit wir deine Göttlichkeit loben und preisen.“<sup>51</sup>*

<sup>46</sup> *Ebd.*, Orthroisstichs, 1. Lobpreiron

<sup>47</sup> *Ebd.*, Orthros, 7. Ode, 2. Kanon, 2. Stichiron.

<sup>48</sup> *Ebd.*, 8. Ode, 1. Kanon, 1. Stichiron.

<sup>49</sup> *Ebd.*, Orthros, Ikos.

<sup>50</sup> *Ebd.*, Pascha-Orthros, 1. Ode, 1. Stichiron.

<sup>51</sup> *Ebd.*, Auffahrtsdonnerstag, Große Vesper, 1. Stichiron der Aposticha.

Dieses Stichiron enthält in konzentrierter Form alle großen Ereignisse unserer Erlösung. Es zeigt uns diese Ereignisse als Etappen eines einzigen Werkes. Das Kondakion und der Ikos des Festes analysieren das Ereignis selber. Das Kondakion stellt die Auffahrt als höchsten Punkt und als Krönung des Wirkens des Heilands in dieser Welt vor. Indem Christus zum Himmel auffuhr, vereinte er uns durch seine menschliche Natur mit dem Vater, verband das Himmlische mit dem Irdischen.

*“Nachdem du die Heilsordnung für uns erfüllt und das Irdische mit dem Himmlischen vereint hattest, fuhrst du, Christus, unser Gott, in Herrlichkeit auf, indem du keineswegs von uns geschieden, sondern ungetrennt geblieben bist, und denen, die dich lieben, zurufst: Ich bin bei euch, und niemand ist gegen euch“<sup>52</sup>*

Im Festikos wird die Verbindung zwischen der Auffahrt des Herrn und unserer Auffahrt hergestellt, wird uns der Weg zu unserer Auffahrt vor Augen geführt.

*“Kommt, laßt das Irdische auf der Erde zurück, laßt das Vergängliche zu Staub werden, damit wir wach werden, Augen und Verstand nach oben ausrichten, damit wir die sterblichen Blicke und Sinne zu den himmlischen Pforten erheben, damit wir uns auf dem Ölberg wähen und den Erreter schauen, der von der Wolke getragen ist. Denn von dort fuhr der Herr zu den Himmeln auf, dort teilte der Freigebige seinen Aposteln Gaben aus, er liebte und stärkte sie wie ein Vater, er richtete sie auf wie Söhne und sagte zu ihnen; Ich werde mich von euch nicht trennen. Ich bin bei euch, und niemand ist gegen euch.“<sup>53</sup>*

Diese Tatsachen verkündet uns die Kirche in den Gottesdiensten zehn Tage lang. Es sind Ereignisse, die für uns geschehen sind, die wir beachten müssen, indem wir versuchen, uns zu reinigen und zu erleuchten.

Der Inhalt der Gottesdienste an Christi Himmelfahrt stellt das Wissen und das Fühlen der Kirche an diesem Fest dar. Während der Feier begegnen wir Jesus Christus, dem Sohn Gottes, der für unsere Erlösung und Auffahrt in den Himmel aufgefahren ist. Die Tatsache, daß der Heiland auffuhr, bereitet uns Freude, weil wir nun glauben, daß auch unsere Auffahrt kommen wird, da er in den Himmel aufgefahren ist. Wir werden die Möglichkeit haben, mit Leib und Seele im Himmel zu sein, wo wir das Angesicht Christi werden schauen dürfen.<sup>54</sup> Während das Mysterium der Auferstehung die Synthese der christlichen Lehre ist, ist die Himmelfahrt der Gipfel dieser Lehre. Die Auffahrt ist die Krönung der Sohnesoikonomia. Sie begann in dem Moment, in dem Christus sich als Auferstandener zeigte und in diesem Zustand aus der Welt ging, um seinen himmlischen Platz wieder einzunehmen. Die Höllenfahrt war der Beginn der Himmelfahrt. Mit anderen Worten: Auferstehung und Auffahrt Christi sind untrennbar miteinander verbunden. Die Auffahrt beginnt eigentlich im Totenreich.<sup>55</sup> Die Himmelfahrt ist das Vorbild und die Präfiguration der Auffahrt der Menschen, weil sie in Verbindung mit der ganzen Menschheit, die dort erhöht wird, geschehen ist.

---

<sup>52</sup> *Ebd.*, Orthros, Kondakion.

<sup>53</sup> *Ebd.*, Orthros, Ikos.

<sup>54</sup> T. Chiricuta, *op. cit.*, 111.

<sup>55</sup> C. Andronikof, *op. cit.*, 234.

Um alle Gläubigen in der von diesem Ereignis bereiteten Freude zu festigen und auf Christus, den Eckstein zu stützen, wiederholt uns die Kirche im Himmelfahrtsgottesdienst die Worte, die er zu den Aposteln gesagt hat: *"Ich bin bei euch, und niemand ist gegen euch"*<sup>56</sup> An allen zehn Tagen der Himmelfahrtsfeier werden diese Worte zweimal wiederholt im Kondakion und im Ikos. Sie verheißen uns die Gegenwart Christi in unserer Mitte, die Gegenwart, welche von der dritten Person der Heiligsten Dreifaltigkeit, dem Heiligen Geist, gewirkt wird (denn Christus wird uns an Pfingsten den Heiligen Geist senden, um auch nach seiner Auffahrt ewig bei uns zu sein. Die ganze Sendung der Kirche, in welcher der Heilige Geist am Werk ist, hat als Ziel die Vergegenwärtigung Christi in unserer Mitte. Unser Leben in der Kirche, im Heiligen Geist, ist ein Leben, in dem Christus anwesend ist. Laßt uns also zum Heiligen Geist beten, daß er Christus in unserer Mitte vergegenwärtigt.

---

<sup>56</sup> *Pentekostarion*, Himmelfahrtsorthros, Kondakion und Ikos.





## JÉSUS, LE FILS ENVOYÉ DU PÈRE

YVES - MARIE BLANCHARD

**ABSTRACT.** *Jesus, the Son Sent by the Father.* The Christological project of the fourth Gospel is quite clear. It consists of stating repeatedly the fact that Christ is the Son of God, on one hand, and, on the other hand, of the declared purpose of the author to make the readers *believe* it, which means more than accepting it rationally. What is particular about Saint John, as compared to the other evangelists, is the fact that he does not hide the divine nature of Christ. Several characters in the Gospel confess, from the very beginning of the redemptive work of the Lord, that He is the Son of God. Nathanael, John the Baptist, the Samaritan woman, the apostle Peter and others recognize His special connection with the Father. His kingly dignity and His quality as the Son of God and the One sent by God are especially emphasized, the last two qualities being transmitted to the apostles. Words such as *Go to my brothers and say to them, 'I am ascending to my Father and your Father, to my God and your God.'* (John 20, 17) or *As the Father has sent me, even so I am sending you.* (John 20, 21) show that the apostles became what Christ was: sons and sent by God.

**Keywords:** Jesus, the Son Sent, Gospel of John, messianic, apostles, continuity.

Le projet christologique du quatrième évangile est parfaitement clair. Il se trouve explicitement énoncé dans la première conclusion du livre, à la fin du chapitre 20: «Jésus a fait, en présence de ses disciples, beaucoup d'autres signes qui ne sont pas écrits dans ce livre. Ceux-là sont écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom» (20,30-31). Une telle déclaration énonce, non seulement le contenu du message évangélique: «Jésus est le Christ, le Fils de Dieu»; mais il précise les conditions de réception du message – «pour que vous croyiez et pour qu'en croyant vous ayez la vie» – en même temps qu'il signale le mode de communication adapté à la transmission du message: «Jésus a fait beaucoup d'autres signes... ceux-là sont écrits dans ce livre».

Dès lors, il doit être tenu pour évident, au témoignage même de l'auteur: d'une part, que le quatrième évangile n'est pas un exposé abstrait de théologie systématique et dogmatique, selon un genre ultérieurement appelé aux développements que l'on sait – «Jésus a fait beaucoup d'autres signes»; d'autre part, que la réception du message n'est pas d'abord de l'ordre de la compréhension intellectuelle, mais suppose une adhésion intime de l'ordre de la foi – «pour que vous croyiez» – ainsi qu'un engagement existentiel susceptible de changer les modalités de l'existence – «pour qu'en croyant vous ayez la vie». Ainsi, le quatrième évangile affirme sa dépendance globale à l'égard du genre littéraire narratif (Jésus a fait des choses qu'il s'agit de raconter), tout en suggérant la nécessité que le récit des gestes de Jésus soit, en quelque sorte, doublé de la parole explicative porteuse des éléments interprétatifs sans

lesquels il serait indu de parler de «signes». Par ailleurs, la sollicitation du lecteur en tant que sujet croyant pleinement engagé dans la réception du message évangélique n'est pas sans évoquer la part aujourd'hui reconnue au lecteur, dans un rapport au récit lui donnant d'être lui-même profondément transformé du fait même de sa lecture. Qu'on pense seulement aux travaux de Ricoeur sur la «triple mimésis» affectant le lecteur, du fait même de son implication dans l'intrigue narrative, selon les trois «temps» du schéma bien connu: préfiguration, configuration, réfiguration.

Ces préalables étant rappelés<sup>1</sup>, il demeure tout à fait légitime de rechercher les traits saillants du portrait de Jésus dessiné tout au long du quatrième évangile. La conclusion déjà citée s'en tient à deux titres apparemment simples: Christ et Fils de Dieu. Une telle univocité tient au fait que nous autres lecteurs recevons ces titres à travers la préfiguration dogmatique reçue de la Tradition théologique héritière des grands conciles de l'Antiquité. Ainsi, pour nous, le titre «Fils de Dieu» est d'emblée reçu au sens plein soutenu par le symbole de Nicée: Fils éternel de Dieu, né du Père selon une naissance éternelle, consubstantiel au Père et à ce titre jouissant d'une pleine et totale égalité ontologique avec Dieu. De même, le titre «Christ», fièrement arboré par les chrétiens, disciples du Christ, connote spontanément pour nous la singularité de Jésus, donc sa nature divine révélée à travers l'Incarnation et inséparable de son identité humaine. Pierre ne dit-il pas au tout début des Actes des Apôtres: «Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait Seigneur et Christ» (Ac 2,36)? Le rapprochement entre «Seigneur» et «Christ» suggère d'entendre le mot «Christ» au sens le plus élevé, en rapport avec la divinité de Jésus. Or, les choses ne sont pas si simples. S'il est légitime de donner aux titres mentionnés dans la conclusion de Jean 20,30-31 leur sens christologique le plus élevé, à la lumière de la réflexion ultérieure et en quelque sorte en aboutissement de tout le livre, la trajectoire narrative du quatrième évangile développe une christologie autrement plus complexe que ce que nous entendons spontanément à la lecture des derniers versets. C'est précisément cette trajectoire christologique, coextensive au livre en son entier, que nous allons tenter de décrire, et ce en trois temps successifs et complémentaires.

#### 1. La titulature royale du Messie d'Israël.

Si l'on fait – provisoirement et à titre méthodologique – abstraction du grandiose prologue consacré à l'Incarnation du Verbe (1,1-18), le récit évangélique

---

<sup>1</sup> Pour mieux comprendre la genèse de la problématique ici mise en œuvre ou bien en éclairer certains aspects peut-être trop rapidement évoqués, on pourra se reporter, outre la bibliographie johannique classique, à mes deux travaux précédents: 1. «Quand saint Jean raconte Dieu... La christologie johannique à l'heure de l'exégèse narrative», in *Bible et théologie, l'intelligence de la foi*, F. MIES éd, Éditions Lessius – Presses Universitaires de Namur, Bruxelles – Namur, 2006, pp. 37-55; 2. *Les Écrits johanniques. Une communauté témoigne de sa foi*, Cahiers Évangile n° 138, Cerf, Paris, 2006, tout particulièrement la deuxième partie: «Approche narrative», pp. 31-55. On pourra aussi lire les communications de E. LATOUR, F. MIRGUET, B. OIRY et moi-même, dans: «Raconter, voir, croire. Parcours narratifs du quatrième évangile», *Cahiers de la Revue Biblique* n° 61, Gabalda, Paris, 2005.

commence par la péricope des quatre journées inaugurales, vécues auprès de Jean-Baptiste, quelque part en Transjordanie (1,19-51). Dès les premiers mots (v.19), le narrateur désigne cet épisode comme constituant «le témoignage de Jean». De fait, le Baptiste se trouve mis en devoir de répondre à une enquête judiciaire diligentée par les autorités de Jérusalem: l'interrogatoire porte à la fois sur l'identité de Jean-Baptiste – «Qui es-tu?» (v.19) – et sur les motivations de son engagement baptiste: «Pourquoi baptises-tu?» (v.25). À la première question, Jean répond sous le mode négatif: «Je ne suis pas le Christ» puis, suite à la relance opérée par ses interlocuteurs: «Je ne suis pas Élie» et «Je ne suis pas le Prophète». On le voit, Jean Baptiste se situe par rapport aux figures messianiques familières au judaïsme ancien: non seulement le Messie royal, issu de David, mais ses compagnons attendus pour les derniers temps, à savoir le prophète Élie, dont l'enlèvement au ciel laissait présager un retour sur terre, et le Prophète mosaïque promis par le Seigneur, si l'on en croit le testament de Moïse en personne (Deutéronome 18,15.18). Mais on peut aussi bien traduire: «Ce n'est pas moi le Christ; ce n'est pas moi Élie; ce n'est pas moi le Prophète», suggérant ainsi qu'un autre puisse incarner les figures messianiques ainsi désignées.

Or, si dans la suite de la scène, il n'est plus fait mention d'Élie et du Prophète mosaïque, en revanche tout dans l'action contribue à la désignation de Jésus comme Christ Messie, appelé à régner sur le nouvel Israël. En effet, Jean-Baptiste exerce sa fonction de «témoin» en désignant Jésus successivement comme l'inconnu (v.26.31), l'agneau de Dieu (v.29.35), le bénéficiaire du don de l'Esprit (v.32.33), et finalement «le fils de Dieu» (v.34), si ce n'est, encore plus simplement, «l' élu de Dieu» (variante textuelle du v.34). Certes, l'ensemble de ces titres et qualités se prête aisément à de multiples interprétations, théologiques ou symboliques, établies au regard de la réflexion ultérieure ou compte tenu de l'ensemble du livre. Toutefois, ramenés au contexte narratif de la première manifestation publique de Jésus, dans le milieu baptiste transjordanien, ces titres et qualités ont en commun le fait qu'ils concernent tous le roi Messie: Fils élu de Dieu, mystérieusement présent à l'insu de tous, revêtu de l'esprit de Dieu, et comparable à la figure animale du jeune bélier, dont la fougue insolente participe des images applicables à la royauté. Sur tous ces points, des études précises ont montré la convergence de ces figures: ainsi de l'agneau royal messianique, connu des apocalypses à commencer par celle de Jean. Telle est d'ailleurs la compréhension des protagonistes de l'action, à commencer par André qui, s'adressant à son frère Simon Pierre, lui déclare sans ambages: «Nous avons trouvé le Messie» – confession christologique de base, aussitôt assortie de la précision linguistique: «ce qui se traduit Christ» (v.41).

La suite du récit confirme l'hypothèse ici affirmée, à savoir que, sans préjuger de relectures symboliques et canoniques pleinement légitimes en soi, l'enjeu de cette première péricope narrative est bien de désigner Jésus comme le Christ Messie, roi d'Israël, étant bien entendu que cette titulature archaïque constitue seulement le point de départ d'une affirmation christologique appelée à de plus amples développements. En effet, à Philippe qui ose présenter «Jésus fils de Joseph de Nazareth» (remarquons l'objectivité d'une telle «carte d'identité») comme «celui dont Moïse a écrit dans la Loi,

ainsi que les prophètes», c'est-à-dire le Messie selon la mentalité du temps (v.45), Nathanaël objecte le fait que Jésus soit de Nazareth (v.46), alors que – cela sera explicitement dit dans la suite de l'évangile – «c'est de Bethléem, la ville où était David, que vient le Christ (ou Messie)» (7,42). Finalement, il revient à Nathanaël de conclure la désignation messianique de Jésus sur cette affirmation dépourvue d'ambiguïté: «Tu es – ou bien: c'est toi – le Fils de Dieu; tu es / c'est toi le roi d'Israël» (v.49). Sans doute cela ne suffit-il pas: Jésus s'empresse d'ouvrir l'horizon en direction du Fils de l'homme en compagnie des anges et tenant pour eux la place de l'échelle de Jacob dressée entre ciel et terre (v.51). Or, cette ouverture est énoncée au futur – «Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme» – en parfaite continuité avec la promesse du verset précédent: «Tu verras plus grand que cela» (v.50). Pour en revenir au contexte narratif de cette première péricope, le contenu du témoignage de Jean-Baptiste, relayé par celui des premiers disciples (André, Philippe et Nathanaël), vise la condition messianique de Jésus, Christ au sens premier du terme, donc roi d'Israël promis par les Écritures et objet de l'attente fervente de tout un peuple, convaincu que c'est bien de lui que parlent Moïse et les Prophètes (v.45).

Ainsi, dès le début de l'intrigue, le quatrième évangile, par la bouche de Jean Baptiste, accorde à Jésus le statut de Christ Messie: envoyé providentiel, dépêché par Dieu pour le salut de son peuple, comme l'attestera le récit du vin surabondant de Cana, lui-même présenté comme l'archétype d'une série de signes (2,11). En tout cas, la titulature messianique accompagnera Jésus tout au long de l'évangile: salué par la Samaritaine comme étant «un» sinon «de prophète» (4,19), puis le Christ Messie (4,25.29); confessé par Simon Pierre comme étant «le Saint de Dieu» (6,69); reconnu par beaucoup comme étant «le Christ» (7,41), malgré l'objection de son origine galiléenne (7,42.52); confessé encore plus explicitement par Marthe sœur de Lazare: «Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde» (11,27). Nicodème lui-même, au début de son entretien avec Jésus, salue ce dernier comme «un maître qui est venu d'auprès de Dieu», capable d'accomplir des signes parce que «Dieu est avec lui» (3,2). L'aveugle-né ira plus loin en déclarant son adhésion à la proposition de Jésus: «Toi, crois-tu au Fils de l'homme? – Mais qui est-il, Seigneur, que je croie en lui? – Tu le vois: celui qui te parle, c'est lui. – Je crois, Seigneur!» (9,35-38). Certes, avec le titre «Fils de l'homme», déjà annoncé au terme de la scène inaugurale (1,51), l'affirmation christologique sort de la stricte référence au Messie royal attendu par Israël. Mais c'est bien sur la base de cette attente messianique que repose tout l'édifice christologique, y compris chez saint Jean. De même que les chrétiens continuent de confesser le Christ (littéralement: le Messie), alors même qu'à la lumière pascale Jésus est pour eux beaucoup plus que le Messie, la christologie du quatrième évangile reconnaît sa dette à l'égard de cette toute première forme de discours sur Jésus.

L'image royale du Messie transparait dans les propos mêmes du Jésus johannique. Ainsi, au début du discours sur le pain de vie, Jésus se désigne comme le Fils de l'homme, tout en suggérant l'image du vice-roi ou ministre plénipotentiaire, marqué du sceau royal et à ce titre habilité à agir au nom même du souverain, en l'occurrence Dieu

lui-même: «Telle est la nourriture que vous donnera le Fils de l'homme, car c'est lui que le Père qui est Dieu a marqué de son sceau» (6,27). Bien entendu et ce en plein accord avec les Synoptiques, l'acclamation royale retentira à la veille de la Passion dans la scène dite des rameaux: «Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël!» (12,13). Bref, il est clair que la christologie johannique n'est pas aussi exclusivement «haute» qu'on le dit parfois: elle ne tombe pas du ciel ni ne procède initialement de considérations théologiques élevées, développées dans quelque milieu hautement spéculatif. Non, pour la communauté johannique comme pour les synoptiques, tout a commencé quelque part en Palestine, dans le milieu baptiste, lorsque le comportement et la personnalité de Jésus ont commencé d'intriguer ses contemporains, au point qu'on s'est mis à se demander s'il ne serait pas justement le Messie: figure royale issue de David et attendue pour être, comme David, roi d'Israël et restaurateur de la dignité du peuple élu, quels que soient d'ailleurs les formes et les moyens d'une œuvre de salut voulue par Dieu et confiée à son envoyé le Christ Messie. De cette christologie première, le quatrième évangile conserve beaucoup plus qu'une trace, alors même que son propos christologique ouvre des voies d'une tout autre ampleur.

## 2. La condition divine du Fils Monogène.

Si le récit proprement dit commence au plus près de l'histoire de Jésus, faisant ainsi état des premiers balbutiements christologiques, il n'en demeure pas moins que le solennel et grandiose prologue spéculatif (1,1-18) pose, en amont même du récit, des clés de lecture susceptibles de déplacer considérablement les perspectives ouvertes par la narration. En effet, avant même que le récit évangélique n'ait commencé, le lecteur est propulsé à l'origine des temps pour s'entendre dire que le Verbe de Dieu, préexistant à toutes choses, est lui-même l'acteur personnel de la création, initiée comme l'on sait par l'acte décisif de séparation de la lumière et des ténèbres, avec en conséquence le jaillissement de vie rendu possible du seul fait que la lumière se trouve désormais à l'abri de tout retour intempestif des ténèbres (v.1-5). Étant de ce fait égal à Dieu, sans être confondu avec lui – un peu à la façon de la Sagesse hypostasiée, mise en scène en Proverbes 8,22 – le Verbe représente, non seulement la parole personnifiée du Dieu créateur mais, selon l'acception grecque du mot *Logos*, le principe universel d'existence, permanence et cohérence de l'univers: autrement dit, en langage philosophique, le plus grand universel pensable qui soit. Nous voilà transportés bien loin des humbles débuts de Jésus, en Transjordanie, auprès du prophète Jean-Baptiste. Il s'agit pourtant de la même histoire, avec le même héros Jésus, comme le suggère la référence à Jean-Baptiste, à deux reprises au cours du prologue (v.6-8 et 15), y compris sous la forme d'une prolepse ou anticipation littéraire (v.15) des mots prononcés plus loin (v.30) par le Baptiste: «Celui qui vient derrière moi est passé devant moi, parce qu'il était avant moi».

Or – et telle est l'affirmation centrale du prologue – ce que nous appellerions un «transcendantal» (le principe absolu d'existence et de cohérence) est identifié avec l'être historique contingent de Jésus, littéralement sa «chair», au sens johannique du terme c'est-

à-dire sans la moindre référence au péché mais en toute conscience de la finitude humaine. On voit avec quelle précompréhension «haute» le lecteur est censé aborder le récit du ministère de Jésus, à commencer par ses modestes débuts en milieu baptiste. Mais ce n'est pas tout: non seulement Jésus, qui est le Verbe, est depuis le commencement «vis-à-vis de Dieu» et Dieu lui-même (v.1-2), mais il est manifesté aux croyants – figurés par le «nous» de la communauté johannique: «nous avons vu sa gloire» (v.14) – comme le Fils unique, l'Unique-Engendré (Monogène), «plein de grâce et de vérité» et habité de ce qui fait l'être même de Dieu, la «gloire», littéralement «ce qu'un fils unique tient de son père». D'une telle singularité, les versets suivants témoignent encore, notamment à la toute fin du prologue, lorsqu'il nous est dit que «Dieu, personne ne l'a jamais vu» (référence explicite à toute la tradition vétéro-testamentaire), tandis que «le Fils Monogène qui est Dieu tout contre le sein du Père, lui l'a révélé» ou plutôt, s'il faut s'en tenir à la lettre du texte, «l'a raconté». Nous retrouvons là le primat de la narrativité qualifiant le mode d'écriture évangélique: si le Père est de soi inconnaissable, il se fait connaître à travers la carrière humaine de Jésus, dont la vie exposée en récit a justement pour effet de raconter le Père. On pense à la fameuse déclaration adressée à Philippe: «Qui m'a vu a vu le Père» (14,9). En tout cas, le lecteur est averti de ce qui l'attend: Jésus n'est rien d'autre que le Fils Monogène révélateur du Père invisible, le Verbe créateur par la médiation duquel tout advient à l'existence, le principe suprême et universel de compréhension de toute chose, bref, pour parler de façon un peu triviale, le centre du monde et la clé de lecture de toute l'histoire.

De fait, tandis que les récits continueront de décrire les signes accomplis par l'envoyé divin, jouissant par délégation d'une autorité proprement divine (modèle qu'on pourrait taxer de «messianique»), les nombreux et substantiels discours de Jésus déploieront à l'infini le motif proprement «théologique» (au sens de «trinitaire») des relations unissant le Père et le Fils, et cela de tout temps, «avant même la fondation du monde» (17,5.24). Cela ne veut d'ailleurs pas dire que les discours cèderaient à la tentation métaphysique de parler du mystère de Dieu en termes abstraits et selon une logique purement spéculative. Il n'en est rien: les discours du quatrième évangile honorent parfaitement le projet narratif énoncé à la fin du prologue. Jésus «raconte» proprement le Père: il dit comment le Père aime le Fils et comment en retour le Fils aime le Père, et ce dans un langage concret, constitué de verbes tout simples (aimer, connaître, demeurer, donner, envoyer) n'exprimant rien d'autre que des relations. Pratiquement seul terme technique, le verbe «glorifier» dit admirablement l'échange qui, du Père au Fils et du Fils au Père, sans oublier l'Esprit Paraclet, exprime une incessante circulation d'amour et de don, au cœur même du mystère de Dieu, révélé par le Fils, lui-même étroitement lié aux disciples. À ce sujet, il faudrait relire tout le chapitre 17, l'admirable prière au Père, traditionnellement taxée de «sacerdotale» et au travers de laquelle le rédacteur johannique pose les bases d'une admirable théologie trinitaire, centrée sur la pleine égalité du Père et du Fils, non pas sous le registre abstrait de la nature, mais en tant que relation parfaitement symétrique et totalement donnée: «Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde soit» (17,5); «Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, car ils

sont à toi; tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi, et me voici glorifié en eux» (17,9-10); «Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis ils soient eux aussi, afin qu'ils contemplent ma gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde» (17,24).

Si les quatre chapitres de discours testamentaires, insérés entre le lavement des pieds et le récit de la Passion, constituent le sommet de l'affirmation johannique de l'éternelle relation du Père et du Fils, une telle christologie haute traverse également l'ensemble du quatrième évangile. Ainsi, dès le chapitre 3, le discours à Nicodème enracine la mission de Jésus dans l'amour infini de Dieu pour l'humanité – littéralement: le monde (3,16). Dès lors, Jésus est bien le Fils unique (3,18), dont le Nom suffit à sauver, pour peu que l'homme veuille bien s'engager dans une authentique relation de foi: «Dieu a envoyé son Fils dans le monde, non pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui» (3,17). Ainsi peut-on dire que Jésus tout à la fois participe totalement de l'être de Dieu et se trouve pleinement engagé dans l'existence humaine. C'est bien ce que pourrait signifier le difficile verset 3,13: «Nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel». En effet, le contraste est saisissant entre le parfait du verbe «monter» et l'aoriste du verbe «descendre»: autrement dit, l'incarnation, présentée comme une «descente» historique, induit l'éternelle montée vers Dieu, c'est-à-dire en termes métaphysiques l'éternelle divinité du Fils. On le voit, les discours du quatrième évangile ont pour effet de traduire, au plan proprement théologique, c'est-à-dire au niveau des relations entre le Père et le Fils, ce que le récit des signes suggère déjà au plan christologique, désignant Jésus comme le Christ représentant de Dieu sur terre, investi des pleins pouvoirs et agissant à l'instar même de Dieu. Le discours du chapitre 5, consécutif à la guérison de l'infirme de la piscine probatique, souligne cet aspect: tel un bon apprenti, le Fils accomplit les œuvres que le Père lui a montrées (v. 19-20); tel le Père, le Fils a le pouvoir de ressusciter les morts (v.21). Maître de la vie et de la mort, Jésus est aussi bien, à l'égal du Père, totalement libre à l'égard des exigences sabbatiques: «Mon Père travaille jusqu'à présent, et moi aussi je travaille» (v.17). L'insistance sur la divinité de Jésus et son intime relation au Père constituent donc bien le cœur de la christologie johannique, non seulement exprimée dans le prologue mais déployée tout au long du livre et d'autant plus évidente que les quelques versets du prologue en ont posé les bases avant même le déclenchement de l'intrigue évangélique.

C'est donc bien à l'heure de la Croix – indissociablement mort et résurrection, selon le quatrième évangile – que la glorification, ou manifestation réciproque du Père et du Fils, trouve sa pleine réalisation: «Père, l'heure est venue: glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie» (17,1). Dès lors, la figure royale liée à la désignation messianique de Jésus fait l'objet d'une transformation radicale. Le grand et solennel dialogue avec Pilate pose la question de la vraie royauté: non pas celle du monde, fondée sur la force et n'hésitant pas à recourir à la violence (18,36), mais celle d'un autre monde, tout entière vouée au service de la vérité et ne connaissant d'autre mode d'expression que le témoignage, c'est-à-dire l'engagement total de la personne, dans la vie donnée jusqu'à la mort, bref le martyre, selon une autre traduction du mot grec



*marturia* – « Tu dis bien: je suis roi. Je suis né et je suis venu dans le monde pour témoigner de la vérité: quiconque est de la vérité entend ma voix » (18,37). Dès lors, la scène du couronnement d'épines (19,2-3) revêt un sens parfaitement clair: au-delà de la mascarade sordide et cruelle, c'est bien l'hommage rendu à la seule royauté qui tienne, dépouillée de toute forme de richesse et puissance, sans autres armes que la force nue de la vérité. Un tel paradoxe trouve sa confirmation dans la scène suivante (19,4-5): présentation à la foule du monarque Jésus, muni des attributs de sa charge (couronne et pourpre) et désigné par Pilate comme n'étant rien d'autre que «l'homme» (*Ecce homo*!). Autrement dit, du fait même de son extrême dépouillement, Jésus se trouve identifié à tout homme qui soit, à commencer par le plus démuné. En retour, tout homme identifié à Jésus, peut être tenu pour un roi, à la seule condition qu'il «écoute la voix» de Celui qui est «né et venu dans le monde pour témoigner de la vérité» (18,37). Ainsi, la figure royale, traditionnellement associée à l'espérance messianique, se trouve totalement repensée, à l'image de l'agneau désormais immolé, tel l'agneau pascal, sans rien perdre de la force libératrice déjà proclamée par Jean-Baptiste: «Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde» (1,29). On le sait, la figure emblématique de l'agneau pascal s'inscrit en filigrane du récit johannique de la Passion: Jésus est condamné à mort le jour de la Préparation, à l'heure même où sont immolés au Temple les agneaux destinés au repas pascal (19,14); le rameau d'hysope, étrangement utilisé comme roseau, évoque l'aspersion du sang de l'agneau pascal sur les portes des Hébreux en Égypte (19,29; cf. Exode 12,22); enfin, les os de Jésus, laissés intacts par les soldats, sont explicitement référés à l'agneau pascal (19, 35-37 et citation d'Exode 12,46).

Ainsi, le quatrième évangile ne se contente pas d'affirmer «d'en haut» la totale et parfaite souveraineté divine de Jésus. Certes l'identification de Jésus au Verbe préexistant et Fils Monogène, affirmée dès le prologue, fournit une clé de lecture indépassable. Mais justement une telle précompréhension, fournie au lecteur en amont du récit, loin d'abolir la trame narrative de l'évangile, a pour effet d'en déplacer le sens, alors même que l'intrigue suit pas à pas le devenir historique de Jésus. Désigné par Jean-Baptiste comme l'agneau royal et reconnu par ses premiers disciples comme Christ Messie (André) et Fils de Dieu roi d'Israël (Nathanaël), Jésus révèle que sa royauté est d'une tout autre nature que celle attendue du Messie. Royauté sans richesse ni puissance, foncièrement non violente et d'extension universelle, comme le suggère la double ouverture opérée en direction du livre de Zacharie. Tout d'abord, lors de l'entrée messianique à Jérusalem (12,14), la citation de Zacharie 9,9 pointe vers la figure d'un Messie non violent (l'âne, monture de paix, s'opposait alors au cheval, réservé à l'usage militaire) et universel, dont la royauté se serait exercée sur tout le Proche-Orient ancien (litt.: «de la mer à la mer, et du Fleuve aux extrémités de la terre»). De même, à la fin du récit de la Croix (19,37), la citation de Zacharie 12,10 place Jérusalem au cœur des nations et suggère le retentissement universel de l'événement de salut advenu dans la Ville Sainte. Bref, ce qui est en jeu dans cette nouvelle et paradoxale forme de royauté, c'est précisément la capacité de dépasser l'horizon ethnique et national, inévitablement source de replis identitaires et cause de conflits militaires. Il est d'ailleurs frappant que le dialogue avec Pilate, ouvert sur la

question du Roi des Juifs (18,33), s'achève sur l'affirmation d'une royauté en général, libre de toute détermination ethnique: «Pilate lui dit: Donc, tu es roi? – Jésus répondit: Tu dis bien, je suis roi» (18,37). Dès lors, l'agneau royal, tout à la fois immolé et vainqueur, constitue une figure christologique complexe, dont la richesse symbolique sera largement déployée dans le livre de l'Apocalypse, au titre même de l'ambivalence du mystère pascal. Roi désarmé et universel, Jésus est livré à mort par ses compatriotes – «Crucifierai-je votre roi?» (19,15) – mais ce rejet par les siens (annoncé dès le prologue: 1,11) atteste une tout autre dimension de son règne qui, n'étant pas de ce monde (18,36), a justement capacité de rassembler au-delà de toute discrimination ethnique ou nationale.

### 3. La filiation divine conférée aux disciples.

Le récit pascal de Jean a pour effet d'élargir aux disciples eux-mêmes la double qualification de Fils et d'Envoyé initialement réservée à Jésus: «Fils Monogène, tout contre le sein du Père» (1,18), envoyé au monde du fait de l'initiative du Père, ayant «tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils Monogène, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais possède la vie éternelle» (3,16). Or, l'objet même du kérygme pascal, selon la version johannique, est l'annonce de la filiation divine accordée aux disciples dès lors que, par sa montée vers le Père, Jésus élève jusqu'à Dieu la condition humaine, pleinement assumée à travers l'Incarnation. Ainsi, Marie-Madeleine, la première à bénéficier d'une manifestation du Ressuscité, se voit confier la mission suivante: «Va dire à mes frères que je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu» (20,17), ce qu'elle s'empresse de faire: «Marie-Madeleine va annoncer aux disciples: j'ai vu le Seigneur, et voilà ce qu'il m'a dit» (20,18). De même, au soir de Pâques, le Ressuscité fait aux disciples don de sa paix, avant même d'exprimer à leur égard un envoi, qui n'est pas seulement délégation de pouvoir selon le modèle messianique, mais participation à l'acte d'envoi du Fils par le Père, donc association intime à la vie trinitaire, en tant que celle-ci est par essence ouverte au monde, comme l'atteste l'envoi du Fils Sauveur (cf. le discours à Nicodème: 3,16-17). Les paroles de Jésus sont sans ambages: «Paix à vous. De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie» (20,21). On reconnaît là le *kathôsis* johannique, c'est-à-dire la conjonction exprimant un rapport de proportionnalité: «de même que», au sens de «selon que», «dans la mesure où». Le geste d'effusion de l'Esprit qui suit cette parole participe du geste d'envoi, tout en introduisant une seconde institution, visant cette fois l'aptitude des disciples à gérer la discipline interne d'excommunication et réintégration au sein de la communauté: «Ayant dit cela, il souffla sur eux et leur dit: Recevez l'Esprit Saint; à quiconque vous remettrez les péchés, ils seront remis; à quiconque vous les maintiendrez, ils seront maintenus» (20,22-23).

Or, cet élargissement aux disciples de la condition filiale caractérisant l'Envoyé, certes réalisé dans le double mouvement pascal d'élévation vers le Père (20,17) et d'effusion de l'Esprit (20,22), n'en est pas moins mentionné dès le début de l'évangile, suggérant dès lors de lire l'ensemble du récit johannique comme celui d'un processus de communication de la filiation divine, à travers l'œuvre de Jésus, appelant justement à la foi en sa personne: «Je suis le pain de vie; qui vient à moi n'aura jamais

faim, qui croit en moi n'aura jamais soif» (6,35); «Amen, amen, je vous le dis, celui qui croit possède la vie éternelle» (6,47). Sur ce point encore, le prologue est tout à fait explicite: la mention de la gloire, caractérisant le mode filial de la relation de Jésus à Dieu, est elle-même en dépendance d'un «voir» de la communauté croyante: «Nous avons vu sa gloire, comme la gloire qu'un fils unique reçoit de son père» (1,14). Or, ce «voir» n'est évidemment pas de l'ordre de l'extériorité, telle une observation distanciée à prétention objective. Il s'agit bien plus d'un engagement de foi, exigeant la participation du sujet à l'objet même de son «voir»: «À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné capacité d'être enfants de Dieu, eux qui croient en son nom, eux qui ne sont nés ni des sangs, ni d'une volonté de chair, ni d'une volonté d'homme, mais furent engendrés de Dieu» (1,12-13). Cette participation à l'être de Dieu, qu'est justement la foi (1,12), est comparable à un processus d'engendrement, certes d'un tout autre ordre que les naissances humaines obéissant aux lois de la nature (1,13), mais le résultat est bien de l'ordre de la filiation: à tous ceux qui croient, Dieu accorde d'être fils et filles, nés de lui, selon les modalités d'un engendrement non charnel. Une telle révélation, exprimée dès le prologue, se trouve explicitée au cours de l'entretien avec Nicodème. Au rabbin juif, il est précisément demandé de renoncer à l'auto-suffisance en se laissant lui-même enfanter à une vie nouvelle, par une naissance qui soit «d'en haut» (3,1) ou «d'esprit» (3,6.8) – voire «d'eau et d'esprit» (3,5), probable allusion au baptême chrétien – en tout cas sans commune mesure avec la naissance naturelle et ne pouvant être simplement comptée comme une «seconde» donc impossible naissance (3,4). Faute de s'être ainsi laissé enfanter à un mode d'existence autre que la simple réalité naturelle, Nicodème disparaît de la scène (3,9), avant que Jésus n'entame son discours sur l'envoi du Fils en faveur de l'humanité (le «monde», au sens johannique du terme) et sur les effets salvifiques accessibles au moyen de la foi (3,14-18). À l'opposé du notable pharisien, enfermé dans ses certitudes, la femme de Samarie saura accueillir le don de l'eau vive: sa foi contagieuse permettra la naissance d'une communauté de croyants, auxquels Jésus fera l'honneur de «demeurer» chez eux durant deux jours (4,40), pleinement reconnu comme «le Sauveur du monde» (4,41-42).

Ainsi, les croyants ne sont plus seulement ceux qui «voient» la gloire du Père et du Fils mutuellement révélée à travers la totale communion de leurs volontés et le don total de l'un à l'autre. Ils deviennent à proprement parler le «milieu» au sein duquel opère ce don réciproque du Père et du Fils. Cela apparaît nettement dans les discours avant la Croix, lorsque Jésus déclare: «Si vous demandez quelque chose en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils» (14,13) ou encore: «C'est en ceci que mon Père est glorifié: que vous portiez beaucoup de fruit et deveniez mes disciples». Ainsi, tant la prière des disciples («Si vous demandez quelque chose en mon nom...») que leur engagement apostolique («Que vous portiez du fruit et deveniez mes disciples...») participent de la glorification du Père par le Fils et réciproquement, tant les deux mouvements s'avèrent indissociables. Bien plus, au seul titre de son martyr (21,18), Pierre est à ce point identifié au Christ qu'il est lui-même en état de «glorifier Dieu», en lieu et place du Fils unique: «[Jésus] disait cela pour signifier de quelle mort [Pierre] glorifierait Dieu» (21,19). Tout se tient, comme il est si bien dit au cœur de la prière

sacerdotale du chapitre 17: non seulement le Père et le Fils entre lesquels il n'y a rien d'autre qu'un permanent et incessant échange – «Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi...» – mais aussi bien les disciples, car c'est bien en eux que s'accomplit la mutuelle glorification du Père et du Fils – «... et me voici glorifié en eux» (17,10). Le cœur du message johannique ne réside pas seulement dans l'affirmation de la pleine divinité de Jésus Fils de Dieu, mais tient aussi bien au fait que les disciples ont eux-mêmes part à la filiation divine, au point d'être eux-mêmes engagés dans le processus de glorification par lequel le Père et le Fils ne cessent d'échanger leur commune condition divine: «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ» (17,3); «Père saint, garde-les dans ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous» (17,11); «Pour eux, je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés dans la vérité» (17,19); «Et moi, je leur ai donné la gloire que tu l'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en toi et toi en moi, afin qu'ils deviennent parfaitement un, pour que le monde sache que toi tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé» (17,22-23); «Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient eux aussi avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde» (17,24); «Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et que moi-même je sois en eux» (17,26). Une telle insistance est proprement bouleversante; elle illustre parfaitement le projet de l'évangéliste: amener ses lecteurs non seulement à croire que «Jésus est le Christ le Fils de Dieu», mais à assumer cette confession de foi d'une façon telle qu'elle constitue vraiment une vie nouvelle, «dans le nom» du Christ, c'est-à-dire dans une pleine adhésion à son être filial, donc en pleine «gloire» au sens johannique de ce mot désignant l'être même de Dieu manifesté et communiqué aux hommes par la mutuelle révélation du Père et du Fils.

Une telle manifestation de l'être filial de Jésus sera vécue différemment après son retour auprès du Père (13,1). C'est justement l'un des buts visés par les longs discours testamentaires des chapitres 13 à 17 que de rassurer les disciples sur leur situation après Pâques. Certes, Jésus leur sera physiquement dérobé (20,17), mais l'assistance de l'Esprit Paraclet palliera l'absence du Seigneur ressuscité (14,16-17; 16,7-11). À l'Esprit reviendra la fonction de susciter l'anamnèse des paroles de Jésus, faisant en sorte que les enseignements du Maître continuent de s'incarner dans la vie concrète des communautés, exposées à de multiples épreuves et persécutions: «Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, lui vous enseignera tout et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit» (14,26). Ce faisant, l'Esprit témoignera du Fils, avec une telle insistance que les disciples seront entraînés à assumer, à leur tour, leur part du témoignage: «Quand viendra l'Esprit Saint que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, lui témoignera à mon sujet. Et vous aussi vous témoignerez, parce que depuis le commencement vous êtes avec moi» (15,26-27). De fait, l'action de l'Esprit Saint aura pour effet de poursuivre – et de parfaire – la glorification commencée dès le temps de Jésus: «Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans la vérité entière (...) Lui me glorifiera, car il

prendra de moi et vous le fera connaître» (16,13-14). C'est donc bien tout au long du temps de l'Église que devra s'accomplir, par la médiation de l'Esprit, la pleine révélation de Jésus le Fils envoyé du Père, non seulement en présence des disciples mais plus fondamentalement au cœur même de leur vie, à travers le témoignage qu'eux-mêmes seront appelés à donner à la face du monde.

Conclusion:

On aurait pu aussi bien esquisser le portrait «historique» de l'homme Jésus, tel qu'il se laisse deviner au travers du quatrième évangile, pour peu que faisant montre d'un minimum de sens critique on essaie de discerner quelle figure concrète se dessine derrière la mise en scène narrative. Sans doute aurait-on glané là quelques traits éclairants, bien qu'il soit – il faut le dire – assez difficile d'atteindre la réalité historique de Jésus en deçà du personnage construit pour faire sens et guider les lecteurs dans leur itinéraire vers la foi, si ce n'est plutôt en perspective johannique leur cheminement au cœur de la foi. Cette visée théologique est clairement énoncée dans la première conclusion du quatrième évangile: les éléments biographiques (litt.: ce que Jésus a fait) sont soigneusement sélectionnés et traités comme des «signes», c'est-à-dire en fonction de leur capacité de faire sens. De même, l'appel à la foi du lecteur définit une stratégie de communication, non pas centrée sur l'information aussi objective que possible, mais ordonnée à une démarche explicitement confessante, au service d'une pédagogie de la foi.

C'est pourquoi j'ai moi-même privilégié le portrait théologique du Jésus johannique, Fils envoyé du Père, sans ignorer pour autant que ce portrait n'aurait pas raison d'être s'il n'y avait eu en amont l'existence concrète d'un personnage inscrit dans l'histoire, celui dont précisément Philippe décline la simple identité sociale: «Jésus, fils de Joseph, de Nazareth» (1,45). Aussi ai-je insisté sur l'enracinement historique de la confession christologique largement déployée au long du quatrième évangile: la péricope des quatre journées inaugurales (1,19-51) fournit un témoignage infiniment précieux sur les premiers balbutiements christologiques, au plus près des engagements religieux de Jésus lui-même, en l'occurrence ses origines baptistes, et dans le contexte des aspirations juives contemporaines, portées par l'espérance messianique. Toutefois, l'état final du livre et l'incontournable présence du prologue (1,1-18) imposent, a priori de toute lecture suivie du récit johannique, l'adhésion à un mode d'expression théologique extrêmement élevé, non pour effacer les couches primitives mais pour les réinterpréter, de sorte que l'ensemble de l'évangile soit en lui-même un chemin, d'ailleurs inépuisable, d'approfondissement d'un donné christologique infiniment plus grand que ce qu'en donnerait à voir une relation simplement biographique des faits et gestes de Jésus. Lui-même n'est-il pas, de son propre aveu selon le témoignage du quatrième évangile, «le chemin, la vérité et la vie» (14,6)?

De plus, le fait que l'évangile soit de toute façon composé après Pâques et que ses auteurs soient nourris de toute l'expérience ecclésiale acquise après le départ de Jésus, fait que le récit centré sur la personnalité de Jésus intègre l'existence même des disciples et contribue, pour sa part, à l'intégration de ces derniers au sein de la réalité

## JÉSUS, LE FILS ENVOYÉ DU PÈRE

divine manifestée en Jésus Christ et confirmée par le témoignage de l'Esprit saint. Dès lors, il est tout à fait remarquable que les titres et qualités propres à Jésus, le Fils envoyé du Père, soient partagés par ses disciples, eux-mêmes fils par engendrement de Dieu et envoyés vers le monde, au même titre que le Fils unique envoyé pour que le monde croie et qu'en croyant il accède à la vie. Le portrait du Jésus johannique est aussi le portrait du chrétien; la première épître de Jean saura en tirer les conséquences éthiques qui s'imposent. Retenons seulement cette forte injonction: «Quiconque croit que Jésus est le Christ, est engendré de Dieu; et quiconque aime celui qui a engendré [c'est-à-dire Dieu Père] aime aussi celui qui est engendré de Dieu [bien sûr, le Fils unique, mais aussi bien le frère croyant qui est lui-même, en tant que croyant, engendré de Dieu]» (1 Jn 5,1). On ne saurait mieux dire: si le frère croyant est ainsi engendré, il est donc fils et, en tant que fils, il ne peut être qu'envoyé. La christologie johannique est tout sauf la reconstitution d'un passé historique: elle est, à proprement dire, «mystagogie», introduisant l'homme croyant à la pleine conscience de sa condition de «chrétien», lui-même Christ, fils envoyé du Père: «Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; je vous appelle amis parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et établis, pour que vous partiez et portiez du fruit et que votre fruit demeure» (15,15-16).



## DIMENSIUNEA COMUNITARĂ A LIBERTĂȚII RELIGIOASE ÎN UNIUNEA EUROPEANĂ

PATRICIU VLAICU

**RÉSUMÉ.** *La dimension communautaire de la liberté religieuse dans l'Union Européenne.* La liberté religieuse est l'un des problèmes les plus importants qui préoccupent la société contemporaine. On insiste parfois trop sur la liberté individuelle et on ignore les aspects liés à l'exercice de la liberté religieuse dans la communauté. C'est la raison pour laquelle nous considérons utile d'analyser quelques aspects concernant la liberté religieuse et de culte, en insistant sur les contrastes apparaissant entre la liberté des cultes et l'intérêt des États de contrôler et quelques fois d'utiliser le capital de confiance des cultes. On va analyser cette question dans différents systèmes juridiques européens, en observant aussi des situations qui mettent en conflit l'autonomie des cultes et l'intervention de l'État.

### Clarificare terminologică

Atunci când vorbim despre Culte, ne referim la grupuri umane care sunt preocupate de valorile spirituale, iar prin activitatea lor urmăresc manifestarea trăirilor religioase. Aceste grupări sunt în general distincte, ceea ce le deosebește fiind conținutul doctrinar al concepțiilor lor și modul de manifestare a identității religioase. Numirea de cult provine de la faptul că aceste grupări au ca și prim scop adorarea divinității prin acte de cult. Astfel, am putea spune că toate grupările religioase care au un ritual de adorare pot să fie numite culte. În cazul în care vorbim de mai multe modalități sau maniere de adorare a unei divinități pe baza unor principii minimale comune, adorare ce are o mare sferă de manifestare, putem vorbi despre o religie. În cadrul acestei religii, pot să fie identificate culte și grupări religioase. În acest caz, cultul este o ramură distinctă a religiei, iar grupările religioase sunt în general entități fără personalitate juridică.

Pentru a înțelege diferențierea făcută la nivel european între *religie*, *cult* și *grupare religioasă*, putem să observăm cum este aplicată această metodă de distingere la nivelul creștinismului. Astfel creștinismul este considerat o religie, diferitele ramuri individualizate prin diferențe doctrinare și modul de manifestare sunt numite *culte creștine*, iar noile identități chiar fără să dețină o personalitate juridică, sunt numite grupări religioase<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Evităm să folosim denumirea de sectă, deoarece conținutul acestei expresii este dificil de precizat în limbajul juridic internațional. Chiar dacă din punct de vedere teologic este posibilă folosirea acestui termen pentru unele grupări religioase desprinse din creștinism, în doctrina juridică internațională, o sectă este în conflict cu ordinea publică și bunele moravuri.



În limbajul juridic-instituțional internațional s-a adoptat tacit termenul de Biserică pentru a desemna instituțiile cu caracter religios. Curtea Europeană pentru Drepturile Omului, printr-o decizie a sa din 8 martie 1976 (1) referitoare la “Biserici”, spune că: “O Biserică este o comunitate religioasă fondată pe o identitate sau pe o substanțială similitudine de convingeri”<sup>2</sup>. Această definiție este străină de realitatea istorică și doctrinară, deoarece identitatea sau similitudinea de convingeri nu este în nici un caz suficientă pentru desemnarea unei Biserici. O precizare care se dorește a fi o clarificare a terminologiei a făcut-o Madame E. O. Benito, raportor special al sub-comisiei de luptă împotriva măsurilor discriminatorii și de protecție a minorităților<sup>3</sup> arătând că în limbajul juridic internațional, termenul de Biserică desemnează o organizație sau o comunitate de credincioși stabilă și instituționalizată, cu o administrație și o ierarhie clericală, care are un ansamblu de convingeri și de practici determinate, precum și un ritual bine stabilit. O astfel de definiție a termenului de *biserică* poate crea mari confuzii și este un semn al abordării strict juridice și sociologice a fenomenului religios.

Noțiunile de *Libertate a religiei* și *de autonomie a religiei* sunt folosite în legătură cu cea de *Libertate religioasă*. Această ultimă noțiune este utilizată pentru a desemna “dreptul de a exprima liber și public un act de credință personal într-o transcendență divină”<sup>4</sup>. Termenii definiției au fost explicați de Joël-Benoît d’Onorio care arată că libertatea religioasă vizează o libertate de relație cu divinitatea supremă. Chiar dacă în general este inclusă în noțiunea de “libertate de conștiință”, libertatea religioasă este considerată de canoniști ca formând o categorie distinctă și este necesară o diferențiere clară între simpla convingere și religiozitate, deoarece chiar dacă “toate ideile religioase sunt convingeri, nu toate convingerile sunt de natură religioasă”<sup>5</sup>.

Libertatea religioasă aduce în discuție un act de credință personal, care este rodul determinării conștiinței fiecăruia, iar pentru ca acest act de conștiință să fie personal, el trebuie să fie liber. O convingere impusă nu angajează în totalitate spiritul, nu este decât o manifestare exterioară. Printr-o violență a conștiinței, pot să fie influențate statisticile, dar în nici un caz credința. Actul de credință liber și conștient realizat trebuie să poată fi manifestat public și comunitar.

Tradiția juridică include în conceptul de “libertate religioasă” ansamblul de drepturi relative la demersul religios al persoanei, pe planul individual și comunitar. Această libertate presupune în consecință libertatea de conștiință și de religie, libertatea de a învăța și de a-și manifesta credința în public sau în privat, libertatea de a comunica cu coreligionarii, înțelegându-se prin aceasta o comunicare și cu cei ce rezidă în afara frontierelor țării sale, de a exersa misiunea prin mijloace convenabile, de a se asocia și

<sup>2</sup> D7374/76 X c, Danemark 8 martie 1976 DR 5/160.

<sup>3</sup> BENITO E. O, *Etude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, Centre pour les Droits de l’Homme, Nations Unies, New York 1991, p. 5.

<sup>4</sup> Joël-Benoît d’Onorio *La liberté religieuse, droit fondamental*, în *La liberté religieuse dans le monde*, Editions Universitaires, Paris, 1990.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 13.

de a se organiza pe plan comunitar de o manieră autonomă<sup>6</sup>. Pentru ca dreptul la libertate religioasă să fie efectiv exersat, este important ca aceasta să fie recunoscută și garantată de către Stat. Această recunoaștere specifică ia o dublă formă, de garanție a libertății persoanelor și de garantare a libertății de manifestare a comunităților cu caracter religios. Particularitatea libertății religioase este că ea nu se lasă redusă la nici una din componentele care o constituie și care o presupun; la fel, ea face apel la libertatea de conștiință, dar nu se restrânge la sfera personală, ea nu se confundă în nici un caz cu libertatea de opinie sau libertatea filosofică, deoarece ea este libera adeziune la un adevăr revelat și profesat în comun.

Libertatea de religie ca și drept individual este recunoscută fără excepție și în integralitatea sa de către țările Uniunii Europene. Trebuie să observăm de asemenea o tendință generală de recunoaștere a dreptului la liberă determinare a cultelor. Cu toate că în unele sisteme marcate de tradițiile Bisericii de stat, organele autorității laice rămân competente în ceea ce privește puterea de decizie finală în chestiuni pur religioase, toate cultele care nu doresc să se supună unui astfel de regim rămânând libere de a forma comunități distincte, de drept asociativ.

Relațiile Biserică-Stat în diferite țări din Uniunea Europeană sunt foarte legate de specificul istoric și cultural-religios al fiecărei națiuni și reprezintă un element intrinsec legat de fiecare configurație națională în particularitățile sale culturale și socio-politice. Libertatea religioasă fiind un element important al democrației, și element de bază în relațiile Biserică-Stat, problema pluralismului religios trebuie privită cu multă seriozitate. Intervenția directă a structurilor europene în acest domeniu al tipului de relație Biserică-Stat este dificilă, deoarece o astfel de intervenție ar putea fi comparată cu situația în care “o oarecare instituție vine să se amestece în sistemul politic propriu fiecărei țări”<sup>7</sup>.

Construcția europeană, în măsura în care ea atinge exercițiul suveranității politice, întâlnește inevitabil maniera de tratare a religiosului. Altfel spus, construcția europeană nu este fără incidente religioase. Aceasta poate fi constatată la nivelul Convenției Europene Pentru Drepturile Omului, la nivelul câtorva consecințe ale Uniunii Europene și la nivelul relațiilor Biserică-instituții europene<sup>8</sup>. Se pare că există o oarecare convergență în pofida tuturor diferențelor dintre sistemele de drept național.

Cea mai mare parte a instrumentelor juridice internaționale sau naționale relative la libertate în domeniul religios, plasează pe același plan libertățile de conștiință, de opinie, de religie și de convingeri, cu riscul de a reduce demersul religios la dimensiunea sa individuală și subiectivă. În realitate, aceasta este întotdeauna trăită în interiorul unei comunități de credință. Dreptul la libertate de conștiință religioasă nu va putea să se exerseze în domeniul religios dacă instituțiile comunitare ale vieții

<sup>6</sup> Mgr Roland Minnerath, «Les relations Eglise-Etat et la liberté de conscience — La position de l'Eglise catholique», în *Conscience et liberté* — Nr. 39, 1990, p. 113.

<sup>7</sup> Mgr Roland Minnerath, *op. cit.* p. 114.

<sup>8</sup> Gerhard Robbers *Etat et Eglises dans l'Union européenne, dans Etat et Eglises dans l'Union européenne*, pag. 350.

religioase nu vor putea funcționa liber. Această realitate ne trimite la o altă conexiune care trebuie făcută, adică cea între libertatea religioasă și autonomia instituțiilor cu caracter religios.

Garanția de autonomie religioasă presupune ca Biserica și Statul să fie entități suverane, fiecare în domeniul său. Biserica nu are nici competența, nici misiunea de a administra problemele materiale ale unei națiuni, dar ea nu poate fi indiferentă la ceea ce se întâmplă. Statul nu are nici competența, nici misiunea de a conduce omul spre mântuire, dar are obligația de a nu împiedica dezvoltarea morală a cetățeanului. Recunoașterea reciprocă a sferelor de competență a Bisericii și a Statului este o garanție a aplicării principiului libertății religioase în societate.

### **Autonomia cultelor raportată la suveranitatea statelor**

Putem observa că în țările în care a existat o concurență între puterea de Stat și cea bisericească, s-a generat un curent de neîncredere, anticlerical, și conținutul autonomiei este dominat de dorința de a elibera Statul de influența instituționalizată a religiei. Cercetătorul francez Jean Paul Willaime, atunci când vorbește de autonomie, o abordează în primul rând din perspectiva „autonomiei instanței statale față de culte”<sup>9</sup>.

În țările din Europa de Est, mai ales acolo unde Biserica ortodoxă este majoritară, situația a fost inversă. După eliberarea de dictatura comunistă cultele au început să își afirme autonomia în fața Statului și să solicite recunoașterea juridică a acestei autonomii.

Având în vedere criteriile de analiză prezentate mai sus, constatăm că în general stabilirea regimului cultelor ține cont de realitatea socio-culturală din fiecare țară. Sunt mai multe moduri de clasificare a tipurilor de raporturi dintre Stat și culte în Europa, fiecare tip fiind expresia unei analize dintr-un anumit punct de vedere. Am constatat că în toate tipurile de clasificare se observă ca un fir roșu influența religiei majoritare în stabilirea tipului de raport dintre Culte și Stat. Noi propunem o clasificare ce pune în evidență poziția cultului majoritar din fiecare țară. Astfel putem diferenția Regimul Bisericilor de Stat; Regimul concordatar sau de acorduri între Stat și culte; Regim de recunoaștere juridică a cultelor și Regimul de nerecunoaștere juridică a cultelor.

În Categoriile enunțate mai sus se poate distinge aspectul dominant: biserică de Stat cu diferitele forme de definire juridică; raport concordatar, recunoaștere juridică, nerecunoaștere juridică, dar este vorba doar de o trăsătură a modului de manifestare a raportului dintre Stat și principalele culte. Toate țările democratice recunosc dreptul fundamental la viață religioasă privată sau în comunitate și în toate cazurile există modalități simple de dobândire a unei capacități juridice de bază. Diferențierea pe categorii este legată de regimul cultelor mai importante din punct de vedere istoric sau

---

<sup>9</sup> Jean Paul Willaime, abordează problematica Separației dintre Biserică și Stat și a laicității a la Française ca o consecință a conflictelor de interese dintre puterea de Stat și Puterea religioasă. Vezi Jean Paul Willaime *Europe et religions, les enjeux du XXI<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2004

sociologic. Această diferențiere apare tocmai datorită faptului că Statul nu poate să nu ia în seamă aspectele de ordin subiectiv și chiar dacă își proclamă suveranitatea, în realitate, cultele importante au un cuvânt de spus în întreg procesul de legiferare, mai ales atunci când e vorba de regimul juridic al cultelor. Statul este autonom dar nu neapărat neutru și nu prea are cum să fie indiferent față de fenomenul religios.

Chiar în societățile cu o foarte pronunțată separație între Stat și Culte, această separație nu poate fi considerată ca o dezinteresare, sau indiferență iar autonomia cultelor este afectată uneori de intervenții mai mult sau mai puțin vădite.

În cele ce urmează vom observa câteva aspecte legate de acest echilibru fragil între libertate, autonomie și intervenție statală, în cadrul principalelor sisteme juridice.

### **În țările în care există Cel puțin o Biserică de Stat**

În țările în care există Cel puțin o Biserică de Stat, observăm o relație strânsă între Stat și cultul(ele) respectiv (e), fără să poată fi vorba de fuziune totală sau separație totală. În Regatul Unit al Marii Britanii 26 episcopi sunt membri ai Camerei Lorzilor și adunările Bisericii fac parte dintre organele legislative ale țării. Preoții anglicani nu sunt numai clerici ci și magistrați. Biserica depinde de Stat, dar Biserica nu este subordonată în totalitate politicului, cum este cazul în Bisericile Scandinave luterane. Biserica este asociată politicului, așa cum se vede din reprezentarea politică a Bisericii în Camera Lorzilor. Astăzi sunt voci care în Anglia pun problema participării și a celorlalte culte în acest for<sup>10</sup>. În Anglia, reprezentanții cultelor nu sunt partizanii secularizării societății, deoarece ei se tem că aceasta ar aduce o indiferență a autorităților publice. Astfel se preferă o evoluție spre o societate multireligioasă decât spre o societate secularizată<sup>11</sup>.

În țările Scandinave, chiar dacă există o puternică tradiție de subordonare a Bisericii luterane Statului, societatea secularizată face ca Statul să manifeste în fapt o autonomie față de Biserica Suedeză. În mod oficial Statul a trecut „la un regim de Separație între biserică și Stat”, sau cel puțin așa s-a prezentat evenimentul în occident, dar de fapt este vorba de o descentralizare, care este încă departe de a garanta autonomia bisericii, chiar dacă prin această schimbare de regim Statul își întărește autonomia.

Consiliile parohiale, alese prin vot universal și dominate politic exersează încă o foarte mare presiune asupra clerului. Noul regim a întărit puterea reprezentanților partidelor politice în consiliile parohiale, chiar a acelora care se declară necredincioși<sup>12</sup>. Biserica este nevoită să accepte această situație datorită faptului că nu are o independență financiară.

Am putea să abordăm și alte aspecte specifice acestui tip de raport Biserică Stat, în Danemarca, Finlanda și Grecia, dar din motive de timp ne rezumăm la a

<sup>10</sup> Voir François Champion «De la diversité des pluralismes religieux», in *International Journal on Multicultural Societies*, Vol 1, n° 2, 1999, p. 49

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Voir la déclaration de Sten Hellegren in „L'Etat suédois se sépare de son Eglise”, in *Liberation*, 3 janvier 2000.

observa că în țările unde există un statut distinct cel puțin pentru una din Biserici, Statul își afirmă și își apără suveranitatea și autonomia, dar limitează în mod evident autonomia Cultelor în cauză. Cultele acceptă aceste limitări mai ales datorită faptului că fără sprijinul financiar al Statului nu ar fi capabile să își desfășoare activitatea în mod convenabil. În acelaș timp statutul de Biserică de Stat nu garantează un sprijin financiar mai important. În Anglia, de exemplu, sprijinul Statului pentru întreținerea locașurilor de cult este mult inferior celui din Franța, Stat laic.

### **În sistemele concordate**

Cel de-al doilea tip de raport între Stat și culte, care pornește de la tradiția concordatară este prezent în țările în care influența Catholică este foarte mare: Italia, Spania, Portugalia, Germania, Luxemburg.

În cadrul acestui sistem, avantajele de care se bucura în principal Biserica Romano-catolică au fost extinse și la alte confesiuni, prin posibilitatea încheierii de acorduri între aceste confesiuni și Stat, cu respectul unei proceduri nu tocmai simple. În cazul statelor care au adoptat un astfel de sistem este evidentă voința legislativului de a ține cont de realitatea socio-culturală din țara respectivă. Libertatea religioasă este garantată prin accesul destul de ușor la o capacitate juridică culturală de bază, dar capacitatea culturală deplină determinată de acord poate să o dobândească doar un cult care dovedește o perenitate istorică, stabilitate și caracterul de utilitate publică a activităților sale.

Articolul 16 din Constituția Spaniei precizează: „Autoritățile publice vor ține cont de credințele religioase existente și astfel vor întreține relații de cooperare cu Biserica catolică și cu celelalte confesiuni.” Legea pentru libertatea religioasă din 1980 face distincție între comunitățile religioase care au o înrădăcinare notorie în Spania și grupurile religioase instalate recent. În stabilirea relațiilor cu cultele, Spania folosește criteriul vechimii pe teritoriul Spaniei, acest criteriu determinând atitudinea Statului față de ele.

Constituția italiană din 27 decembrie 1947 a introdus noțiunea de preponderență a dreptului convențional în ceea ce privește viața religioasă. Articolul 7 proclamă independența și suveranitatea Statului și a Bisericii catolice, iar celelalte culte din Italia își dezvoltă relațiile cu Statul pe baza unor înțelegeri. Cu timpul, Italia a devenit un Stat multiconfesional, încheind mai multe înțelegeri cu diferite culte. Italia consideră că viața religioasă este utilă societății și că dezvoltarea dimensiunii religioase a omului consolidează coeziunea socială. Domnul Silvio Ferrari spune că în cazul Italiei nu poate fi vorba despre o indiferență a Statului față de religii, ci de garantarea libertății religioase în cadrul unui regim de pluralism confesional. După părerea Domniei Sale, Italia nu este un Stat neutru nici în raport cu fenomenul religios sau nereligios, nici în raport cu diferitele confesiuni față de care se manifestă. Statul italian nu aplică tuturor același tratament. El are o atitudine constructivă în ceea ce privește poziția sa

față de culte, deoarece „este conștient că o parte considerabilă a cetățenilor solicită satisfacerea nevoilor de interes religios”.<sup>13</sup>

Putem vorbi în cadrul acestei categorii de autonomie în relația dintre state și culte? Statul ține cont de legătura tradițională pe care o are cu Biserica catolică, dar Biserica catolică și celelalte culte semnatare ale acordurilor își limitează autonomia la prevederile acordului bilateral. Acordul aduce avantaje de ordin material și în ceea ce privește facilitarea anumitor activități, dar în același timp, având în vedere că procedura de modificare nu este foarte ușor de inițiat, Cultele semnatare sunt obligate să acorde un caracter stabil acordului în cauză și acest aspect poate avea consecințe directe asupra dinamismului Bisericii respective. Negocierea acordurilor are și un caracter politic care slăbește autonomia cultelor, dar poate să aducă avantaje speciale cultului semnat.

Profesorul Francis Mesner observă că sistemele de drept convențional privilegiază în general Biserica catolică. Celelalte culte care semnează convenții au acces la un sprijin mai puțin important din partea Statului.

#### **În cadrul sistemelor de recunoaștere a cultelor**

În țările unde există un regim de recunoaștere a cultelor, Statele acordă statutul de utilitate sau interes public în funcție de anumite criterii care sunt determinate prin lege. Sistemul de recunoaștere a cultelor nu contravine libertății religioase și de religie, deoarece accesul la capacitatea juridică culturală nu este condiționat de recunoaștere. Entitățile cu caracter religios au un acces relativ simplu la capacitatea culturală de bază care asigură libertatea de exprimare, de opțiune și de practică, recunoașterea având caracterul unei confirmări din partea Statului a caracterului de utilitate publică a cultului respectiv.

În Belgia, recunoașterea unui cult este de competența legislativului. În această țară au fost recunoscute pe cale legislativă șase culte (catholic protestant, Mozaic în sec XIX, anglican în 1870, Islamul în 1974, ortodox 1985).

Și în acest caz se observă că Statul are de drept sau de fapt libertatea de a limita aria cultelor recunoscute, fără însă ca aceasta să fie considerată ca discriminare.

În Franța, l'Alsace et la Moselle, unde este în vigoare sistemul concordatar, nici un cult nu a fost recunoscut de la începutul secolului XX, neexistând o procedură pentru această recunoaștere. Libertatea religiei și regimul cultelor fiind privite în mod general ca făcând parte din garanțiile fundamentale.

Austria care a semnat un concordat cu Sfântul Scaun în 1933 nu a extins dreptul convențional la celelalte culte, acestea din urmă relevând de regimul cultelor recunoscute. Legea din 10 ianuarie 1998 asociază recunoașterea legală, cea care exista până la această dată, cu exigențe suplimentare dând în același timp cultelor nerecunoscute posibilitatea de a obține capacitatea juridică. Din data de 10 ianuarie

---

<sup>13</sup> Voir Silvio Ferrari „Le principe de neutralité en Italie” in *Archives de sciences sociales des Religions*, 101, 1998 p. 55

1998, comunitățile religioase trebuie să îndeplinească mai multe condiții legate de vechimea prezenței în Austria și numărul de membri<sup>14</sup>.

Comunitățile nerecunoscute pot să obțină capacitatea juridică în cadrul asociativ în urma unei proceduri de înregistrare dacă acea comunitate dovedește că are cel puțin 300 de membri care sunt rezidenți în Austria. Grupările religioase înregistrate sunt considerate drept comunități religioase de către administrație și beneficiază de avantaje specifice colectivităților cu scop religios.

Acest sistem de recunoaștere a caracterului de utilitate publică a unor culte, poate să ușureze punerea în practică a principiului autonomiei cu condiția de a garanta accesul la capacitatea juridică culturală de bază printr-o procedură simplă. Recunoașterea nu impune cultelor o adaptare a organizării la exigențele Statului și nici nu impune anumite activități. Statul în virtutea suveranității sale este cel care constată ca prezența cultului respectiv are un aspect benefic și de utilitate generală și îi acordă capacitatea juridică culturală extinsă.

Poate fi vorba de o discriminare obligativitatea îndeplinirii anumitor criterii pentru obținerea Statului de cult recunoscut de utilitatea sau interes public? Atâta vreme cât sunt garantate libertatea religioasă și de religie, recunoașterea este doar un instrument al Statului de a susține activitățile de interes general și de a asigura un control de legalitate precum și o capacitate legitimă de a se asigura că avantajele și sprijinul Statului sunt folosite în interes comun și nu împotriva intereselor generale.

#### **În sistemele juridice de Separare rigidă dintre Biserică și Stat**

Acest al treilea sistem, implică uneori nerecunoașterea Statului juridic al cultelor și pornește de la noțiunea de separație dintre Stat și Culte care uneori este secundată de noțiunea de neutralitate. Acest sistem se regăsește în Franța, Olanda și în Irlanda, dar conținutul și aplicarea lui variază foarte mult de la o țară la alta.

Nerecunoașterea juridică a cultelor nu înseamnă nicidecum o indiferență religioasă din partea Statelor respective și nu este în mod obligatoriu o manifestare a neutralității. Nerecunoașterea juridică este o nerecunoaștere de drept dar nu și de fapt.

Republica Irlandei asociază absența unui Statut juridic pentru culte cu menționarea Sfintei Treimi în preambulul constituției. Cultele se organizează în cadrul dreptului comun în respectul principiului autonomiei garantat prin articolul 44 din Constituție<sup>15</sup>. Scolile primare și secundare în majoritate catolice, au în programele analitice religia ca disciplină distinctă. Personalul clerical este supus regulilor dreptului muncii, dar în cazul în care nu există un contract de muncă, din cauza misiunii specifice exersate de persoanele respective, statul recunoaște această excepție.

<sup>14</sup> Se cere cultelor ce doresc să fie recunoscute să dovedească o vechime de 20 de ani pe teritoriul Austriei, dintre care 10 ca și confesiune înregistrată și să aibă ca membri cel puțin 2% din populația austriacă, conform statisticilor ultimului recensământ. O altă cerință este ca acea comunitate să aibă o atitudine pozitivă față de societate și Stat. Și să nu întrețină situații conflictuale cu alte comunități religioase.

<sup>15</sup> Textul Constituției Republicii Irlanda nu folosește cuvântul *autonomie*, dar articolul 44 prezintă garanții pentru autonomia cultelor.

În Olanda cultele nu sunt recunoscute din punct de vedere juridic, dar există o recunoaștere de fapt, iar Statul are dreptul să intervină pentru a finanța cultele.

În Franța, deși cultele nu sunt recunoscute juridic, ele fiind obligate să se organizeze ca asociații pentru a avea capacitate juridică, unele culte sunt recunoscute din punct de vedere social și „mediatic”. Prin intermediul contractelor de asociere prevăzute de legea Debré, din 1959, instituțiile școlare confessionale sunt recunoscute ca participând la Serviciul Public al Educației naționale. În domeniile activității sociale, mai multe instituții cu caracter confesional își aduc contribuții recunoscute ca fiind de utilitate publică. Statul recunoaște utilitatea socială a unor asociații culturale prin avantaje fiscale dacă asociația culturală respectivă îndeplinește condițiile cerute de către lege. Statul acordă timp de antenă principalelor culte pe canalele publice de radio și televiziune.

În situații delicate, Statul francez a folosit influența cultelor pentru a rezolva anumite aspecte de politică internă sau externă. Un caz elocvent în acest sens este cel din Noua Caledonie, din 1988, când din delegația Franței au făcut parte reprezentanți ai cultelor catolic și protestant și o personalitate marcantă a francmasoneriei.<sup>16</sup> Reprezentanții cultelor sunt asociați în instanțele consultative cum este *Consiliul național de etică și științele vieții* (1983) sau *Consiliul Național pentru Sida* (1989). În 2002 Primul Ministru Francez a inaugurat „o procedură periodică de concertare cu autoritățile Bisericii Catolice”. Autoritățile politice iau parte la manifestările *Consiliului reprezentativ al instituțiilor evreiești din Franța*. Ministrul de Interne al Franței a fost cel care a jucat un rol foarte important în organizarea *Consiliului Francez al Cultului Musulman*. Dna Profesor Brigitte Basdevant Gaudemet afirmă că în Franța nu se poate vorbi de o indiferență a Statului față de culte. Fiind vorba de o realitate majoră a societății, Statul se preocupă în mod natural de viața cultelor având o concepție despre societate bazată pe relații sociale lipsite de tensiuni și conflict<sup>17</sup>.

În Franța cercetătorii afirmă din ce în ce mai des că separația dintre Stat și culte trebuie să treacă de la epoca de abținere la o laicitate de recunoaștere. M J P Willaime afirmă că „În mod paradoxal o laicitate de abținere contribuie la radicalizarea comunităților ca sens și ca identitate, în timp ce laicitatea de recunoaștere contribuie la vitalitatea dezbaterilor democratice.”

Chiar și în cadrul acestor țări autonomia cultelor are un conținut variabil, Statul rezervându-și un drept mai mult sau mai puțin concretizat în texte cu valoare juridică prin care exercită o influență concretă asupra vieții religioase.

În Franța, unde în majoritatea departamentelor cultele nu sunt recunoscute din punct de vedere juridic, laicitatea și neutralitatea Statului fiind considerată ca o valoare republicană ce nu se discută, Statul numește prin președintele său Episcopul Strasburgului iar numirea episcopilor din cele trei departamente din Estul Franței se face cu acordul guvernului. Dacă această situație poate fi justificată având în vedere

<sup>16</sup> Voir Jean Paul Willaime, *op cit.*

<sup>17</sup> Voir Brigitte GAUDEMET-BASDEVANT La jurisprudence constitutionnelle en matière de liberté confessionnelle et le régime juridique des cultes; Rapport du Conseil constitutionnel français, Université Paris Sud, Jean MONNET, Novembre 1998, p. 32



excepția de aplicare a regimului concordatar în Alsace Moselle observăm o limitare de fapt a autonomiei cultelor chiar în Franța laică. Numirea episcopilor Bisericii catolice în restul Franței este de competența Sfântului Scaun. Cu toate acestea, înainte ca un episcop să fie numit, Nunțiatura apostolică consultă Guvernul pentru a vedea dacă acesta nu are obiecții în legătură cu candidatul prevăzut<sup>18</sup>. Biserica romano-catolică, pentru a-și asigura o bună desfășurare a activității sale a fost dispusă să-și restrângă autonomia. Acest sistem de înțelegere prealabilă funcționează și la această oră și a revenit în atenția opiniei publice de curând, cu ocazia numirii noului Arhiepiscop al Parisului.

Chiar în Franța, Statul în care există o separație foarte rigidă, sunt cercetători care constată că nu poate fi vorba de o egalitate de fapt a cultelor, Biserica romano-catolică bucurându-se de o poziție privilegiată. Acest tratament este considerat firesc având în vedere că Franța este o țară de tradiție catolică și astfel istoria și situația sociologică constituie fără îndoială explicația unui tratament de fapt mai favorabil Bisericii romano-catolice.<sup>19</sup>

Situații în care Statul exercită o influență „nescrisă” asupra cultelor pot fi constatate peste tot unde există administrare politică a sprijinului material acordat de către Stat susținerii vieții religioase. Cultele ele însele sunt conștiente de aceste limite ale autonomiei și le tolerează având în vedere că fără sprijinul Statului le-ar fi imposibil să își desfășoare activitatea în condiții satisfăcătoare.

Chiar dacă în general Statul își ia măsuri de apărare față de influența politică a cultelor, influența cultelor în societate este evidentă și are consecințe asupra comportamentului politic. Statele sunt interesate să obțină avantaje de imagine de pe urma raportului cu religiile mai ales acolo unde acestea se bucură de încrederea populației. Am putut observa că există o tentație generală de intervenție a Statului în viața cultelor, chiar și acolo unde sistemul constituțional prevede o separație categorică între Stat și Culte. Dacă această intervenție poate să fie tolerată în unele țări datorită aspectelor istorice și de ordin socio-cultural, acolo unde autonomia cultelor este un principiu constituțional cum este cazul României, găsirea unei soluții pentru punerea în practică a acestei autonomii devine o obligație constituțională.

Autonomia cultelor poate să fie efectivă în condițiile în care Statul ar renunța la instrumentalizarea politică a sprijinului acordat cultelor. O mare parte din sprijinul acordat și care adesea este considerat un favor făcut cultelor, nu este altceva decât o obligație constituțională a Statului.

Statul garantează libertatea religioasă, și prin această garantare, el trebuie să asigure condițiile pentru exercitarea ei. Acolo unde lipsesc condițiile de manifestare și libera circulație este restricționată persoanele în cauză neputând să participe la asistența religioasă asigurată de culte: în armată, spitale, închisori, instituții de asistență socială și internate, Statul este obligat să creeze condițiile de exercitare a libertății religioase.

<sup>18</sup> La data de 20 mai 1921 a fost stabilit un *Modus Vivendi* între Vatican și Franța, prin care Guvernului francez i s-a recunoscut un drept de supraveghere asupra desemnării episcopilor în Franța.

<sup>19</sup> Voir Prof B B Gaudemet *op. cit.* p. 29

Această sprijinire nu este un favor acordat cultelor ci este o asumare a obligației constituționale.

Prin Constituție Statul este garantul conservării patrimoniului istoric și cultural. Astfel, restaurarea și conservarea Patrimoniului bisericesc clasat nu este un favor acordat cultelor ci o responsabilitate a Statului.

Sprijinirea cultelor pentru funcționarea lor este o susținere a unei activități ce este solicitată de un segment important al societății.

În concluzie putem reține câteva aspecte de ordin general care marchează diferitele sisteme de relații dintre Stat și culte în Europa.

1. Libertatea religioasă are o componentă ce depășește domeniul privat ea fiind și un drept colectiv ce presupune libertate de manifestare de expresie și de cult.

2. Există o diferență de abordare a problematicii autonomiei cultelor, în funcție de contextul socio-cultural. În funcție de acesta predomină preocuparea Statului pentru a-și manifesta autonomia față de culte sau preocuparea cultelor de a-și consolida autonomia.

3. În toate țările europene regimul juridic al cultelor este reglementat ținându-se cont de poziția cultului majoritar.

4. Autonomia Statului față de culte nu înseamnă neapărat neutralitate și în nici un caz indiferență față de fenomenul religios.

5. Există o tentație din partea Statului de a exploata politic și electoral influența cultelor, iar cultele depinzând de sprijinul financiar acordat de Stat sunt constrânse să accepte un „modus vivendi” care le limitează autonomia.

6. Statul are obligația de a crea condițiile pentru o reală autonomie a cultelor acolo unde acesta este formulată ca principiu. Garantând libertatea religioasă și recunoscând caracterul de interes public al activității cultelor, sprijinul Statului nu este un favor politic care așteaptă recunoștință și susținere electorală, ci este o obligație care răspunde unei nevoi sociale generale.



## MAICA DOMNULUI ÎNDURERATĂ ÎN ICOANELE PE STICLĂ DIN TRANSILVANIA (SEC. XVIII – XX)

TEODORA ROȘCA

**ABSTRACT.** *The Grieving Holly Mother represented in the Transylvanian glass icons (XVIII – XX centuries).* The Grieving Holly Mother is one of the most frequent themes of the Transylvanian iconography. About this iconographic typology it is said that it's often seen in the most known Transylvanian workcenters: Nicula, Șcheii Brașovului, Mărginimea Sibiului, Maierii Albei Iulia, Lančrăm and Laz from Sebeș county, and Țara Oltului as well (ex. the artists Matei Țimforea and Savu Moga). The oldest images are coming from Nicula, from the end of XVIII century and the beginning of XIX century. The other Transylvanian icons have been painted during the last half of the XIX century and the beginning of XX century. Sometimes, The Grieving Holly Mother is included in an icon with a double theme.

From a theological point of view, this representation of The Grieving Holly Mother along with the theme of the crucified Hrist, is based on the prophecy of the old Simeon, who prophesied to Holly Marry suffering for her Holly Son. (Lc 2, 34-35).

The manner in which this image arose in the Romanian tradition has been inspired by the Transylvanian cultural environment, very composite and mixed in its confesional structure. Is it an environment opened to different cultural influences as long as these could offer new answers to the issues distinctive and particular for Transylvanian area. In this direction, we can say about The Grieving Holly Mother theme that is the natural, local result of a cultural meeting between Orient and Occident, between the bysantine theme The Holly Mother „The supreme Humility” and the Occidental theme of Pieta. But if in the central and western Europe the Holly Mother has been represented alone in his grieve or carrying the Hrist in her arms, in Transylvania and in Russia the Holly Mother has been represented nearby the Holly Cross according to her dogmatic status of Theotokos (the Mother of God). According to this status, in the eastern iconography, The Holly Mother is always represented together with her Holly Son even if Jesus Christ is already crucified on the Holly Cross.

*„Doamne, Maica Ta, / Pironit văzându-Te pe cruce,  
De-ntristare-amară-al ei / Suflăt s-a pătruns,  
De-ale crucii cuie și de / Sabie.”*

Maica Domnului Îndurerată este una dintre cele mai frecvente teme ale iconografiei populare transilvănene, pe sticlă. Cercetătorii Juliana și Dumitru Dancu afirmă despre aceasta chiar că este “cea mai răspândită imagine” a Maicii Domnului în pictura pe sticlă, fiind “întâlnită în toate centrele transilvănene”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Probodul Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului Nostru Iisus Hristos*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 43: “Starea a II-a”, strofa 20.

<sup>2</sup> Juliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura țărănească pe sticlă*, Editura Meridiane, București, 1975, pl.9/ comentariu.

Modul în care a luat naștere această imagine în tradiția populară românească ține cel mai probabil de mediul cultural transilvănean, compozit din punct de vedere religios. Este un mediu deschis diferitelor influențe culturale alogene, în măsura în care acestea puteau oferi noi răspunsuri sau perspective asupra unor probleme specifice. În acest sens și despre icoana Maicii Domnului Îndurerate se poate spune că este rezultatul firesc, autohton, al unei întâlniri culturale între Răsărit și Apus.

Colecția Néprajzi Múzeum oferă o viziune comparativă a modului în care iconografia central-europeană, pe sticlă, precum și cea transilvăneană au abordat aceeași temă a Maicii Domnului/ Mariei Îndurerate. În toate icoanele transilvănene Maica Domnului îndurerată privește către crucea – pictată în miniatură – pe care este răstignit Hristos.<sup>3</sup> Într-o icoană slovacă, Fecioara Maria îndurerată este pictată cu o inimă străpunsă de o sabie<sup>4</sup>; la fel inima Fecioarei este străpunsă de sabie și într-o icoană cehă, iar într-o altă icoană, tot cehă, inima Mariei e pictată fiind străpunsă de mai multe săbii.<sup>5</sup> Aceste icoane exprimă de fapt în imagine profeția bătrânului Simeon către Maica Domnului: “Iată, Acesta (Domnul Hristos) este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și spre semn de împotrivire – și chiar prin sufletul tău va trece sabie – pentru ca gândurile din multe inimi să se descopere”; iar în continuare Evanghelistul Luca arată (referitor la profeție dar și la înțelepciunea dumnezeiască a lui Hristos): “Iar mama Sa păstra toate lucrurile acestea întru inima ei.”<sup>6</sup>

Așadar, în icoana pe sticlă central-europeană, Maica Domnului / Maria Îndurerată este pictată cel mai adesea bust, uneori în picioare (2/3), dar întotdeauna cu sabia sau chiar mai multe săbii care i se înfig în inimă. Uneori inima propriu-zisă nu este pictată, ci doar sugerată, precum într-o variantă de icoană pe sticlă poloneză (foto)<sup>7</sup>. Acest tip iconografic e, de altfel, înrudit cu cele numite generic Pieta<sup>8</sup>, în care Maica Domnului, uneori pictată cu inima străpunsă de săbii, îl ține în brațele sale pe Hristos mort. Există și varianta de icoană pe sticlă central-europeană cu două teme (medalioane)<sup>9</sup>: într-unul Pieta, iar în celălalt Hristos pe cruce. Analizând comparativ toate aceste imagini, nu se poate spune însă că icoana central-europeană pe sticlă a servit ca model temei transilvănene a Maicii Domnului Îndurerate. Cel mult, astfel de icoane, în măsura în care au ajuns în Transilvania, precum și alte stampe



<sup>3</sup> Szacsyváy Éva, *Üvegképek*, Néprajzi Múzeum, Budapesta, 1996, p.59-60: fig. 196, 197, 199, 201, 202-205.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.59, fig.198.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.60-61, fig. 200 și 206.

<sup>6</sup> *Biblia sau Sfânta Scriptură*, (trad.) Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, cartea “Evanghelia după Luca”, cap.2; 34,35 și 51.

<sup>7</sup> *Obrazy na skle. XVIII-XIX w.*, Tatra Museum Collection, Zakopane, 1997, fig. 111, 46,5x36 cm; diverse variante alt teme: fig. 107-115.

<sup>8</sup> Irena Pišútová, *L'udové mal'by na skle*, Osveta, Martin, 1969, fig. 70-82.

<sup>9</sup> *Ibidem*, fig.83 (244): Pieta, icoană slovacă, 1/2 sec. XIX, 38x48,5 cm.

sau diverse reproduceri apusene ale temei Fecioarei Maria Îndurerate, au pregătit ambianța pentru apariția unei echivalențe transilvănene autohtone, care însă n-a întârziat să apară. Dacă icoana transilvănă a preluat propriu zis ceva din cea apuseană, este atitudinea de evlavie a Maicii Domnului, însă nu și compoziția tematică în ansamblu. În acest sens se poate spune că în Transilvania au început să circule la un moment dat și mai circulă încă, tablouri religioase pereche, inspirate din pictura occidentală cu Ecce Homo și Mater Dolorosa. Spre exemplu, și Muzeul Etnografic al Transilvaniei păstrează în colecția sa un prapore pe pânză, realizat prin îmbinarea celor două tablouri.<sup>10</sup> Maica însă nu este despărțită de suferința Fiului său, de cruce.

Potrivit viziunii dogmatice răsăritene, Maica Domnului este Theotokos, adică Născătoare de Dumnezeu.<sup>11</sup> De aceea în icoanele ortodoxe Maica Domnului nu apare niciodată independent de Fiul ei, fie că sunt icoane ale Maicii Domnului cu Pruncul sau chiar grupaje iconografice ale Deisis-ului, în care de o parte a tronului lui Hristos Pantocrator stă Maica Domnului, ca rugătoare pentru neamul omenesc, iar de cealaltă parte Ioan Botezătorul. Potrivit acestei viziuni dogmatice, nașterea temei Maica Domnului Îndurerată, așa cum apare ea în icoana pe sticlă transilvănă – Maica Domnului alături de Hristos răstignit, pictat în miniatură – trebuie căutată în altă parte decât în iconografia apuseană, care eventual a pregătit psihologic, dar nu teologic, apariția acestei viziuni iconografice transilvănene. Din punct de vedere teologic, Biserica este păstrătoarea acestui moment/ imagine de istorie sacră, care la un moment dat a fost transpus în mod firesc și pe sticlă.

Imnografia Bisericii o așează pe Fecioară, în suferința ei, alături de cruce: “Una-ntre femei,/Te-am născut Fiu, fără durere;/Sufăr îns-acum dureri/Când Tu pătimești./Astfel zis-a Prea-Curata,/Mult jelind”, sau “Maica Prea Curată/Se jelea, Cuvinte,/Acum văzându-Te mort” ș.a.<sup>12</sup>

Și gândirea populară a rămas profund marcată de această suferință a Mariei în fața patimilor și răstignirii Fiului ei, drept pentru care în folclor au rămas mai multe variante ale apocrifei “Visul Maicii Domnului” – în care Maica Domnului visează viitoarea suferință a Fiului ei<sup>13</sup> – precum și diverse variante ale legendei “Căutarea Domnului Iisus Christos”. Variantele sunt mai multe însă refrenul dialogului Fecioarei cu cei pe care îi întâlnește în cale este tocmai durerea, plângerea, Maicii Sfinte: “(..) – De văzut nu l-am văzut,/De auzit/Am auzit/Că câinii,/Păgânii/ De (...) s-au sfătuit/Și l-au prins, și l-au muncit,/Chiroane în tâlpi i-au bătut,/Pe cruce l-au răstignit!//Maica Preacurată,/Foarte supărată/De acest răspuns,/S-a luat și s-a dus/Pe drum văierând,/Plângând și răcnind,/Fața albă zgâriind/Și păr galben drepănând,/Pe Fiul său căutând./ Și câți în drum îi ieșea,/ Ea pe toți îi întreba,/De n-au auzit/Și de n-au văzut/Pe fiul său dulce/Răstignit pe cruce.”<sup>14</sup>

Alături de această jale umană a Maicii Domnului, însă, ea în calitate de Născătoare de Dumnezeu este totodată și rugătoare pentru oameni către Fiul ei. De aceea la Prohod Hristos adormit este plâns, dar El este și cel care va învia și acestui Hristos Maica Domnului

<sup>10</sup> Prapore (din două bucăți) din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. inv. 8260.

<sup>11</sup> Dogma Maicii Domnului ca Theotokos a fost formulată de către Sfinții Părinți la al III-lea Sinod Ecumenic de la Efes, din 381.

<sup>12</sup> *Prohodul...*, p.39: “Starea a II-a”, strofa 5 și p.57: “Starea a III-a”, strofa 12.

<sup>13</sup> Simion Florea Marian, *Legendele Maicii Domnului*, Editura Ecco, Cluj-Napoca, 2003, p.109.

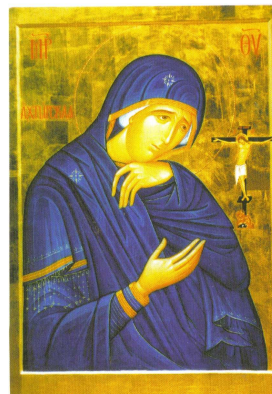
<sup>14</sup> *Ibidem*, p.121.

este mijlocitoare. De aceea sunt atât de numeroase icoanele Maicii Domnului Îndurerată în iconografia mariologică transilvăneană și tot de aceea, spre exemplu în urmă cu aproape jumătate de mileniu (la 1522-1523) doamna Milița, soția lui Neagoie Basarab comanda o icoană: Coborârea de pe cruce, în care alături de Maica Domnului care îl primește în brațe pe Hristos adormit, este pictată doamna Milița, în brațe cu fiul său adormit (mort).<sup>15</sup>



Mai întâi a luat naștere în lumea bizantină icoana Maicii Domnului: “Adâncă smerenie” (foto). Această imagine provine din reprezentarea Fecioarei în picioare (3/4) care se roagă pentru oameni alături de tronul lui Hristos (deesis). Această imagine s-a transformat în sec. XI-XIV, în contextul devoțiunii Patimilor lui Hristos, în “Imago piatatis” a Fecioarei Maria Îndurerată care ține trupul fără viață al lui Hristos, care iese din mormânt.<sup>16</sup> Această icoană este numită “Nu plânge pentru Mine, Mamă...”<sup>17</sup> Maica Îndurerată, numită și Adâncă smerenie este o icoană asociată temei Patimilor lui Hristos și transpune în limbaj plastic (răsăritean) profeția lui Simeon<sup>18</sup> (de la Lc.2, 34-35; citată și în analogie cu icoanele corespunzătoare central-europene).

În mod și mai apropiat compozițional de icoanele transilvănene a fost transpusă această temă a Maicii Domnului “Adâncă smerenie” într-o icoană rusă contemporană (foto)<sup>19</sup>, numită “Our Lady of Akhtyrka” / Doamna Noastră din Akhtyrka, icoană care însă cel mai probabil reproduce un model anterior. Aici Maica Domnului îndurerată este pictată, la fel ca și în icoanele transilvănene, în asocierie cu Hristos răstignit, reprezentat în miniatură. Și este evidentă continuitatea tipului iconografic bizantin (foto alăturat). Se observă în ambele situații că Maica Domnului este pictată în veșminte închise la culoare, așa cum va apare de altfel în toate icoanele transilvănene ale temei, spre deosebire de cele apusene, unde nu s-a impus nici o convenție cromatică în acest



<sup>15</sup> *Arta Țării Românești în secolele XIV-XVI*, Ministerul Culturii și cultelor, Muzeul Național de Artă al României (Secția de artă medievală românească), București, 2001, pl. 16: Coborârea de pe cruce, 1522-1523, icoană realizată în tehnica tempera pe lemn, 67,5x44,5 cm.

<sup>16</sup> Alfredo Tradigo, *Icone e Santi d'Oriente*, Mondadori Electa, Milano, 2004, p.210.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.210; precum și Gleb Markelov, *Russian icon designs. Volume 1*, Ivan Limbakh Publishing House, Saint-Petersburg, 2006, p.490/ pl.218 și p.491/ pl.219: “Do not cry for Me, Mother...”, desene prevalate după icoane din sec. XVII.

<sup>18</sup> Tradigo, *op. cit.*, p.210; icoana (foto), de proveniență bizantină, este numită: Fecioara Îndurerată și datează de pe la 1280, actualmente aflată în Galeria Tretyakov din Moscova.

<sup>19</sup> *A history of icon painting*, “Grand-Holding” Publishers House, Moscova, 2005 (versiunea engleză); Irina Yazikova, Hegumen Luka (Golovkov), cap. “Icoane din sec. XX”, p.243, fig. 28, icoană pictată la Academia Teologică din Moscova pentru biserica: “Doamna Noastră din Akhtyrka” (satul omonim, lângă Khotkovo), 1997.

sens. În aceeași atitudine și la fel, purtând un maforion albastru închis este reprezentată Maica Domnului și într-o icoană macedoneană, pictată la Ohrid, în vremea Paleologilor, în a doua jumătate a sec. XIII.<sup>20</sup> În fapt, cu mâna dreaptă Maica arată spre Fiul său, răstignit pe cruce, iar stânga o duce la inimă. Este ca și cum ar spune: Iată... durerea pe care o simt eu în inimă: Fiul meu răstignit. Și tocmai de aceea nici Maica îndurerată nu este pictată în Răsărit în absența Fiului său.



În secolul XIX tema Maicii Domnului Îndurerată exista și în iconografia rusă, așa cum o demonstrează și o icoană sculptată (platorelief / foto)<sup>21</sup> din această perioadă. Maica Domnului îndurerată privește spre crucea Fiului său; ea ține mâinile încrucișate pe piept. Soarele și luna care se ascund în nori sugerează dramatismul momentului. Această temă este clar diferită de cea a Fecioarei îndurerate, cu săbiile înfipite în inimă<sup>22</sup>, deși la origine ambele variante se regăsesc în profetația bătrânului Simeon privind suferința Maicii Domnului.

Așadar, privind retrospectiv atât diversele variante ale icoanei pe sticlă central-europene, cât și modul în care a luat naștere la origine tema Maicii Îndurerate în iconografia bizantină, se poate spune că de fapt icoana pe sticlă transilvăneană a temei are un precedent teologic răsăritean, dar s-a dezvoltat și pe o predispoziție iconografică mariologică a vremii respective precum și a contextului cultural: ex. cultul mariologic al Maicii Domnului de la Nicula, în context răsăritean însă, eventualele icoane și modele apusene care au circulat cu tema Mater Dolorosa, în diferite variante, precum și iconografia Răstignirii din care, și pe fondul moștenirii culturale răsăritene, a luat naștere o nouă icoană a Maicii Domnului Îndurerată având alături crucea răstignirii Domnului. Itinerariul prin iconografia bizantină, unde a luat naștere tema Maicii Domnului “Adânca smerenie”, precum și icoanele ruse din sec. XIX și XX ale Maicii Domnului Îndurerate, asemănătoare compozițional cu icoanele transilvănene mult mai mult decât orice icoană apuseană demonstrează că modelul transilvănean s-a format prin prisma unei gândiri teologice răsăritene. Faptul însă că Maica Domnului din icoanele transilvănene are aproximativ aceeași atitudine de evlavie ca și în unele icoane apusene: cu mâinile împreunate în rugăciune, demonstrează că icoana transilvăneană a primit o influență stilistică apuseană. Pe scurt, este ca și cum iconarul ar fi dorit să exprime o viziune iconografică teologică răsăriteană într-un limbaj stilistic apusean.

<sup>20</sup> Milčo Georgievski, *Icon Gallery – Ohrid*, Institute for Protection of Monuments of Culture and National Museum – Ohrid, Ohrid, 1999, p.34, pl. 9: Răstignirea lui Hristos, 2/2 sec. XIII, icoană procesională cu 2 fețe: revers: Maica Domnului Hodigitria, tehnica tempera pe lemn, 95,5x65x2,5 cm.

<sup>21</sup> Natalia Bidir, *ПРАВОСЛАВНЫЕ КАМЕННЫЕ*, “Olma-Press”, Moscova, 2002, p.149: Maica Domnului Îndurerată, “Bogomater Ahmirica”, sec. XIX.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.188/ foto: “Bogomater Umilenie”.



\*

Una dintre primele icoane ale Maicii Domnului Îndurerate, pictată la Nicula spre sfârșitul sec. XVIII – începutul sec. XIX (foto)<sup>23</sup>, o prezintă pe Fecioară într-o atitudine de orantă, alături de crucea Fiului ei. Pe două părți compoziția este încadrată de o torsadă, motiv decorativ specific acestei perioade, “împrumutat” din xilografura populară, iar pe această torsadă sunt pictați și cei doi aștri: soarele și luna, prezenți de asemeni în unele icoane ale Răstignirii.



Asemănătoare cu această icoană este și o alta, tot de Nicula, datată pentru prima jumătate a sec. XIX<sup>24</sup>. La fel, Fecioara are o atitudine de orantă, dar nu mai apar soarele și luna. În ambele icoane Hristos are ochii închiși pe cruce, la fel ca și în marea majoritate a situațiilor în care Hristos este pictat pe crucea răstignirii.

În paralel, încă de la sfârșitul sec. XVIII își face apariția și o versiune (foto), care va deveni clasică pentru iconografia transilvăneană, în care Maica Domnului ține mâinile împreunate în rugăciune. Deocamdată însă această atitudine a Fecioarei este stângace.

Juliana și Dumitru Dancu afirmă că “bustul Mariei alături de simbolul miniatural al durerii sale este cea mai răspândită imagine a sa în pictura pe sticlă, întâlnită în toate centrele transilvănene”; iar despre ornamentică sunt de părere că: “luminarea unor suprafețe de culoare închisă, prin puncte și linii albe, anunță tendința de ornamentalizare ce se va manifesta din ce în ce mai predominant în imaginile niculene.”<sup>25</sup> De altfel elementele decorative introduse de iconar în compoziție sunt diverse: într-o icoană de la începutul sec. XIX deasupra crucii lui Hristos este pictată o ramură de brad<sup>26</sup>, iar într-o altă icoană, asemănătoare, tot din această perioadă: o lălea.<sup>27</sup>

Deja de la începutul sec. XIX însă apare tendința de ornamentalizare, prezentă aici (foto) “și în tratarea simetrică a anatomiei lui Iisus”. Și în această icoană, iconarul



<sup>23</sup> Cornel Irimie, Marcela Focșa, *Icoane pe sticlă*, Editura Meridiane, București, 1968, pl.30: Maica Îndurerată, 41x36 cm.

<sup>24</sup> Irmgard Sedler, Marius Joachim Tataru, *Zerbrechliche heiligenwelten. Rumänische hinterglasikonen*, Museen der Stadt Kornwestheim, Kornwestheim, 2004, p.58, fig.02: Maica Îndurerată, 28x24 cm.

<sup>25</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *Op. cit.*, pl.9 și comentariu; Maica Domnului Jalnică, 28,6x22,7 cm.

<sup>26</sup> Ion Mușlea, *Icoanele pe sticlă și xilografurile țăranilor români din Transilvania*, Editura “Grai și suflet – Cultura națională”, București, 1995, pl.D3: Precesta “jalnică”, 23x16 cm (fără ramă).

<sup>27</sup> *Ibidem*, pl.D6: Precesta “jalnică”, 22x17 cm (fără ramă).

demonstrează că nu mai cunoaște simbolul stelelor de pe maforionul Mariei, una dintre ele devenind chiar floare.<sup>28</sup>

În a doua jumătate a sec. XIX se accentuează această tendință spre decorativ, “ruje” colorate împânzind atât veșmântul Mariei cât și fondul rămas liber.<sup>29</sup> Ghirlandele florale devin din ce în ce mai mari<sup>30</sup>, iar uneori compoziția este extinsă în defavoarea evidentă a conținutului și decorată cu motive geometrice diverse (ex. linii curbe și semicercuri, linii șerpuite, grilaj ș.a.)<sup>31</sup>

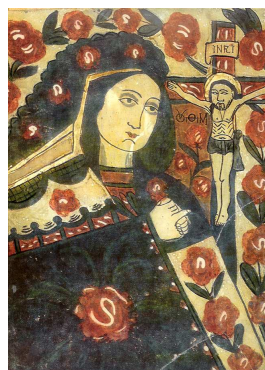
Iconarii de la Nicula, au organizat tema Maicii îndurerate și sub forma unui medalion, înconjurat de flori, care sunt dispuse în cele patru colțuri ale icoanei. Și Mănăstirea Nicula, și Muzeul Etnografic al Transilvaniei (foto în pagina următoare)<sup>32</sup>, păstrează icoane de acest tip, care pot fi datate de pe la mijlocul și a doua jumătate a sec. XIX. În această variantă se poate vedea și ceea ce pare a fi porumbelul Sfântului Duh, pictat la picioarele crucii. Trebuie subliniat însă că acest simbol sau element decorativ (?) apare doar în această variantă a Maicii Îndurerată în medalion, nu și în alte variante de Nicula.



La sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX are loc perioada de declin a picturii niculene. În icoana aparținând (probabil) Mariei Chifor II (foto), “trandafirii au invadat nu numai întregul fond alb, ci s-au urcat și pe maforionul Mariei, care devine o suprafață organizată după legi decorative proprii, nemaiținând de formele figurii pe care o învăluie (...) Formatul s-a mărit de patru ori față de cel inițial, ceea ce duce la scăderea efectului cromatic concentrat al formatelor mici”.

Dancu afirmă și că datorită răspândirii acestor icoane (de sfârșit de sec. XIX și început de sec. XX) în Maramureș, unde Maria Chifor le vindea în târg la Negrești și Sighet, s-a presupus că icoanele ar fi lucrate acolo, deși “nu se cunoaște nici un centru de pictură pe sticlă în acea regiune”<sup>33</sup>

În sfârșit, o icoană de Nicula (foto)<sup>34</sup>, deocamdată singulară din punct de vedere compozițional, provine din mănăstirea Nicula și poate fi datată pentru a doua jumătate a sec. XIX. Icoana prezintă o compoziție mai complexă, întrucât alături de Maica Domnului Îndurerată (evident cu crucea răstignirii), tema principală, iconarul a mai inserat două scene de



<sup>28</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *Op. cit.*, pl.10: Maica Domnului Jalnică, 32x26 cm.

<sup>29</sup> Irina Nicolau, Ioana Popescu, Raluca Alexandrescu, *O viață, un destin, o icoană*, Ministerul Culturii, Muzeul Țăranului Român, București, pl.148: Maica Îndurerată, 30x25 cm.

<sup>30</sup> Szacsavay, *Op. cit.*, p.59, fig.196: Maica Domnului Îndurerată, sec. XIX, 33x28 cm.

<sup>31</sup> Irimie, Focșa, *Op. cit.*, fig.39: Maica Îndurerată, sec. XIX, 39x31,5 cm.

<sup>32</sup> Icoană din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. inv. 8647/ 28,2x24 cm (foto); precum și nr. inv. 7666/ 31,5x26,5 cm și nr. inv. 8828/ 32x25,2 cm..

<sup>33</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *Op. cit.*, pl.12 și comentariu; Maica Domnului Jalnică, 46,8x37,3 cm.

<sup>34</sup> Icoană din colecția Mănăstirii Nicula.

proveniență iconografică apuseană: Hristos în mormânt, vegheat de către doi îngeri și, de-a dreapta și de-a stânga crucii lui Hristos, două medalioane mici cu Inima lui Iisus și Inima Fecioarei. Întreaga compoziție este înconjurată de ghirlande florale decorative.



Privitor la xilogravura populară, este interesant că în colecția, de altfel destul de bogată, a Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nu există nici un exemplu de Maică Îndurerată; după cum nici bibliografia consultată nu a oferit vreun asemenea exemplu; deci asemenea icoane pe hârtie de proveniență: Hășdate, sau nu există, sau au fost rare. Probabil că acest fapt poate constitui tocmai dovada că iconarii de la Hășdate, spre exemplu nu au avut modele, altele decât icoane pe sticlă, din care s-ar fi putut inspira în xilogravarea unor icoane pe hârtie. Pentru că altfel, la frecvența acestei teme în icoana pe sticlă, nu se

explică de ce nu s-ar fi produs și cumpărat și xilogravuri ale Maicii Îndurerate.

Icoanele care provin din centrul de la Șcheii Brașovului, din a doua jumătate a sec. XIX, prezintă o compoziție mai complexă decât cea de Nicula. În plus, față de Maica îndurerată care privește spre Hristos răstignit, mai apar câteva detalii cum ar fi unul<sup>35</sup> sau mai mulți îngeri și Dumnezeu Tatăl, care aici (foto)<sup>36</sup> pare tocmai să fi sosit pe norii cerului spre a fi de față la suferința Fiului Său. În fundal, în spatele crucii lui Hristos, în aceste icoane de Șchei este pictată o biserică, iar spațiul rămas liber e decorat cu flori. În alte icoane de Șchei (foto)<sup>37</sup> nu este pictat deloc Dumnezeu Tatăl, ci doar îngeri: de-a dreapta și de-a stânga Fecioarei; sau un înger în slavă și un altul între crucea lui Hristos și Fecioară, în locul unde, de regulă, era pictat un model floral.<sup>38</sup> Tot între icoanele pictate la Șchei există și varianta în care nu apar îngeri, ci doar Dumnezeu Tatăl, pe nori, deasupra crucii lui Hristos. Și această icoană, la fel ca și celelalte, este bogat împodobită cu flori roșii, Fecioara, în maforion închis la culoare, de altfel, având chiar pictată o florică drept "cercel".<sup>39</sup>



Este evident că toate aceste icoane brașovene pornesc de la un model comun căruia, de la caz la caz i s-au adus modificări doar de mici detalii, decorative, sau compoziționale: ex. înger/ îngeri, înger/ Dumnezeu Tatăl, floare/ înger ș.a. Probabil însă că modelul inițial de Șchei a fost mai simplu, derivat dintr-un model de Nicula. În sprijinul

<sup>35</sup> Nicolau, Popescu, Alexandrescu, *op. cit.*, pl.159, 55,5x50 cm.

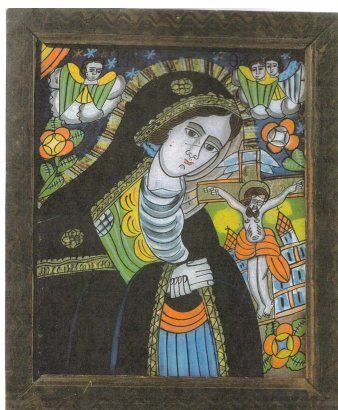
<sup>36</sup> *Ibidem*, pl.158, 75x59,5 cm; rama cel mai probabil a fost înlocuită.

<sup>37</sup> Sedler, Tataru, *op. cit.*, p.146, pl.103: Maica Domnului Îndurerată, 56x51 cm; icoană realizată după același izvod cu (p.147) pl.104, 55,5x50 cm.

<sup>38</sup> Szacsavay, *op. cit.*, p.60, fig.204, 43x38,3 cm.

<sup>39</sup> Sedler, Tataru, *op. cit.*, p.129, pl.86: Maica Domnului Îndurerată, 43x38 cm.

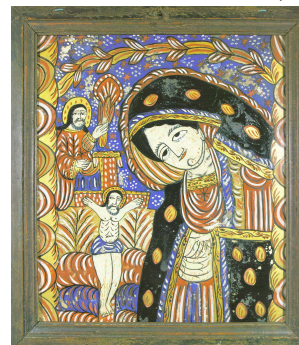
acestei afirmații ar sta o icoană (foto)<sup>40</sup>, în care este pictată doar Maica Domnului, privind către crucea pe care este răstignit Hristos. În spatele crucii pare că se profilează o biserică și pe fundal sunt pictate câteva flori.



În Făgăraș, la icoanele provenite din atelierul familiei Tămaș, în a doua jumătate a sec. XIX, se poate regăsi o compoziție asemănătoare cu cea de Șchei, dar amplificată, cel puțin în varianta iconarului Petru Tămaș (foto)<sup>41</sup>. Aici, de jur împrejurul lui Hristos apar patru îngeri, iar în slavă este pictat fie tot Hristos, ca Pantocrator, fie Dumnezeu Tatăl; alături de care apare și porumbelul Sfântului Duh. Icoana este bogată și din punct de vedere decorativ, iar Maica Domnului plânge, din ochii ei curg lacrimi. Fecioara poartă în ureche un cerceș, iar ca motiv decorativ “cercelul e un detaliu obișnuit icoanelor din această zonă”. Ornamentația,

realizată pe suprafețe de mari dimensiuni, pictate în tente plate, este excesivă. “Așa s-a ajuns la puzderia de stele albe (și roșii în alte piese), la rozete din puncte, picățele, liniuțe ce vor să indice firele de iarbă sau faldurile.”. “Neobișnuită este și apariția Pantocratorului și a Sf. Duh deasupra crucii. Toate acestea arată că piesa este printre primele de acest fel, când șablonul nu ajunsese încă la forma simplificată, nevariata.”<sup>42</sup>

Spre deosebire de Petru Tămaș, icoana (foto)<sup>43</sup> care îi poate fi atribuită Anei Deji este extrem de decorativă. Practic, în fața acestei compoziții sentimentul este nu că decorul



<sup>40</sup> Nicolau, Popescu, Alexandrescu, *op. cit.*, pl.156: Maica Domnului Îndurerată, 43x41 cm; icoana este parțial deteriorată.

<sup>41</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *Op. cit.*, pl.72: Maica Domnului Jalnică, 66,3x61,5 cm (cu ramă).

<sup>42</sup> *Ibidem*, pl.72/ comentariu.

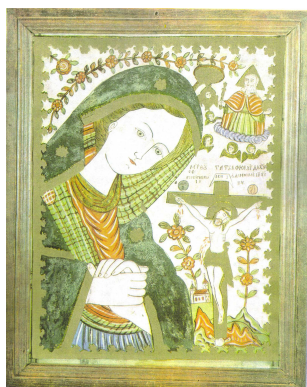
<sup>43</sup> Nicolau, Popescu, Alexandrescu, *Op. cit.*, pl.155: Maica Domnului Îndurerată, 78x67 cm.

îmbogățește scena propriu zisă, ci că scena propriu zisă devine un adevărat pretext pentru decorul excesiv de bogat. Compoziția în schimb este simplificată: de aici au dispărut îngerii, iar deasupra crucii lui Hristos, în slavă, sunt pictați Pantocratorul și porumbelul Sfântului Duh. Icoana este de dimensiuni mari. Într-o altă icoană picată probabil tot de către Ana Deji, porumbelul Sfântului Duh, plasat de partea cealaltă a Fecioarei își pierde semnificația devenind un simplu decor, practic neinteligibil.<sup>44</sup> Dar tot Ana Deji este și cea care revine la compoziția simplă: doar Maica îndurerată și Hristos răstignit, aici însă restul spațiului fiind suplinit cu stelute și o ghirlandă florală decorativă.<sup>45</sup>



Iconarii familiei Tămaș au pictat și icoane cu două scene, dintre care una fiind Maica Domnului Îndurerată. În acest sens poate fi citată o icoană cu Maica Îndurerată și Botezul Lui Hristos<sup>46</sup>, sau Maica Îndurerată și Sfântul Haralambie.<sup>47</sup>

Tot din Țara Oltului, dar dintr-un alt atelier decât cel făgărășean al familiei Tămaș, provine o icoană datată 1867. Compoziția e mai simplă decât variantele făgărășene, dar icoana este în ansamblu mai expresivă. Maica Domnului, cu mâinile împreunate în rugăciune, privește către Hristos răstignit, iar în spatele crucii este pictată o biserică sau o cetate. În jumătatea de sus a icoanei, mai multe flori roșii, cu patru petale, formează “arcul de triumf” al icoanei de o remarcabilă expresivitate. “Chipul mare, liniștit (al Fecioarei), nu exprimă starea suflătoare inerentă scenei, cu toate lacrimile ce-i cad din ochii cu pupilele mărite. Ca în multe dintre icoanele similare ale Țării Oltului, Maria apare fără aureolă, împodobită cu o salbă în mijlocul căreia atârână o cruciuliță”.<sup>48</sup> La fel ca și la Petru Tămaș, și aici Hristos este pictat cu aureola Sa specifică, având crucea înscrisă și inițialele: “O, Ω, N”.



Iconarului Matei Țimforea din Cârțișoara, Făgăraș, îi pot fi atribuite cel puțin două variante de reprezentare a Maicii Îndurerate.

În prima dintre aceste variante (foto)<sup>49</sup> – o icoană datată 1884 – Maica Domnului privește către Hristos răstignit. De-a dreapta și de-a stânga crucii sunt pictați soarele și luna, la picioarele crucii craniul lui Adam, în spate o biserică, iar deasupra, în slavă, Dumnezeu Tatăl, înconjurat de îngeri, precum și porumbelul Sfântului Duh. Fondul este decorat cu ghirlande florale, pictate alături de cruce și deasupra Maicii Domnului. Într-o altă icoană, datată 1886, foarte asemănătoare cu aceasta, nu apar

<sup>44</sup> Sedler, Tataru, *Op. cit.*, p.128, fig.85: Maica Domnului Îndurerată, 65,3x58,8 cm.

<sup>45</sup> Icoană din colecția Mănăstirii Nicula.

<sup>46</sup> www.cimec.ro, tabel cu Bunuri culturale mobile incluse în Tezaurul Patrimoniului Cultural Național, icoană din colecția Muzeului Țăranului Român, nr. inv. R706.

<sup>47</sup> Icoană din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. inv. B3712, 63x73 cm.

<sup>48</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *Op. cit.*, pl.70/ și comentariu; Maica Domnului Jalnică, 54x49 cm.

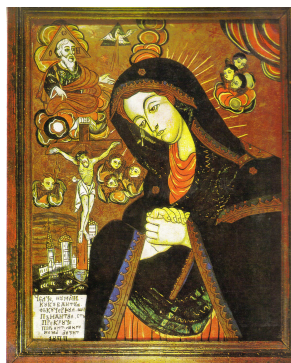
<sup>49</sup> Irimie, Foçaș, *Op. cit.*, pl.108: Maica Îndurerată, 54,4x44 cm.

îngerii<sup>50</sup>, iar în altă icoană, datată 1888, pictată pe fond închis, un înger se apropie în zbor, cu un potir în mână, să adune sângele care țâșnește din coasta lui Hristos.<sup>51</sup> Într-o altă icoană, ce îi poate fi atribuită tot lui Țimforea<sup>52</sup>, grupul de îngeri este pictat de-a dreptul într-o floare, iar sutașul roman, privește către Hristos răstignit.

Cealaltă variantă a Maicii Îndurerate pictată de către Matei Țimforea este cea în care Fecioara apare reprezentată în picioare (foto), sau în bust înalt, iar în compoziție, alături de crucea răstignirii mai este pictat un sfânt, ca aici: Sfântul Haralambie, sau chiar mai mulți sfinți, într-o icoană datată 1892<sup>53</sup>, sau cu două sfinte: icoană de la 1902.<sup>54</sup> În această icoană, pictată în 1889,<sup>55</sup> Fecioara stă în rugăciune, cu mâinile împreunate pe piept; pe umeri și pe frunte ea poartă cele trei stele (aici desenate ca flori) ale Fecioarei, iar Țimforea a mai pictat de-a dreapta și de-a stânga Fecioarei două stele/luceferi cu ochi. Varianta aceasta, cu versiunile sale, este una originală, specifică stilului narativ al acestui iconar.



Același grupaj compozițional, definitoriu pentru icoanele din Țara Oltului este prezent și în icoanele lui Savu Moga din Arpașul de Sus, Făgăraș. Adevărat însă că, la fel ca și la iconarii făgărașeni din familia Tâmaș, Maica Domnului este reprezentată în partea dreaptă a icoanei, deci în stânga crucii lui Hristos. Este ca și cum Savu Moga ar fi folosit drept izvod o reproducere bună, fără a realiza copia ei în oglindă însă; deoarece, în conformitate și cu vechile reprezentări, Maica Domnului era întotdeauna amplasată în dreapta lui Hristos, sau a crucii sale, iar Sfântul Ioan Botezătorul, în Deisis, precum și Ioan Evanghelistul, în icoana Răstignirii, erau pictați în stânga lui Hristos.



În această icoană a lui Savu Moga (foto)<sup>56</sup>, datată 1877, la picioarele crucii lui Hristos este pictat craniul lui Adam, iar în spate o cetate, probabil Ierusalimul. În slavă, pe norii cerului stă Dumnezeu Tatăl, iar alături este pictat porumbelul Sfântului Duh. Grupurile de îngeri cu fețe drăgălașe amintesc de stilul baroc. Dancu consideră că acesta este “unul dintre cele mai dramatice portrete din opera lui Moga, prin grația și eleganța, expresivitatea și valoarea chipului Mariei.” În colțul din stânga-jos, iconarul a plasat un catren, “pe cât de neobișnuit pentru Moga, pe atât de pitoresc redactat: «Cel ce numai cu cuvântu/ făcu cerul și pământul/ stă pe cruce pironit/ lucru nemai pomenit/ 1877».”<sup>57</sup>

<sup>50</sup> www.cimec.ro, table...; icoană din colecția Academiei Române, nr. inv. R1635.

<sup>51</sup> *Ibidem*, icoană din colecția Academiei Române, nr. inv. R1537.

<sup>52</sup> www.cimec.ro, table...; icoană din colecția Muzeului Național de Artă al României, nr. inv. 84773i/ 1603, 52x45 cm, atribuită lui Savu Moga.

<sup>53</sup> *Ibidem*, icoană din colecția Academiei Române, nr. inv. R1396.

<sup>54</sup> *Ibidem*, icoană din colecția Academiei Române, nr. inv. 1422.]]

<sup>55</sup> Sedler, Tataru, *Op. cit.*, p.127, pl.83: Maica Domnului Îndurerată, 39x32 cm.

<sup>56</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *Op. cit.*, pl.81: Maica Domnului Jalnică.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pl.81, comentariu.

Și într-o altă icoană a Maicii Îndurerate<sup>58</sup>, Savu Moga a scris în partea de jos un text explicativ. În acea icoană însă Maica Domnului e reprezentată în picioare (3/4), singură, lângă crucea Fiului său. La picioarele crucii iconarul a pictat craniul lui Adam; precum și porțile sfărâmate ale iadului, de asemeni sunt sugerate. Compoziția este mai sobră și singurele elemente decorative – în afara chenarului cu foiță de aur, specific icoanelor lui Moga – sunt două candelă. Icoana este datată 1860.

Față de informațiile asupra centrelor și iconarilor din Țara Oltului oferite de amplul studiu de referință: *Pictura țărănească pe sticlă*, ulterior noi cercetări au evidențiat existența a încă două centre ale icoanei pe sticlă, la Comăna de Sus și Porumbacul de Sus. Cercetătoarea Valentina Popa remarcă faptul că “toate centrele de pictură pe sticlă cunoscute în Țara Oltului (Arpașul de Sus, Cârțișoara și Făgărașul) au ființat în localitățile unde au existat glăjării sau în localități apropiate de acestea”.<sup>59</sup> Cercetătoarea numește și alți iconari care au activat în această zonă și cărora le pot fi atribuite mai multe icoane, inclusiv cu tema Maica Îndurerată. În acest sens, “Gheorghe de Părau” semnează o icoană pe lemn a Maicii Îndurerate, datată 1813, precum și o alta “pictată pe sticlă în casa unui țăran tot din Văleni absolut identică cu cea pictată pe lemn”. Gheorghe de Părau a activat în cadrul centrului de la Comăna de Sus.<sup>60</sup> Și la Porumbacul de Sus, un iconar anonim aparținând acestui centru, pictează o icoană a Maicii Îndurerate, datată 1840.<sup>61</sup>



Nicolae Cațavei este un alt iconar care se pare că a venit la Făgăraș din zona Laz-Lancrăm, în deceniul IV al secolului XIX. Și lui îi este atribuită o Maică Îndurerată, “depistată în satul Galați”.<sup>62</sup> Nu în ultimul rând, de la un alt iconar făgărașean, Dumitru Eșianu, provine o Maică Îndurerată datată 1906 (foto) și semnată de către “Dumitru Eșianu pictor la Făgăraș”.<sup>63</sup>

Probabil că tot din Țara Oltului, din zona Făgărașului, provine și o icoană singulară prin compoziția sa. În centrul icoanei este pictat Hristos răstignit, pe o cruce treflată, cu luna și soarele de-a dreapta și de-a stânga sa. Maica Domnului îndurerată însă, este pictată în dublu exemplar, în ambele părți ale crucii, în oglindă o parte în raport cu cealaltă.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> www.cimec.ro, tabel..., icoană din colecția Muzeului Național de Artă al României, nr. inv. 84799i/ 1629.

<sup>59</sup> Valentina Popa, *Contribuții la cunoașterea picturii pe sticlă din Țara Oltului*, în “Revista Muzeelor și Monumentelor”, nr.9, 1981, p.83.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p.84-85.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p.85.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p.87.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p.87-89 și foto.

<sup>64</sup> Nicolau, Popescu, Alexandrescu, *Op. cit.*, pl.151, Maica Domnului Îndurerată, 69x59 cm.

În Mărginimea Sibiului, la mijlocul sec. XIX, una dintre variantele (foto) în care a fost reprezentată Maica Îndurerată e următoarea: Maica (bust), într-un maforion negru, pe care sunt pictate cele trei stele ale pururea fecioriei sale, privește cu jale către crucea lui Hristos. Fecioara poartă la gât o salbă de bani, cu o cruce în mijloc. De-a dreapta și de-a stânga sa sunt pictate două grupuri de îngeri. Icoana se află într-o colecție particulară din Germania.<sup>65</sup>



În viziunea iconarilor familiei Morar din Mărginimea Sibiului Săliște, din a doua jumătate a sec. XIX (foto)<sup>66</sup>, Maica Domnului Îndurerată



privește spre crucea răstignirii și este pictată, atipic, în partea dreaptă a icoanei. Deasupra crucii e reprezentat Dumnezeu Tatăl, în slava cerului. La picioarele crucii este pictat craniul lui Adam. Sângerarea lui Hristos este abundentă și, de altfel, întreaga scenă este pictată extrem de sugestiv, potrivit tensiunii momentului.

Majoritatea icoanelor Maicii Îndurerate realizate în a doua jumătate a sec. XIX și până la începutul sec. XX în atelierul familiei Prodan din Mairii Albei Iulia, fie de către Petru Prodan, fie de către Maria Prodan (foto)<sup>67</sup>, urmează în principiu același șablon: Fecioara privește

către cruce, iar de-a dreapta și de-a stânga sa este pictat câte un înger.<sup>68</sup> În unele dintre aceste icoane, în spatele crucii este sugerată o cetate, care nu poate fi alta decât Ierusalimul; iar în alte icoane sunt pictate flori și draperii roșii. Există varianta în care este pictat doar un înger, sau cea în care s-a renunțat la îngeri în favoarea inscripțiilor. Compoziția aceasta se poate desfășura și pe lățime.<sup>69</sup> De asemeni, Maria Prodan a optat și pentru pictarea unor icoane cu două scene: Maica Domnului Îndurerată și Învierea Domnului.<sup>70</sup>

O altă variantă în care Petru Prodan, în a doua jumătate a sec. XIX și Maria Prodan (foto)<sup>71</sup> la începutul sec. XX au pictat această temă, pare inspirată, în reprezentarea



<sup>65</sup> Sedler, Tataru, *Op. cit.*, p.114, fig.69: Maica Domnului Îndurerată, 67,5x64 cm.

<sup>66</sup> Icoană din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. inv. 2930, 46x41 cm.

<sup>67</sup> Ioana Rustoiu, Ana Dumitran, *Iconarii din Mairii Bălgradului*, Editura Altip, Alba Iulia, 2007, p.27, fig.10: Maica Domnului Jalnică, 51x41,5 cm.

<sup>68</sup> *Ibidem*, fig. 9, 11 și 16: Petru Prodan, fig. 14: Maria Prodan.

<sup>69</sup> *Ibidem*, fig. 9-17; precum și o icoană din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. inv. B4693, 50x44 cm.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p.99, fig.118, 70,5x60,5 cm; p.100, fig.119, 47,5x69 cm.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p.32, fig.18: Maica Domnului Jalnică, 77,5x51,5 cm.



Fecioarei, din iconografia apuseană. În ambele variante Fecioara este pictată cu părul despletit, care i se vede ieșind în şuvițe de sub maforion. Gestică mâinilor Fecioarei Maria în rugăciune este diferită față de majoritatea icoanelor transilvănene. În varianta lui Prodan<sup>72</sup> crucea e pictată în miniatură, iar partea de sus a icoanei este decorată cu grele draperii roșii. În varianta Mariei Prodan, crucea crește în dimensiuni, draperiile sunt doar sugerate, apare în plus un motiv floral și un înger, care vine în zbor. Maica este pictată în dreapta icoanei, ca și cum ar fi fost copiat modelul fără a-l redesena în oglindă mai întâi.



Totuși, este posibil ca această variantă de Maieri să nu fie inspirată neapărat dintr-o pictură apuseană (care oricum nu a fost identificată), ci eventual chiar dintr-o icoană pe lemn răsăriteană, dar pictată într-un stil eclectic. În acest sens poate fi citată o Maica Domnului Îndurerată, icoană pe lemn din al treilea sfert al sec. XIX, aflată în colecția Muzeului Național al Satului “Dimitrie Gusti”.<sup>73</sup> Icoana pare a fi de proveniență rusească sau lipovenească.



Atât Irimie-Focșa cât și Dancu citează o icoană inedită a Maicii Domnului Îndurerată, pe care primii o atribuie doar cu probabilitate Lazului, Valea Sebeșului, pentru sfârșitul sec. XVIII și începutul sec. XIX<sup>74</sup>, iar Dancu nu o atribuie unui centru anume (“centru necunoscut”) și o datează la fel (foto).<sup>75</sup>

Dancu afirmă despre această icoană că: “nu cunoaștem altă interpretare a temei care în pictura pe sticlă, să întrecă dramatismul acestei imagini. Pe fond uniform de hârtie patinată cu bronz, figura singulară, înclinată a Mariei îmbracă cea mai zguduitoare expresie a durerii. Simplificarea desenului sub forma chipului nedelimitat de gât, a mâinilor împreunate, contopite într-o singură masă, constituie o rezolvare unică”.<sup>76</sup> În mod atipic pentru icoanele transilvănene, aici pictorul nu a folosit nici un element decorativ; este doar Maica ce privește cu durere spre crucea răstignirii, care pare că plutește în aer. Din mâinile lui Hristos, pictat fără aureolă, curg șiroaie de sânge, mult supradimensionate, de mare efect dramatic.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p.32, fig.19: Maica Domnului Jalnică, 65,5x52,5 cm.

<sup>73</sup> www.cimec.ro, table...; icoană pe lemn din colecția Muzeului Național al Satului “Dimitrie Gusti”, nr. inv. M.S.3090.

<sup>74</sup> Irimie, Focșa, *Op. cit.*, pl.70.

<sup>75</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *Op. cit.*, pl.126: Maica Domnului Jalnică, centru necunoscut, găsită în Fântânele (jud. Sibiu), sf. sec. XVIII - înc. sec. XIX, 42,7x37,7 cm.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pl.126/ comentariu.



La Lancrăm, în Valea Sebeșului, în prima jumătate a sec. XIX, Maica Domnului Îndurerată (foto)<sup>77</sup> este pictată cu maforion negru, pe care se văd cele trei stele, simbol al fecioriei sale. Este pictată, după modelul clasic, având mâinile împreunate în rugăciune și privind spre Hristos răstignit. Fondul e de hârtie argintată, decorat cu motive florale realizate din puncte, iar compoziția este de asemeni, înconjurată pe trei părți de un brâu decorativ. Inscricțiunile sunt scrise îngrijit, de altfel ca și desenul realizat în ansamblu cu migală. Ulterior, în a doua jumătate a sec. XIX, desenul pierde din calitatea sa grafică, iar fondul, inclusiv aureola Fecioarei sunt tratate mai decorativ.<sup>78</sup>



În același stil de Lancrăm, dar mai colorat, scena se desfășoară pe un back-ground nocturn, plat, “luminat” de puncte/flori albe. Aceste icoane pot fi date pentru a doua jumătate a sec. XIX<sup>79</sup> și comparativ<sup>80</sup>, ele par a fi pictate pornind de la același model cu precedentele. Deși pierd și ele din calitatea primelor desene, câștigă, se pare, în culoare.

Maica Domnului Îndurerată este o temă frecventă și pentru iconarii de la Laz.<sup>81</sup> Dancu afirmă că “tipul Maicii Domnului jalnice cu mâinile încrucișate pe piept (foto) a fost creat, în pictura noastră pe sticlă, de Ilie Poienaru I, inspirat, probabil, dintr-o reprezentare catolică, și preluat apoi de Aurel Rodean, care l-a multiplicat, tratând figura Mariei în tonuri închise, ca și fundalul, potențând astfel dramatismul temei”. Icoana lui Ilie Poienaru I se impune prin gingășia ei și “în locul aureolei, o zare albă înconjoară capul Mariei, detașând maforionul negru de pe albastrul fundalului”; dar această soluție plastică nu a fost înțeleasă de Rodean, la care “negrul maforionului se confundă cu ultramarinul fondului”. Icoana lui Ilie Poienaru I este datată 1858.<sup>82</sup> Maica Domnului îndurerată privește cu ochii înlăcrimați spre crucea răstignirii, iar de-a dreapta și de-a stânga sa iconarul a pictat două flori, cu mai multe inflorescențe.



În mod original tratează această temă la sfârșitul sec. XIX Partenie Poienaru. Maica Domnului nu are aureolă, însă doi îngeri țin un filacter desfășurat în jurul capului Fecioarei, pe care scrie, cu caractere chirilice: “Răscumpăratu-ne-ai pre noi cu scumpu sângele tău, mântuitorule”.<sup>83</sup> Într-o versiune a

<sup>77</sup> Sedler, Tataru, *Op. cit.*, p.99, fig.50: Maica Domnului Îndurerată, 46,5x41 cm.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p.98, fig.49: Maica Domnului Îndurerată, 47x40 cm.

<sup>79</sup> Icoană din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr. inv. 8781, 44x38 cm.

<sup>80</sup> Vezi și [www.cimec.ro](http://www.cimec.ro), tabel...; icoană din colecția Muzeului Național al Satului “Dimitrie Gusti”, nr. inv. M.S.17695.

<sup>81</sup> Ioana Rustoiu, *Icoanele Lazului*, Editura Altip, Alba Iulia, 2007, p.222-238, fig.37-68.

<sup>82</sup> Juliana și Dumitru Dancu, *Op. cit.*, pl.117 și comentariu; icoană din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, nr.inv. 8802, 55x45 cm.

<sup>83</sup> Ioana Rustoiu, *Op. cit.*, p.222, fig.38: Maica Domnului Jalnică, 49x37 cm; icoana este spartă și lipsește o bucată, în locul căreia a fost inserat un fragment dintr-o altă icoană (a Sfântului Ilie).

lui Aurel Rodean (foto), de la începutul sec. XX<sup>84</sup>, același text, cu caractere latine, este împărțit pe două filactere ce le țin cei doi îngeri. În plus, în compoziția sa mai apar îngerăși pe nori, pictați deasupra crucii. La fel ca și în alte icoane de Laz, și aici se vede în spatele crucii cetatea Ierusalimului.

Într-o icoană datată 1885, Pavel Zamfir<sup>85</sup> a personalizat cei doi îngeri: Arhanghelul Mihail, pictat cu sabie și ținând în mână un glob, și Arhanghelul Gavriil, cu un crin. În sfârșit, Maica Îndurerată mai apare și într-o versiune originală, atribuită lui Ilie I Poienaru, pentru sfârșitul sec. XIX sau începutul sec. XX (foto). “Piesa este valoroasă prin desenul îngrijit și completarea scenei cu cei patru Evangheliști plasați în patru medalioane la colțurile icoanei”.<sup>86</sup>



Una dintre icoanele Lazului (foto) oferă poate cel mai bun răspuns presupunerii cu care a debutat acest studiu, și anume că Maica Îndurerată este o temă care în iconografia transilvăneană poartă în genealogia sa simbolică tema Răstignirii și, în esență, a Maicii Domnului care în pictura răsăriteană nu este reprezentată individual de Fiul său Hristos: fie acesta Pantocrator sau răstignit pe cruce. Și tot la început se arată că este ca și cum Maica Îndurerată transilvăneană ar fi pictată conform unei gândiri teologice răsăritene, dar într-un limbaj stilistic apusean. Acesta este exact sentimentul pe care îl transmite privitorului icoana lui Partenie Poienaru, datată la începutul sec. XX. De o parte a lui Hristos răstignit este pictat Ioan Evanghelistul, iar de cealaltă Maica Domnului Îndurerată, alături de care, pe norii cerului stă un înger miniatural, ținând un filacter. Evident, Maica îndurerată este supradimensionată dacă tema centrală a icoanei ar fi doar Răstignirea Domnului, dar logică pentru șablonul iconarilor de Laz, în situația în care cineva ar privi din imediata vecinătate a Fecioarei scena Răstignirii.



Acestei versiuni iconografice, tehnic numită: “Maica Domnului Jalnică – Răstignirea”, îi poate fi asociat, ca o concluzie, sensul în sine al cinstitii icoanei Maicii Îndurerate, dincolo de a cărei durere urmează Învierea: “«Doamne, înviază»./Zis-a printre lacrimi,/De tine Născătoarea”.<sup>87</sup>

\*

În concluzie, tema Maicii Domnului Îndurerate este o prezență constantă în întreaga iconografie pe sticlă transilvăneană, iar în pictura pe sticlă se poate spune că nașterea acestui tip compozițional este proprie spațiului transilvănean.

<sup>84</sup> Irimie, Focșa, *Op. cit.*, pl.84: Maica Domnului Îndurerată, 47,3x42,8 cm.

<sup>85</sup> Rustoiu, *Op. cit.*, p.224, fig.41, 52x49 cm.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.227, fig.48: Maica Domnului Jalnică, 49x39 cm; și p.129, comentariu.

<sup>87</sup> *Prohodul...*, p.61, “Starea a III-a”, strofa 35.

Cel mai simplu mod de reprezentare al temei provine de la Nicula și o înfățișează pe Maica îndurerată în bust înalt, într-un maforion închis la culoare, privind către crucea răstignirii, pictată în miniatură. O reprezentare mai veche a Maicii îndurerate este de tip orantă, dar varianta care va deveni clasică în întreaga Transilvanie e cea în care Maica Domnului stă cu mâinile împreunate în rugăciune. Și pentru centrul de la Lancrăm este specific acest tip compozițional mai simplu.

În Șcheii Brașovului, Țara Oltului, Mărginimea Sibiului, Maierii Albei Iulia și Laz, compoziția este îmbogățită prin prezența unor îngeri, care iau parte la suferința Maicii Sfinte. În unele icoane de Șcheii Brașovului este pictat și Dumnezeu Tatăl, deasupra crucii lui Hristos, iar în Țara Oltului și Mărginimea Sibiului această reprezentare va deveni o prezență constantă. În plus, în Țara Oltului iconarii vor reprezenta și porumbelul Duhului Sfânt, care însă în contextul amplificării decorative tinde să devină uneori (ex. la Ana Deji) un element de decor greu inteligibil. Matei Țimforea din Cârțișoara, Făgăraș, îmbogățește acest tip compozițional și prin prezența altor sfinți (ex. Haralambie), pictați în miniatură. La fel, și Pavel Zamfir din Laz va picta în miniatură, în cele patru colțuri ale icoanei, Evangheliștii Matei, Marcu, Luca și Ioan. Ca elemente compoziționale mai pot să apară o biserică (ex. Șcheii Brașovului) sau o cetate, care nu poate fi alta decât Ierusalimul, vizibile în spatele crucii; iar la picioarele crucii uneori (ex. la iconarii făgărășeni Savu Moga și Matei Țimforea) este pictat craniul lui Adam.

Iconarii familiei Tămaș (Făgăraș) vor picta și icoane cu temă dublă: Maica Îndurerată și Botezul sau Maica Îndurerată și Sfântul Haralambie. De asemeni în Maierii Albei Iulia, Maria Prodan va picta Maica Îndurerată și în icoane cu două scene, alături de tema Învierii lui Hristos. Într-o viziune proprie va asocia două teme: Maica Îndurerată și Răstignirea Domnului și iconarul Partenie Poienaru din Laz.



## IDEI DOGMATICE ÎN CUVÂNTĂRILE MITROPOLITULUI ANDREI ȘAGUNA

DACIAN BUT - CĂPUȘAN

### **ABSTRACT. Dogmatic Ideas in Andrei Șaguna's Metropolitan Discourses.**

Although Andrei Șaguna's sermons are made up for the Church's feasts, it are not limited only at historical relating of the events or the lives of saints, but it presents fundamental teaches of the Christianity. It contains numerous and very clear dogmatic ideas. We find elements of Christian anthropology, providence and Christology. The Metropolitan speaks about Church as salvation's organ, the equality between men before God, the universalism of salvation, Holy Tradition as modality of preservation and transmission of the Revelation, the two conditions of subjective salvation: faith and good actions, the sacramental character of the stage of Church's hierarchy, Baptism, Confession and Eucharist, veneration of saints, icons and relics and Mother of God, universal judgment and the Resurrection of all. The sermons have good foundation on biblical and dogmatic fields, resorting to liturgical texts from ritual books, so called *doxologic dogmatics*.

La împlinirea a 200 de ani de la nașterea marelui mitropolit al românilor ortodocși din Ardeal, Andrei Șaguna (1808-1873), considerăm binevenită o analiză din punct de vedere dogmatic a cuvântărilor sale bisericești editate și anume a 33 de predici<sup>1</sup>. Cu toate că

---

<sup>1</sup> În 1855, pe atunci episcopul Andrei Șaguna tipărește la Sibiu *Chiriacodromionul* lui Nichifor Teotokis, lucrare la care adaugă (p. 337-471) 26 de cuvântări ce-i aparțin, la praznicile împărătești și sărbătorile sfinților, de la Nașterea Domnului la Sf. Ierarh Nicolae. "Pentru completarea Chiriacodromionului care cuprinde numai predicile duminicale, el a compus predici originale la toate praznicile anului bisericesc pe care le-a tipărit ca Adaos la această carte." (Ierom. Prof. Veniamin Micle – „Preocupările omiletice ale Mitropolitului Andrei Șaguna” – Mitropolia Olteniei XXV (1973), nr. 11-12, p. Titlul complet era *Chiriacodromion, adică Cuvântări bisericești pentru fiecare duminică a anului*.)

Acestea au fost reeditate în cadrul colecției "Cărțile vieții", îngrijită de Episcopul Nicolae Colan al Clujului (1936-1956) volumul intitulat simplu *Predici*, cu un studiu introductiv de pr. Florea Mureșanu, ce cuprinde încă cinci predici la duminici ale Mitropolitului, Cluj, 1945, CX + 219 p., editor responsabil Dr. L.G. Munteanu.

Cele 26 de predici apar în a III-a ediție, cu titlul: *Cuvântări bisericești la sărbătorile domnești*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, 176 p., cu prefață de Onufrie Vințel, ediție îngrijită de Pr. Lect. Dr. Dorel Man

Am mai utilizat *Predica în duminica întâia a Postului Mare*, rostită în Brașov, în 1850 (Mss 3272 "Fond Șaguna" în Biblioteca Andrei Șaguna, Sibiu), editată în Pr. Lect. Dr. Dorel Man – "Un nou manuscris al Mitropolitului Andrei Șaguna" – în vol. *In memoriam Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003 și Scrisoarea pastorală la Nașterea Domnului, 1859 în Gh. Tulbure – *Mitropolitul Șaguna. Opera literară. Scrisori pastorale. Circulări școlare. Diverse*, Sibiu, 1938, p. 223-226.

„viața și activitatea lui Andrei Șaguna au constituit obiectul multor studii și cercetări... analizând diferite aspecte ale lor”<sup>2</sup>, o astfel de analiză dogmatică este inedită.

Menționăm că nu există nici o lucrare cu caracter dogmatic care să aparțină mitropolitului, doar manuale de Istorie bisericească, Drept canonic și Teologie pastorală, discipline pe care probabil le-a predate ca profesor la Seminariile Teologice din Carloviț și Vârșeț, unde a activat înainte de venirea și păstorirea sa providențială în Transilvania. Mitropolitul a editat însă *Teologia Dogmatică scoasă din manuscrisul Preacuviosului Arhimandrit Ioan Raici și pe scurt întocmită spre întrebuițare în școlile clericale de lege greco-răsăriteană*, Sibiu, 1854, 222 p.<sup>3</sup>

Nivelul acestor predici nu este unul înalt în contextual stării religioase și intelectuale a românilor transilvăneni în această perioadă, dar ele conțin idei dogmatice numeroase și foarte clare. „Deși predicile sale sunt întocmite la sărbătorile bisericești ele nu se limitează numai la istorisirea retorică a evenimentului sau vieții sfântului, ci prezintă o serie de învățături fundamentale ale creștinismului.”<sup>4</sup>

În aceste cuvântări putem găsi elemente de antropologie creștină. Omul este ființă dihotomică, formată din suflet nemuritor și trup, este creat de Dumnezeu după chipul Său, bărbat și femeie. „Omul este făptura cea mai aleasă a lui Dumnezeu pentru că l-a zidit pe el după chipul și asemănarea Sa... Aceste două însușiri ale omului: mintea înțelegătoare și sufletul nemuritor sunt două părțile ale dumnezeirii și în aceste două stă însemnătatea cea mare cu care omul întrece pe toate celelalte făpturi viețuitoare”<sup>5</sup>. Sau omul singur are: „minte judecătoare și simț cuvântător”<sup>6</sup>, „voie slobodă”<sup>7</sup>, „inimă simțitoare și darul grăirii”<sup>8</sup>.

În repetate rânduri Șaguna vorbește despre Providență: ”pronia lui Dumnezeu, prevăzând toate câte se vor întâmpla în lume, între oameni”<sup>9</sup>. Aceasta desemnează preștiința lui Dumnezeu, încadrată în atributul Său intelectual de atotștiutor, dar aceasta nu înseamnă predestinare absolută, ce anulează libertatea omului, cum spunea Sf. Ioan Damaschinul: ”Trebuie să se știe că Dumnezeu știe totul dinainte, dar nu le predestinează pe toate. Cunoaște mai dinainte pe cele ce sunt în puterea noastră, dar nu le predestinează. El nu voiește să se facă răul și nici nu forțează virtutea”<sup>10</sup>, pentru

<sup>2</sup> Ierom. Prof. Veniamin Micle – „Preocupările omiletice ale Mitropolitului Andrei Șaguna” – Mitropolia Olteniei XXV (1973), nr. 11-12, p. 926

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu – „Andrei Șaguna: activitatea editorială” – în vol. *In memoriam Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 53

<sup>4</sup> Ierom. Prof. Veniamin Micle – *art. cit.*, p. 934. „El își dă seama că dogma și comentariile ei rămân nepătrunse de mințile simpliste. Și în loc să le atragă, mai degrabă le înstrăinează de Biserică. De aceea în loc să-l poarte pe ascultător cu gândul pe cărări întortocheate și obositoare, Șaguna preferă să-l ia de mână și cu vorbe de părinte să-l conducă în miezul Scripturilor.” (Gh. Tulbure – *Mitropolitul Șaguna. Opera literară. Scrisori pastorale. Cercul școlar. Diverse*, Sibiu, 1938, p. 67-68)

<sup>5</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna – *Predici*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române Cluj, 1945, p. 45.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 169.

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

<sup>10</sup> Sf. Ioan Damaschin – *Dogmatica*, cartea II, cap. XXX, ed. a III-a, Ed. Scripta, București, 1993, p. 92 (trad. de Pr. D. Fecioru)

că „omul cu sloboda lui voie nu poate face altceva decât să hotărască chipul lucrării și a purtării sale”<sup>11</sup> De asemenea autorul invocă textul de la Înț. Sol 12, 13 „Că nu este Dumnezeu afară de Tine, care să aibă grijă de toate”, subliniind aspectul de guvernare și conservare a lumii create și a omului, căruia îi oferă „luminare și povățuire în împrejurările vieții”<sup>12</sup>, legat de aceasta părintele Stăniloae va introduce în tratatul său *Teologia Dogmatică Ortodoxă* un subcapitol intitulat: Cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările concrete ale vieții, afirmând: ”Pe Dumnezeu îl cunoaște fiecare creștin în acțiunea providențială a lui Dumnezeu cu el și prin purtarea lui de grijă”<sup>13</sup>.

Fără a dezvolta o triadologie, Andrei Șaguna folosește de multe ori sintagma: ”în Treime închinat Dumnezeu”<sup>14</sup>, sau „ unul adevărat Dumnezeu în trei fețe: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt”<sup>15</sup>, arătând unitatea ființei și trinitatea persoanelor.

Autorul ilustrează prin câteva texte scripturistice atributele lui Dumnezeu: atotînțelepciune, perfecțiune (Sirah 42, 27-28), veșnicie, neschimbabilitate, libertate, iubire, atotputernicie (Sol 11, 25-26), unicitate, dreptate (Sol 12,13), dar și perfecțiunea creației care-l are ca autor pe Dumnezeu (Sirah 42, 29-32).

Deoarece la începutul scrisorii pastorale de Crăciun din 1853, în care vorbește despre Întrupare este plasat referatul biblic al căderii protopărinților în păcatul strămoșesc reiese că autorul înțelege acest act ca premisă fundamentală negativă a Întrupării Mântuitorului, insistând tot aici asupra consecințelor păcatului originar asupra firii omenești și a creaturii înconjurătoare. Se strică frumusețea chipului omului, dar și a cosmosului, modificându-se condițiile externe: alungarea din rai, blestemarea pământului, limitarea stăpânirii.

În Pastorală din 25 martie 1854 afirmă: „astăzi s-a făcut mântuire a toată lumea”<sup>16</sup>, iar într-o altă predică la Bunavestire tâlcuiește troparul praznicului: „Astăzi este începutul mântuirii noastre și arătarea tainei din veac, Fiul lui Dumnezeu, Fiu Fecioarei se face și Gavriil harul îl binevestește”<sup>17</sup>

La Întrupare, în conformitate cu învățătura ortodoxă, are loc unirea ipostatică cu consecințele ei dintre care evidențiem: comunicarea însușirilor și îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului, adică firea omenească asumată în unicul Ipostas al Logosului divin într-un proces de îndumnezeire care se încheie la Înălțare, când aceasta devine deplin pnevmatizată. Întruparea are așadar valoare mântuitoare în sine, îndumnezeitoare, este primul dintre cele patru acte fundamentale ale operei de Răscumpărare: Întruparea, Jertfa, Învierea și Înălțarea, contrar teoriei satisfacției substitutive, dezvoltată în Biserica Apuseană începând cu Anselm de Cantenbury (1033-1109) și scrierea sa: *De ce s-a făcut Dumnezeu om?* Conform căreia Hristos ne-a

<sup>11</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna – *op. cit.*, p. 102.

<sup>12</sup> Gh. Tulbure – *op. cit.*, p. 160.

<sup>13</sup> Pr. Prof. Dr. Domitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol . I, ed. a II-a, Ed IBMBOR, București, 1996, p. 100.

<sup>14</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna – *op. cit.*, p. LXIV.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>17</sup> *Mineil pe martie*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, p. 187.



mântuit prin Jertfa pe cruce, aducând astfel satisfacție onoarei lui Dumnezeu jignite prin păcatul strămoșesc. Mitropolitul Șaguna vorbește despre actele misterului iconomiei divine, pe lângă Întrupare, „Patimile, moartea și Învierea Mântuitorului, nu s-au făcut pentru folosul unora, ci pentru al tuturor oamenilor”.<sup>18</sup>

După cădere, „trei piedici stau în calea omului spre Dumnezeu: firea, păcatul și moartea. De toate aceste trei piedici Domnul îi dă omului putere să se elibereze, ba încă chiar să se și unească cu Sine, după cum le-a înlăturat pe toate, una după alta: pe cea a firii prin Întrupare, pe cea a păcatului prin răstignire, iar zidul cel din urmă al morții celei tiranice – din care s-a ridicat toată făptura – prin Înviere”.<sup>19</sup>

Acum se arată „tainea cea din veac ascunsă” (Col 1,23), Logosul care va recâștiga harul, zămislindu-și trup omenesc în pântecul pururea fecioresc al Născătoarei de Dumnezeu. Toate acestea îl determină pe Andrei Șaguna să exclame: ”să știe fiecare creștin că prin Nașterea Mântuitorului cerul și pământul s-au împreunat, că Dumnezeu pe pământ a venit și omul la cer s-a suit, că astăzi s-a dezlegat legătura cea de multă vreme a osândeii lui Adam, că astăzi nouă raiul s-a deschis. Că astăzi începutul mântuirii s-a făcut prin Născătoarea de Dumnezeu, căci prunc S-a născut dintr-însa, Dumnezeu cel cu totul desăvârșit și cu feciorie a păzit”.<sup>20</sup>

Întruparea Fiului lui Dumnezeu este ca și celelalte acte ale operei de mântuire un eveniment prezent continuu în Biserică, duhovnicesc și actual. Tot ceea ce a săvârșit Hristos obiectiv, virtual, în sine în trupul Său, de la Întrupare până la Înălțare trebuie să se petreacă actual în noi prin harul dumnezeiesc. „Astăzi Hristos nu se mai naște nici se culcă în peștera Vitleemului, astăzi Hristos se naște și se culcă în inima cea curată a celui ce crede în El”.<sup>21</sup> La fel va sublinia și marele duhovnic de la Sihăstria părintele Cleopa: ”Hristos s-a născut numai odată la Betleem, dar duhovnicește Se naște permanent în inimile și sufletele noastre, prin biserică, prin rugăciune, prin Sfânta Liturghie și prin Sfintele Taine. Căci peștera din Betleem s-a transformat în nenumărate biserici creștine, răspândite astăzi în toată lumea. Ieslea în care S-a culcat Hristos este înlocuită astăzi cu Sfintele Altare în care se săvârșește Sfânta Liturghie și se sfințește Trupul și Sângele Domnului”.<sup>22</sup>

Motivul hotărârii din veci a lui Dumnezeu, privind Întruparea Fiului Său pentru mântuirea neamului omenesc este marea iubire și bunătate a lui Dumnezeu, Care „n-a suferit a vedea neamul omenesc muncindu-se de păcat, ci a venit în lume și ne-a mântuit pe noi”.<sup>23</sup> După căderea în păcat, despre care vorbește pe scurt, chipul lui

<sup>18</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna – *op. cit.*, p. 130.

<sup>19</sup> Nicolae Cabasila – *Despre viața în Hristos*, Ed IBMBOR, București, 1997, p. 98 (trad. Teodor Bodogae).

<sup>20</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna – *op. cit.*, p. 4.

<sup>21</sup> Gh. Tulbure – *op. cit.*, p. 226.

<sup>22</sup> Arhimandrit Cleopa Ilie – *Predici la praznice împărătești și la sfinți de peste an*, ed. a II-a, Ed. Episcopia Romanului, 1996, p. 121.

<sup>23</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna – *op. cit.*, p. 34.

Dumnezeu în om era alterat, de aceea „a venit Unul Născut Fiul lui Dumnezeu în lume ca să înnoiască făptura.”<sup>24</sup>

În cuvântul la Înălțarea Sf. Cruci, autorul evidențiază legătura organică, inseparabilă dintre Jertfa de pe cruce și Învierea Mântuitorului, numai prin Jertfă se poate ajunge la Înviere. Este redat textul cântării: *Crucii Tale...*, un fragment din rugăciunea *Învierea lui Hristos...* intrată în structura Sf. Liturghii, dar și a utreniei de duminică, care este centrată pe Înviere. Duminica este așadar un mic paște săptămânal al creștinilor, ce trebuie serbat după cuviință așa cum spune mitropolitul în finalul predicii. Accentul în Ortodoxie, spre deosebire de confesiunile creștine occidentale este pus pe Înviere ca biruință asupra morții și a iadului, început al vieții celei noi și umplere de slavă a firii omenești.

În același cuvânt este redată și luminându praznicului, ce conține temeuri pentru cinstirea Sf. Cruci: semnul biruinței lui Hristos asupra morții și a diavolului, mijlocul prin care s-a realizat împăcarea omului cu Dumnezeu, altarul de jertfă ce stă la temelie Bisericii, semnul creștinilor care-i întărește, imprimată fiind de puterea și harul Învierii. „Crucea este păzitoarea a toată lumea; Crucea podoaba Bisericii; Crucea întărirea credincioșilor; Crucea slava îngerilor, iar demonilor rană”<sup>25</sup>

Înălțarea Domnului nu înseamnă părăsire a lumii, așa cum arată Icosul praznicului. „Eu sunt cu voi”, pe care mitropolitul îl citează, ci o prezență mai deplină, mai profundă, accesibilă întotdeauna și oriunde celor ce cred în El, păzesc poruncile și se împărtășesc cu Sf. Taine.

Biserica, organ de mântuire, apare în cuvântările lui Șaguna, ca autoritate infailibilă în materie de credință, de păstrare, transmitere și interpretare a conținutului Revelației: „aveți învățăturile Sfintei Maice noastre Biserica, care vă propovăduiește”<sup>26</sup>, ea „este lumină”<sup>27</sup>, ea este „întemeiată spre lumina cunoștinței de Dumnezeu”<sup>28</sup>. După cuvintele Sf. Scripturi Biserica este numită trup duhovnicesc al cărei cap este Hristos și se însuflește prin Duhul Sfânt: „Biserica creștinească este un trup duhovnicesc pe care Dumnezeu într-un chip minunat l-a întemeiat, l-a susținut și l-a întărit pentru creșterea mântuirii și fericirii neamului omenesc”<sup>29</sup>. Așadar, mântuirea se poate lucra numai în Biserică, întemeiată prin Jertfa lui Hristos, punând astfel „piatra cea din capul unghiului pentru Biserica lui Dumnezeu”<sup>30</sup> și făcută vizibilă la Cincizecime, deci într-un chip minunat și este infailibilă, „nici porțile iadului nu o vor birui” (Mt 16,18).

Nu se poate spune că Biserica mântuiește, este mântuitoare, „Hristos este mijlocitorul mântuirii noastre”<sup>31</sup>, dar nu se poate obține mântuirea în afara ei: „Extra Ecclesiam nulla salus”<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>25</sup> *Miniul pe septembrie*, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 216

<sup>26</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna –*op. cit.*, p. LXIV.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. LX.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>32</sup> Sf. Ciprian al Cartaginei - *Epistola 73,21* – Jean Paul Migne - *Patrologiae cursus completus*. Series latina IV, Paris, 1844, col. 426.

Hristos este viu și activ, prezent și lucrător după Înălțarea Sa la cer numai în Biserică, Hristos este viu în Biserică, nu există în afara Bisericii „Hristos este viu, prin urmare și Biserica lui este vie”<sup>33</sup>, aceasta continuând întreita sa activitate: învățătoarească, sfințitoare și conducătoare, Șaguna insistă doar asupra primei slujiri. „El a fost cel dintâi propovăduitor al cuvântului, Hristos a pus 12 Apostoli și 70 de ucenici, rânduindu-i să propovăduiască cuvântul lui Dumnezeu în toată lumea”<sup>34</sup>.

Taina lui Hristos și taina Bisericii sunt solidare: ”Precum însă Mântuitorul Hristos a fost îngrijit oarecând pentru întemeierea și lățirea credinței celei adevărate, despre cunoașterea și închinarea unui adevărat și în Treime închinat Dumnezeu, tocmai așa este îngrijită astăzi și Sfânta maica noastră Biserica pentru susținerea Legii lui Dumnezeu.”<sup>35</sup>

Mitropolitul Andrei Șaguna afirmă cu tărie caracterul sacramental al treptelor ierarhiei bisericești atunci când vorbește, în ziua hirotonirii sale, despre „sfințirea mea de astăzi de episcop”<sup>36</sup>, iar despre Sf. Nicolae: „a fost primit de unchiul său cu numele Nicolae episcopul cetății aceleia... l-a sfințit pe el de diacon și preot”<sup>37</sup>. Sfințirea însemnând alegerea și destinarea pentru scopuri speciale în legătură cu Dumnezeu, aceasta implicând un har special.

Împotriva doctrinei *sola fide*, principiu material fundamental al Protestantismului, mitropolitul Șaguna ilustrează cu texte scripturistice cele două condiții ale mântuirii subiective, credința și faptele bune: Ps 111, 1-3; Sol 24, 21, Rom 13, 7-8; Ic 2, 14-17, In 12, 44-50. ”Să credem tare... nu în deșertăciuni, nu în apucături prostești ruginite, ci în ceea ce ne-a promis Iisus Hristos și credința noastră ne va mântui îndată ce și faptele noastre vor fi în conformitate cu credința.”<sup>38</sup> Astfel, „nimeni nu e lipsit de mântuire dacă va crede în Unul Născut Fiul lui Dumnezeu și va împlini învățăturile cele dumnezeiești”<sup>39</sup>

În predicile la sărbătorile sfinților cu ținere autorul vorbește despre cinstirea sfinților și a moaștelor, „pildele vieții sfinților pot da omului învățătura vie, pentru toate ale lui Dumnezeu”<sup>40</sup>, „luau trupurile mucenicilor cu mare cinste și le îngropau cu cântări și cu psalmi duhovnicești și zideau biserici spre mărire lui Dumnezeu, asupra mormintelor unde erau îngropați mucenicii”<sup>41</sup>, „cinstirea aceasta către mucenici și către ale lor făcătoare de minuni trupuri așa de tar a pătruns pe arhieriei și popoarele creștine, încât unde nu era cu puțință a zidi biserici asupra mormântului vreunui sfânt mucenic, acolo se nevoiau arhieriei și preoții să aducă cel puțin vreo pârțică din

<sup>33</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna –*op. cit.*, *Ibidem*, p. 159.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. LX-LXI.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. LXIV.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. LVIII.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>38</sup> *Predica în duminica întâia a Postului Mare*, (Mss 3272 “Fond Șaguna” în Biblioteca Andrei Șaguna, Sibiu) în Pr. Lect. Dr. Dorel Man – “Un nou manuscris al Mitropolitului Andrei Șaguna” – în vol. *In memoriam Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 128.

<sup>39</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna –*op. cit.*, p. 131.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 23.

moaștele vreunui sfânt.”<sup>42</sup> În concluzie, venerându-i pe sfinți, „nu numai că nu va greși creștinul, ci încă își va pregăti calea către mântuirea sufletească”<sup>43</sup>

Vorbind despre Întrupare, Șaguna o numește pe Maica Domnului „unealta cea aleasă și binecuvântată pentru aceste lucrări mari și mântuitoare”<sup>44</sup>. Ea este „Maica vieții... Maica Mântuitorului, sprijinirea și acoperământul neamului omenesc și rugătoarea cea neîncetată în cer pentru toți cei ce o mărturisesc pe dânsa ca pe una Preacurată, pururea Fecioară și Născătoare de Dumnezeu.”<sup>45</sup>

În acest context se vorbește și despre Sf. Tradiție ca modalitate de păstrare și transmitere a Revelației, care nu se deosebește în conținut, de Sf. Scriptură: ”pomenirea lor cu evlavie s-o săvârșim, însă nu ca robii pântecelui cu mâncări și cu băuturi peste măsură, ci cu o purtare adevărat creștinească, precum ei au învățat în scripturile lor, pe creștini adică, să ne îngrijim adică de mântuire sufletelor noastre, păzind toate câte sfinții aceștia vrednici de pomenire ne-au lăsat nouă în scris.”<sup>46</sup>

În cuvântările sale, mitropolitul Andrei Șaguna vorbește despre trei dintre cele șapte Sf. Taine: Botezul, nașterea duhovnicească –în cuvântul la Soborul Sf. Ioan Botezătorul -, arătând unicitatea și necesitatea lui absolută (In 3,5; Mc 16,16) și efectul său: iertarea păcatului strămoșesc, ”Botezul este o Taină a Legii celei noi, așezată nemijlocit de Dumnezeu prin care omul cel întinat cu păcatul strămoșesc se cufundă de trei ori în apă în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, ca născându-se prin baia aceasta a apei să se facă moștenitori vieții de veci, care prin Însuși Iisus Hristos s-a făgăduit.”<sup>47</sup> pledând pentru botezul copiilor: „pruncii cei născuți sunt la botezarea lor într-o stare foarte neputincioasă și nepricepătoare, însă botezarea lor nu se poate amâna până ce ar ajunge ei la o vârstă mai înaintată, de aceea s-a rânduit nașul care citește simbolul credinței în locul pruncului celui nou botezat și dă chezașie înaintea Bisericii cu jurământ pentru credința cea dreptmăritoare a finului.”<sup>48</sup>

Sf. Euharistie care este antidotul nemuririi, primirea ei fiind condiționată de Spovedanie, Taină prin care Dumnezeu iartă păcatele: ”curățiți-vă sufletele voastre de păcatele cele știute și de cele neștiute, prin mărturisire și cuminecătură, ca să rămâneți în Hristos, și ca să aveți viața vecilor, după făgăduința Mântuitorului”<sup>49</sup>

Egalitatea oamenilor înaintea lui Dumnezeu și universalitatea mântuirii reies din predicile șaguniene: ”toți oamenii sunt zidiți după un chip hotărât de Dumnezeu, de aceea toți sunt asemenea și deopotrivă înaintea Făcătorului... tot omul este unealta lui Dumnezeu”<sup>50</sup>. ”Nici că se poate gândi cineva că Hristos n-ar fi murit pentru toți... așa dar patimile, moartea și Învierea Mântuitorului nu s-au făcut numai pentru folosul

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 42-42.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 100.

unora, ci pentru al tuturor oamenilor”<sup>51</sup>, fiind aduse și citate scipturistice în sprijinul celor afirmate: Mt 18,11; I Tim 2,4; I Tim 2,15. Scopul creștinului este să realizeze asemănarea cu Dumnezeu, desăvârșirea, care este un proces continuu: „Omul nu este zidit de la Dumnezeu ca să rămână în stare nedesăvârșită, ci este zidit ca prin puterea însușirilor dobândite de la Dumnezeu, să-și aducă neîncetat starea sa la desăvârșire. Iar aceasta atunci o face când va năzui către cunoașterea chemării sale.”<sup>52</sup>

Judecata universală și Învierea tuturor, atestate clar în Sf. Scriptură și scrierile Sf. Părinți, apar și ele în cuvântările mitropolitului. La judecata din urmă vor fi luate în considerare și consecințele faptelor omului asupra celorlalte vietăți, peste care este pus stăpân de Dumnezeu, sau locuitor al Lui pe pământ. „Omul după îngăduiala lui Dumnezeu este dator a întrebuița puterea sa asupra dobitoacelor cu privire al mintea sa și la viața sa sufletească ce îl așteaptă pe el după moartea sa cea trupească, aceasta să o păzească omul pentru că el va da răspuns la ziua judecării obștești pentru toate faptele sale.”<sup>53</sup> Toți vor învia, drepti și păcătoși și vor lua plata cuvenită după faptele pe care le-au săvârșit în viața pământească, dreptii vor merge la viața veșnică, iar păcătoșii la osânda veșnică.

În predica la sărbătoarea soborului Sf. Arhanghel Mihail este arătat rolul îngerilor: preamărirea și împlinirea voii lui Dumnezeu, mijlocirea între Dumnezeu și oameni: „Dumnezeu a zidit pe îngeri ca să-L laude și să-I slujească Lui”, „îngerii duc rugăciunile noastre înaintea lui Dumnezeu”, „i-a rânduit de păzitori neamului omenesc”.<sup>54</sup>

Ca un continuator al misiunii profetice a lui Hristos, prin intermediul Apostolilor de care este legat prin succesiune apostolică, mitropolitul Andrei Șaguna și-a exercitat slujirea învățătoarească, ca pe o îndatorire fundamentală, „drept învățând cuvântul adevărului”<sup>55</sup>. Cuvântările sale adresate credincioșilor români transilvăneni, călăuzindu-i pe calea mântuirii sunt bine fundamentate biblic și dogmatic, apelând în repetate rânduri la texte liturgice cuprinse în cărțile de ritual, care conțin așa-numita dogmatică doxologică. Remarcăm prezența a foarte puține texte patristice (Sf. Ioan Scărarul, Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Gură de Aur) deoarece erau greu accesibile credincioșilor. „Fiecare predică dezvoltă o temă, o sprijinește pe temeuri scripturistice și le încheie cu îndemnuri practice”<sup>56</sup>, în cuprinsul lor apărând foarte clar, corect și pe scurt explicate, cu o oarecare tentă apologetică, dar niciodată polemică – ținând seama de fondul aperceptiv al ascultătorilor – toate punctele de doctrină de la creație până la judecata din urmă.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 189-190.

<sup>55</sup> Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, *Liturghier*, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 143.

<sup>56</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna –*op. cit.*, p. C.

## ***RECENZII – BOOK REVIEWS***

---

**Maciej Bielawski, *Monahismul bizantin*, traducere din limba italiană  
Andrei Mărcuș, Galaxia Gutenberg, 2007, 131 pag.**

---

Prezenta carte a cărei versiune românească a apărut anul trecut la editura Galaxia Gutenberg din Târgu Lăpuș, a fost publicată în anul 2003 la Seregno (Italia), sub semnătura polonezului Maciej Bielawski, președinte al Institutului Monastic Sfântul Anselm din Roma, cunoscut deja publicului de la noi ca urmare a traducerii, în anul 1998, la editura Deisis din Sibiu, a unei lucrări dedicate părintelui Stăniloae<sup>1</sup>. Prin lucrarea *Monahismul bizantin*, Bielawski ne oferă o excelentă introducere, concepută ca sinteză istorică, în spiritualitatea monastică bizantină. Nu avem de-a face cu o lucrare de erudiție academică, în sensul clasic al cuvântului, ci cu o prezentare esențializată și accesibilă ca stil, concepută pentru publicul italian, a unui mileniu de credință și cultură autentică plămădită pe structurile de civilizație ale imperiului „romeilor”. Autorul nu și-a propus de altfel să depășească limita inferioară a existenței imperiului bizantin, oprindu-se în secolul al XV-lea cu incursiunile istorice impuse de cercetarea temei.

Lucrarea se deschide cu o prefață semnată de Valerio Cattana, abate al abăției Sfântul Benedict di Seregno, care subliniază nevoia deschiderii spre monahismul răsăritean, a recuperării „teologiei răsăritene în toate aspectele ei”, resimțită tot mai mult în ultimii ani în mediile catolice

occidentale. Structura cărții conține opt capitole, urmate de o secțiune dedicată reperelor bibliografice fundamentale pentru istoria Bizanțului și a creștinismului răsăritean și în final de un indice de nume și de locuri. Primul capitol, *Monahismul în imperiul bizantin*, are o importanță aparte pentru întreg conținutul cărții deoarece în cuprinsul său autorul expune un număr de opt concepte pe care le consideră fundamentale pentru monahismul bizantin și pe care le dezvoltă apoi, în cuprinsul celorlalte capitole. Aceste concepte sunt: Bizanțul ca teocrație, Bizanțul-imperiu creștin, sensul ordinii în lumea bizantină, Bizanțul ca *Romanitas*, Bizanțul și cultura elenistică, caracterul inter- și plurinațional al Bizanțului, rolul textelor fundamentale pentru dezvoltarea monahismului în spațiul bizantin, conceptul *îndumnezeirii* ca realitate teologică fundamentală pentru monahismul de expresie bizantină.

În capitolul al doilea, *De la Muntele Olimp la Studion*, sunt prezentate evoluția vieții monastice de la monahismul practicat în munții „sfințiți”, monahismul și criza iconoclastă și reforma monastică a lui Teodor Studitul. Capitolul al treilea, *Origini monastice pe Muntele Athos*, înfățișează așa cum reiese și din titlu, originile și evoluția monahismului athonit în perioada bizantină, încheindu-se cu o afirmație de maximă relevanță: „Ar fi dificil să ne imaginăm monahismul bizantin și monahismul creștin, în întregimea sa, fără

---

<sup>1</sup> Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Sibiu, Editura Deisis, 1998.

Muntele Athos” (p. 43). Capitolul al patrulea, *Dincolo de Bizanț*, prezintă extinderea spiritualității monastice bizantine în afara frontierelor imperiului: Asia Mică, Nordul Africii, lumea slavă. Capitolul al cincilea este intitulat *Reforme* și încearcă să individualizeze în interiorul monahismului bizantin o serie de dinamici care se pot înscrie în categoria „reformei monastice”, situate temporal la sfârșitul primului mileniu și la începutul celui de al doilea. Capitolul al șaselea, *Isihasmul*, insistă asupra terminologiei aferente acestei practici precum și asupra implicațiilor sale spirituale și culturale, a unor personalități care s-au dedicat aprofundării și difuzării acestei metode în secolul XIII, ca: Nicodim Aghioritul, Grigore Sinaitul sau Teolipt din Filadelfia. Monahismul feminin din perioada bizantină este tratat în capitolul șapte iar în capitolul al optulea, *Stiluri de viață și posteritatea*, sunt prezentate concluziile lucrării. Dintre aceste concluzii semnalăm considerațiile pertinente ale autorului potrivit cărora în Bizanț nu a existat un „ordin” monastic, așa cum s-a întâmplat în Occident, iar viața monastică a păstrat, în acest spațiu cultural și bisericesc o vastă pluralitate. Acest lucru face destul de dificilă expunerea stilurilor și formelor de viață ale călugărilor și călugărițelor de tradiție bizantină, care nu pot fi adaptate categoriilor juridice și mentale ale Occidentului. Fără îndoială însă, conchide Bielawski, cele două stiluri paradigmatic de viață monastică bizantină au fost cel chinovial și cel singuratic.

Se cuvine apreciat demersul lui Maciej Bielawski de a prezenta un fenomen atât de complex și atât de specific creștinismului răsăritean cu atât mai mult cu cât, pentru a relua propriile sale spuse, nu există până la ora actuală nici un studiu

exhaustiv asupra monahismului bizantin. Nici cultura și istoriografia bisericească din România nu dispun de un astfel de studiu, ceea ce face cu atât mai meritoriu efortul traducătorului și al editurii Gutenberg de a publica lucrarea în versiune românească.

Remarcăm familiarizarea pronunțată a autorului cu sursele monahismului bizantin, fapt evident din ușurința cu care abordează problematica în toată complexitatea sa. Bielawski nu produce un text apologetic la adresa monahismului din lumea bizantină, vocea sa fiind mai degrabă cea a unui catolic care privește fenomenul de pe poziția alterității și deopotrivă aceea a analistului care încearcă să se poziționeze obiectiv față de problema în studiu. Nu lipsesc, astfel, aprecieri critice, mai ales înspre finalul ultimului capitol, care nu diminuează din onestitatea și obiectivitatea evaluărilor de ansamblu asupra fenomenului monastic din Bizanț, ceea ce face lectura cărții reconfortantă și din perspectiva unui credincios ortodox practicant. Reținem în final, spre exemplificare, o altă judecată de valoare din finalul ultimului capitol: „Monahismul a manifestat în interiorul Imperiului și de-a lungul întregii sale istorii fermentul împărăției cerurilor și a încercat să fie sarea evanghelică în mijlocul acestei istorii milenare destul de frământate. De fapt, un număr imens de sfinți printre călugări și călugărițe ne dau o mărturie elocventă în acest sens. Câți dintre ei nu au rămas necunoscuți, și totuși, chiar dacă nu sunt atestați de nici o sursă istorică, fac parte din dimensiunea sfințeniei, numele lor fiind scrise pe pietre albe, cunoscute numai de Dumnezeu” (pp. 114-115).

ION CÂRJA

---

Olivier Clement, *Ochiul de foc*, trad. Petruș Costea, Ed. Humanitas, București, 2006, 139 p.

---

Tezaurul care consemnează nealterată Revelația constituie o sursă inepuizabilă pentru noi dezvoltări teologice. În relația cu omul, Dumnezeu își deoa-lează treptat bogăția infinită de însușiri și tainicul plan al îndumnezeirii noastre. Revelația e desăvârșită în Hristos însă doar la Parusie vom înțelege pe deplin misterul Întrupării și aspectul recapitulativ al operei de răscumpărare. Sfinții gustă încă de aici realitățile veșnicei Împărăției. Ce spun ei? Că mântuirea nu se reduce la om, că întregul univers e sortit unui destin grandios, grație celui pe care Dumnezeu dintru început l-a gândit ca teofor și rege al creației.

Ancorarea exclusivă în realitățile vieții de dincolo conduce de multe ori la o raportare indiferentă față de universul care ne înconjoară, chiar față de unele manifestări ale ființei umane. Cosmosul, cu nesfârșitele-i întinderi, își regăsește paradoxal menirea în evoluția spirituală a unei firave făpturi, omul. Omul are vocația și posedă darul de a resemnifica universul și de a-l oferi ofrandă Ziditorului într-un demers euharistic. Acest fapt a fost adesea uitat. În două eseuri (precedate de o amplă introducere) de o rară densitate teologică, filosofică și chiar poetică, teologul ortodox francez Olivier Clement justifică rațiunea de a fi a cosmosului și a naturii neînsușite din perspectiva spiritualității și gândirii creștine.

Autorul pleacă de la premisa existenței unei prăpăstii între creștinism și misterul cosmosului, prăpastie generată de tendința Occidentului către sfera restrictivă a raționalității. Natura ca realitate înconjurătoare a fost transformată într-un

pur obiect al investigației științifice, fără a mai reflecta acțiunea energiilor necreate și tratată ca un „decor agreabil” (p. 9). Aceasta, adaugă teologul francez, nu mai oglindește slava Creatorului, ci devine „sursă inepuizabilă de energii nespirtuale, ci economice și mecanice” (p. 9). Din stăpân și împărat al întregii zidiri omul, într-o metamorfoză contrară menirii lui, ajunge tiran, folosind mediul înconjurător spre amplificarea egolatriei. Nu de puține ori natura se transformă într-un tărâm al dejecțiilor. Ecologia, în limitele unor acțiuni demonstrative, chiar concertate politic, încearcă o sancționare a acestui derapaj. Or, „făptura așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu” (Ro 8, 19). Natura, cosmosul tânjește după transfigurare, posibilă prin iluminarea omului. Acesta este capabil să ofere pământului – cel din care își revendică materialitatea și în care se odihnește – șansa unei spiritualizări, a unei impregnări de harul dumnezeiesc. Destinul maiestuos al omului presupune un mare dar însă și o imensă responsabilitate.

Perspectiva unei metamorfoze a lumii decurge din aspectul recapitulativ al Întrupării. Opera răscumpărătoare a lui Hristos are un caracter pan-cosmic. Energiile dumnezeirii inundă creația prin intermediul omului – verigă de legătură între creat și necreat. Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, prin enipostaziere asumă în persoana Sa destinul întregii zidiri, anticipându-i o finalitate de nerostit, iar această copleșitoare sarcină revine, prin extrapolare, omului care știe și poate să contemple natura, să-i înțeleagă rațiunea, *logos*-ul, și să o ofere apoi în dar lui Dumnezeu.



În opinia lui Olivier Clement, creștinismul oriental „a păstrat apropierea ontologică și sacramentală de univers” (p. 11) prin care omul manifestă o intimitate spirituală cu creația (în preajma unor asceți chiar fiarele sălbatice se îmblânzeau, simțeau acea adiere a păcii paradisiace). În sprijinul argumentării sale autorul nostru invocă controversata teorie sofiologică, teorie care a prins contur în spațiul gândirii religioase ruse. „Poetica greu de conceptualizat a *Sofiei*” comportă o dublă exprimare: pe de o parte Înțelepciunea, *Sofia* divină, „conține paradigmele tuturor creaturilor” (p. 14), pe de alta Sofia „creaturală” reprezintă un rest tainic al naturii, neatins de întinăciunea umană. Cele două se conjugă într-o simbioză divino-umană și prin extensie, divino-cosmică, grație persoanei lui Hristos. Omul e martorul acestei nuntiri și protagonistul prefacerii lumii prin lucrarea de foc a Duhului, o lume marcată de la început de „sofianitate”.

Prin om nu doar cosmosul se bucură de o resemnificare ci și Erosul, acel elan propriu ființei umane dornică de o permanență depășire și de experiența alterității. Erosul, consideră Olivier Clement, a avut parte în timp de o semantică ambiguă, de cele mai multe ori grosieră. Din „simplu joc al speciei și al extazelor trupești” (p. 20) motivat în religiile arhaice prin gesturi sacre, Erosul exprimă în spiritualitatea creștină o funcție a persoanei, capabilă să realizeze unirea cu celălalt. Erosul nu se reduce la sexualitatea dezordonată. Sexualitatea nu epuizează erosul. Întrucâtva îl manifestă și își găsește justificarea în dragostea binecuvântată a soților pregătiți să zămislească. În condițiile firii umane marcată de cădere, în limitele „hainelor de piele”, erosul se exprimă și prin sexualitate, însă prin identi-

ficarea cu *agapé*, cu dragostea care se revarsă de sus, el rodește spiritual dar și trupește. Copiii sunt deopotrivă un rod al iubirii-eros și al iubirii-agapé. Nici chiar monahii nu sunt lipsiți de elanul creator al erosului. „Adevăratul călugăr nu este un asexuat” (p. 21). Dimpotrivă sexualitatea lui se transfigurează și îi conferă, prin recul, o forță spirituală nebănuită. Paradoxal, printr-o asceză viguroasă părintele duhovnicesc obține o blândețe maternă (p. 21) iar maicile o virilitate proprie bărbatului desăvârșit (*Ef.* 4, 13). Erosul depășește ca atare barierele speciei și poate propulsa ființa umană către unirea mistică dintre sufletul-mireasă și Mirele Hristos, crez afirmat magistral, în simbolistica nupțială vetero-testamentară, de poemul *Cântarea Cântărilor*. Tema erosului străbate și alte lucrări ale autorului nostru însă suspiciunea unei basculări în sfera simțualității, a plăcerii epidermice – care în plan conjugal converge într-o „liturghie a trupurilor” – i-a atras câteva reproșuri din partea unor teologi români.

Alchimia, într-o perspectivă spiritualizată, face obiectul primului eseu propriu-zis al volumului. Stranie preocuparea autorului francez, dar cât de profunde idei se pot desprinde din bucătăria și orizontul de așteptare ale acestei practici medievale. Într-o explicație didactică, alchimia – având valențe vădit ezoterice – reprezintă o îndeletnicire ocultă cu pretenții de știință care, prin intermediul unor variate combinații chimice, urmărirea descoperirea elixirului vieții veșnice și a pietrei filosofale, cea din urmă ingredient esențial în transformarea oricărui metal în aur. Tot acest efort primește în viziunea autorului alte conotații. Pe firul unei interpretări circumscrisă teologiei, alchimia devine „știința sacrificială a substanțelor pă-

mânțești” (p. 37), „liturgia transfiguratoare” ce privește „materia aparent neînsuflețită”. Ecorile cosmice ale euharistiei se propagă astfel și în stările cele mai greoaie ale materiei (p. 38). Alchimia, știință a simbolului, caută să găsească Duhului un corespondent și în materia opacă, a cărei densitate pare să obtureze infuzia de lumină necreată. Și totuși, regnul mineral poate ascunde irizări divine. Ele survin doar unui ochi înduhovnicit, „ochiul inimii”, ce poate vedea „aurul în plumb și cristalul în munte”(p. 43). Toată făptura, ne spune autorul, aspiră către lumină și îndumnezeire. Oamenii tânjesc după sfințenie, iar această năzuință, în optica unei alchimii spiritualizate, găsește pandant și în sfera mineralului: orice metal e un potențial aur și orice piatră are șansa să devină prețioasă. „După cum sfântul vede în păcătos șansa sfințeniei tot așa alchimistul înțelept vedea în plumb șansa sfințeniei metalelor, adică aurul” (p. 43). Și, astfel, natura neînsuflețită aduce doxologie Creatorului că „Piatra e Hristos”. „V-o spun Eu vouă: dacă ei [ucenicii] vor tăcea, pietrele vor striga” (Lc. 19, 40).

Volumul semnat de Olivier Clement mai include un eseu în care, reiterând și adâncind teme lansate în introducere, autorul citește misterul cosmosului într-o cheie creștină, de inspirație vădit patristică. Gânditorul francez mănuieste un savuros discurs „teo-poetic”, cu o profundă încărcătură simbolică, reușind astfel să exprime adevăruri tainice, nu lesne de înțeles, dar cu o relevanță acută pentru rostul spiritual al omului. În câteva pagini extrem de consistente, Olivier Clement lansează spre meditație câteva idei forte:

Dumnezeu înființează prin rostire lumea, mai exact o „cuvântează” (p. 99), vorbind prin ea omului. Centru spiritual al universului, omul ipostaziază cosmosul, îl face materie transparentă (p. 95). Vizibilul oglindește astfel slava lui Dumnezeu, devine epifanie a invizibilului. Eliberând prin asceză intelectul de spectrul reduționist al mundaneității, al suficienței, omul îl transformă într-un instrument de cunoaștere ultimă, într-un „ochi de foc” (p. 112) prin care e contemplată natura. Ființă rațională, *logikos*, omul e capabil să „citească” toate cuvintele (*logoi*) naturii, să-L înțeleagă astfel pe Hristos Cuvântul Care le-a rostit. Totul devine un ocean de simboluri, o teofanie cosmică (p. 105). Inima, cerul interior, e locul descoperirii lui Dumnezeu și centrul strălucitor al lumii. Pe acest altar de taină, într-un gest euharistic, omul aduce cosmosul jertfă Creatorului sau, cum ar spune Sfântul Irineu al Lyon-ului (nu Sfânta Irénée din Lyon, cum crede traducătorul!) „noi transformăm în ofrandă întreaga natură pentru ca ea să fie împărtășită” (p. 120).

Tributară gândirii patristice, cartea lui Olivier Clement încearcă să exprime teoretic spiritualitatea răsăriteană în ceea ce are ea mai sublim. Orice eseu e pândit însă de neajunsuri. El riscă mereu să rămână un demers pur livresc, fără ecou imediat în conștiința omului concret. De ce oare?

CĂTĂLIN PĂLIMARU

---

***Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul – „Vieți” – actele procesului – documentele exilului,***  
**Ed. Deisis, Sibiu, 2004, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, 228 p.**

---

Încă se mai află în librării o excelentă carte apărută în 2004 la editura Deisis și gândită de Pr. Ioan Ică jr. Se numește *Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul – „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*. Pr. Ică traduce pentru prima dată în limba română documente fundamentale privind viața Sfântului Maxim Mărturisitorul sau procesul și martiriul celor patru apărători ai ortodoxiei din sec. VII pomeniți în titlu. Figura centrală este desigur Sfântul Maxim, pe a cărui viață insistă cuvântul introductiv al cărții, arătând faptul că până nu de mult despre marele teolog și ascet se cunoșteau lucruri puține dar socotite relativ sigure. În ce privește ultima parte a vieții sale, dispunem de o serie de mărturii de primă mână, contemporane faptelor, între care un număr de scrisori și două veritabile „dosare” ale procesului său și al însoțitorilor săi, alcătuite între anii 653 și 669 de către Teodor și Teodosie „Spudeii”. Pentru a umple golul de informație dintre nașterea Sf. Maxim și intrarea sa în scena disputelor monotelite, au fost alcătuite mai multe biografii, între care se detașează „viața” greacă, „o compilație de mai multe izvoare elaborată în a doua jumătate a sec. al X-lea – la două secole după moartea Sf. Maxim... Nu este vorba de o narațiune propriu-zisă, ci de o compoziție retorică sofisticată, mai exact de un elogiu (*enkōmion*) sau panegiric hagiografic, plin de cuvinte prețioase, împletite în fraze lungi și complicate” (p. 17). Maxim s-ar fi născut deci într-o familie cu stare din Constantinopol, ar fi urmat aici cele mai bune școli și ar fi început o strălucită carieră, ocupând

încă de tânăr funcția de prim-secretar imperial. Convins însă de deșertăciunea acestor lucruri și atras de o râvnă mai înaltă, el se călugărește la mănăstirea Chrisopolis, de pe țărmul asiatic al Bosforului, unde, propulsat de calitățile sale, ajunge în scurtă vreme egumen. În această calitate îl surprinde apariția monotelismului, la începutul domniei împăratului Heraclie (610-641).

Informația vagă și stilul conformist al relatării de mai sus au primit o neașteptată replică în anul 1973: un document provocator este descoperit și publicat de profesorul de literatură siriacă de la Oxford, Sebastian Brock, sub titlul *O viață siriacă timpurie a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, datând de la confluența secolelor VII și VIII și aparținând episcopului monofizit și monotelit Gheorghe din Reshaina. Deși salvat doar în parte, el cuprinde întreaga relatare a tinereții, adică exact a perioadei pe care o „bâjbăie” sursele grecești. Surpriza este imensă când constatăm că datele esențiale sunt cu totul altele: Maxim s-ar fi născut nu în Constantinopol, ci în satul Hesfin, din Palestina, ca rod al unei relații neîngăduite dintre un negustor samaritan și o sclavă persană. Rămas orfan de ambii părinți la 10 ani, intră în mănăstirea Vechea Lavră, tot din Palestina, unde va fi îndrumat de un egumen pe nume Pantoleon. În timp Maxim va reuși, susține autorul, să-l atragă de partea sa pe episcopul Ierusalimului, Sf. Sofronie, care ar fi evoluat, sub influența lui, de pe o poziție inițial monotelită spre una diotelită. De aici încolo detaliile „vieții” siriace concordă, în mare măsură, cu ceea ce știm din „viețile” bizantine. Scrisă cu o precizie rece și având avantajul proximității în timp față

de faptele relatate, biografia siriacă a reușit să clatine încrederea mai mult decât milenară în biografiile clasice maximiene și să-l facă și pe Pr. Ică să încline a-i da credit. Indiferent dacă spune adevărul sau nu, lectura ei este o mostră cel puțin interesantă de „perspectivă inversată”: Maxim este „o neghină amară”, „plin de lucruri vrednice de urât” și „de o ucigașă mândrie”. În timp ce adversarii săi sunt, desigur, Serghe, „virtuosul patriarh al Constantinopolului” și „sfințitul Cyrus al Alexandriei”.

Actele martiriului, fie că este vorba de papa Martin, de bătrânul Maxim sau de cei doi mai tineri apropiați ai săi, sunt o emoționantă lecție de atașament față de adevăr, venită dintr-o vreme în care, vorba unui gânditor român, „se murea pentru o virgulă”. Relativismul post-modern, care tinde să se insinueze astăzi până și în teologie, i se contrapune o extraordinară mărturie venită din partea unor oameni care preferă mutilarea, exilul sau moartea decât să accepte o dogmă în aparență inofensivă, dar în realitate subminând integritatea omenității asumate de Fiul și punând în pericol însăși Mântuirea.

Nu voi mai insista asupra acestor veritabile acte martirice, pentru a putea reveni asupra câtorva informații interesante din cuvântul introductiv. Ele răspund unei întrebări provocatoare, căreia Pr. Ică îi dă următoarea formulare: „Care era lumea martirilor ortodoxiei hristologice din secolul VII?” (p. 46). Ce are deci propriu confruntarea dintre ortodoxie și erezie în contextul la care ne referim? În comparație de pildă cu criza ariană din secolul IV se remarcă două importante diferențe: pe de o parte decăderea dramatică a Imperiului duce la stingerea culturii lui urbane și la dispariția aristocrației senioriale. Puterea se concentrează deci în mâinile unui împă-

rat dispus să pună în slujba unității creștinismului o autoritate mult mai mare decât predecesorii săi din sec. IV și o angoasă sporită, pe măsura pericolelor mai mari de la granițe. Lucrurile iau deci o turnură dramatică în momentul în care creștinismul imperial devine unul eretic. În fața planului împăratului stau însă, foarte hotărâți, monahii, o forță nouă, puțin activă în sec. IV și înlocuind opoziția ierarhilor care devine, simetric, mai slabă decât atunci. Aceasta este a doua diferență: înclinației spre conformism a sinoadelor (cu excepția celui de la Lateran din 649) îi corespunde manifestul mărturisitor al monahilor. Schimbarea este importantă și plină de prevestiri pentru secolele viitoare: „Conflictul de autoritate escaladat în persecuție și martiriu dintre tânărul împărat Constans II, moștenitorul tradiției „cezaropapiste” iustiniene, a împăratului total, și bătrânul monah Maxim, reprezentantul creștinismului radical eshatologic al începuturilor, anticipează deja conflictul dramatic dintre bazileii iconoclaști și monahii iconoduli care va domina secolele VIII-IX.” (p. 50).

Avem de-a face cu o carte extrem de actuală: este ilustrarea unui caz de rezistență în fața unui aparat politic ce pare fără slăbiciuni, hotărât să-și impună crezul propriu și să uzurpe adevărul. O rezistență fără șanse, s-ar zice (la un moment dat i se spune Sfântului Maxim că este singurul care i se opune împăratului, Biserica Orientului și cea a Occidentului acceptând monotelismul), dar reușind totuși neverosimilul: sinodul din 681 îi dă dreptate monahului disident și îi condamnă pe adversarii săi.

CIPRIAN VIDICAN

---

**André Scrima, *Ortodoxia și încercarea comunismului*, volum îngrijit de Vlad Alexandrescu, traduceri de Vlad Alexandrescu, Lucian Petrescu și Miruna Tătaru-Cazaban, Humanitas, București, 2008, 471 p.**

---

Acest volum se înscrie în seria de autor *André Scrima* a editurii Humanitas, care își propune să publice textele aflate în „Fondul André Scrima” al Colegiului „Noua Europă” din București. Textele care formează prezentul volum, inedite în cea mai mare parte, au la bază, pe lângă o solidă structură ideatică, experiența directă a comunismului pe care autorul a avut-o la vârsta cuprinsă între 20 și 30 de ani, adică aproximativ zece ani, până în 1956, momentul plecării spre India trecând prin Occident, răstimp „suficient pentru a experimența esența și limitele comunismului”.

Prima secțiune a cărții, intitulată „Texte de la Antim”, grupează scrieri scurte dar compacte ale Părintelui din perioada șederii la mănăstirea Antim (până în 28 noiembrie 1956), destinate probabil unor prelegeri sau unor prieteni din Grupul Rugului Aprins (pp. 23-92). Această secțiune tratează teme care reprezentau de la sine forme de rezistență duhovnicească la ororile sistemului politic instaurat în România: „prolegomene la o ontologie a stadiului monahal”, „meditație la votul fecioriei”, „părintele duhovnicesc și ucenicul său”, „pentru o estetică (desigur, transcendentală) a iconografiei bizantine”, „gânduri în fața icoanei” și „apocalipsa lui Iov”.

Secțiunea următoare cu titlul „Gânduri între două lumi” conține evaluarea sub formă de fulgurante reflecții diaristice, încă din primele zile ale sosirii autorului la Geneva unde a stat cinci luni, a sistemului comunist lăsat în urma sa (pp. 95-118). Sunt semnificative cuvinte ca acestea la adresa comunismului: „Comunismul este inexplicabil prin sine și prin condițiile locului unde a apărut. El este

explicabil doar văzut din Occident. E o erezie occidentală îndreptată întâi împotriva Orientului. Orientul a fost lovit în partea lui slabă și a cedat. Dar el s-a retras, în același timp, în sine însuși, în afară de istorie. Ceea ce a urmat de aici e foarte interesant: ierarhia superioară, clerul oficial al Bisericii, s-a contaminat în mare parte; aceasta însă a permis păstrarea pură a credinței și vieții spirituale în zona situată dincolo de atingerea temporalului” (pp. 108-109). Partea a doua a jurnalului este reprezentată de fragmente despre comunism scrise după sosirea în India (pp. 119-152).

Această secțiune de jurnal este urmată de textul tradus din franceză „Simple reflecții despre comunism”, conceput anume sub formă teoretică de analiză-raport a comunismului și a situației Bisericii Ortodoxe din România sub acest regim politic (pp. 153-198). Andrei Scrima vede în mișcarea de renaștere filocalică, inițiată și impulsionată de publicarea primelor patru volume ale Filocaliei traduse din limba greacă de Părintele Dumitru Stăniloae, vârful de lance al răspunsului Ortodoxiei la încercarea comunismului.

Următorul text inclus în volum a fost scris inițial în engleză la Benares, India: „Biserica ortodoxă. Relațiile cu Biserica catolică și reacția ei după impactul comunismului” (pp. 199-227). Pare un text adresat unui public romano-catolic, în care este descris modul în care ierarhia Bisericii Ortodoxe Române se raportează la autoritățile statului comunist și la reprezentanții Bisericii catolice și ai altor biserici în acea perioadă. Este textul ecumenist al volumului, în care autorul face concesii inacceptabile: ruptura

dintre Biserica Răsăritului și cea a Apusului este considerată o schismă în sânul Bisericii unice, o „separare” care „nu a fost consumată niciodată în întregime”, conform cuvintelor lui Yves Congar. Și mai stranii sunt însă următoarele cuvinte despre care se poate spune că nu au fost și nu pot fi acceptate de o conștiință eclezială ortodoxă: „La nivel oficial, povestea a început în secolul al XI-lea, cu excomunicarea frățească reciprocă între Roma și Constantinopol... Dar nu a fost o schismă, căci relațiile au fost reluate. Uniunea a fost restabilită mai întâi în secolul al XIII-lea, la un conciliu ecumenic de la Lyon, iar apoi, într-un mod mai bine definit, în 1438 la Florența. Întreaga ortodoxie a fost reprezentată acolo... Reunificarea realizată acolo nu a fost niciodată anulată oficial: pentru Biserica romano-catolică, ea reprezintă încă o bază canonică virtuală pentru relațiile ei cu Biserica ortodoxă...” (p. 214). Sunt afirmații extrem de riscante și fără o bază reală în privința receptării de către Biserica Ortodoxă a celor două concilii unioniste. În fapt, conciliul de la Lyon și cel de la Florența nu au fost niciodată acceptate cu adevărat în Biserica Ortodoxă, nici la nivel oficial și nici în rândul pleromei bisericești: pe lângă Mitropolitul Marcu Eugenicul al Efesului, care nu a semnat actele conciliului și care este cinstit ca Sfânt de către Biserica Ortodoxă, a se vedea și poziția Patriarhului Ghenadie Scolarhul față de aceste pseudoconcilii, precum și hotărârile Sinodului interortodox din 1443 de la Ierusalim, la care a participat, printre alții, Patriarhul Filotei al Alexandriei, Patriarhul Dorotei al Antiohiei, Patriarhul Ioachim al Ierusalimului, Mitropolitul Arsenie al Cezareei Capadociei etc. Acest Sinod a condamnat deciziile sinodului de la Florența. Identic a decis Sinodul de la Constantinopol din 1450, la care au participat: Patriarhul

Filotei al Alexandriei, Patriarhul Dorotei al Antiohiei, Patriarhul Teofan al Ierusalimului și mulți alți mitropoliți.

„Renașterea filocalică în Ortodoxia românească” reprezintă textul unui articol tradus din franceză, parțial publicat anterior în română, solicitat în 1957 la Paris de către dominicanul Christophe Dumont, editorul revistei *Istina* (pp. 229-324). Sunt pagini extrem de interesante, care se focalizează asupra formării colecției filocalice în multiplele ei ediții și asupra nucleului spiritualității filocalice: *Rugăciunea lui Iisus*.

Scierea de prezentare a Ortodoxiei „Eseu despre spiritualitatea liturgică a Bisericii Ortodoxe de Răsărit” este de o frumusețe stilistică impresionantă (pp. 325-385). Acest eseu „se dorește o mărturie vie și, totodată, o privire sintetică asupra temei anunțate în titlu” (p. 227).

Spre finalul volumului este redată o parte din corespondența autorului cu personalități ale vieții bisericești și ale culturii române: Dumitru Stăniloae, Antonie Plămădeală, Anton Dumitriu, Vasile Voiculescu, Sofian Boghiu, Virgil Cândea, Valeriu Anania, Patriarhul Iustinian și Benedict Ghiuș (pp. 387-461). Ultimul text al cărții, „La moartea unui Patriarh al României de astăzi”, reprezintă necrologul rostit în 1977, în urma morții Patriarhului Iustinian, la postul de radio „Europa Liberă”, în care își exprimă recunoștința personală și aprecierea față de această ilustră personalitate a Bisericii (pp. 465-468).

Prin interpretări ale datelor, faptelor și ale Duhului, această carte a arhimandritului Andrei Scrima reprezintă, în cele din urmă, o veritabilă raportare lucidă, critică și vizionară, a conștiinței de sine ortodoxe la unul dintre sistemele totalitare cele mai atroce și diabolice din istoria omenirii: comunismul.

FLORIN CĂTĂLIN GHIT