

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „SFÂNTUL ANDREI ȘAGUNA“ DIN SIBIU



STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA



NR. 2/2021

EDITURA ANDREIANA

NR. 2/2021

STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana

II

Anul X / Nr. 2 (iulie-decembrie) 2021

Editura Andreiana, Sibiu
ISSN 2285–8555

Studia Doctoralia Andreiana



Publicație semestrială realizată sub egida
Centrului de Cercetare Teologică
al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu



Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

REDACTOR-ȘEF:

Pr. Prof. Dr. Habil. Daniel BUDA,
Decanul Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din Sibiu

MEMBRI:

Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan I. ICĂ JR
Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN
Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR
Pr. Prof. Dr. Aurel PAVEL
Prof. Dr. Paul BRUSANOWSKI
Prof. Dr. Ciprian STREZA

Prof. Dr. Sebastian MOLDOVAN
Pr. Conf. Dr. Habil. Constantin NECULA
Pr. Conf. Dr. Habil. Nicolae MOȘOIU
Pr. Conf. Dr. Habil. Constantin OANCEA
Lect. Dr. Habil. Ciprian TOROCZKAI
Lect. Dr. Habil. Alina PĂTRU

Comitetul de redacție:

SECRETARI DE REDACȚIE:

Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ, Drd. Ștefan POPA

CORECTURĂ:

Drd. Ștefan PÎNTEA

TEHNOREDACTARE:

Drd. Fabian FILIPESCU

Redacția și administrația:

Arhiepiscopia Sibiului
Str. Mitropoliei, nr. 35, 550179, Sibiu
E-mail: studia.doctoralia@gmail.com
Web: reviste.ulbisibiu/studia-andreiana

Cuprins

EDITORIAL	5
Drd. Alexie VEGHEȘ <i>Christian personalities in Canada – an interfaith treatment</i>	7
Drd. Alexandru COCETOV <i>Practical Elements in Gogol's Prayer</i>	21
Pr. Masterand Iustin Marius STÎNGĂ <i>Bulgaria creștină între Constantinopol și Roma</i>	26
Pr. Drd. Ion Alexandru MIZGAN <i>Relațiile dintre Imperiul Bizantin și Republica Venetia în vremea Cruciadelor (secolele XI-XIII)</i>	35
Drd. Alin-Florin CIOTEA <i>Protopopii Protopopiatului Ortodox Chișineului-Criș (1767-1918)</i>	54
Pr. Drd. Ioan-Remus RĂSVAN <i>De la cei mai reprezentativi pedagogi: Comenius Rabelais, J. Locke, Fénelon, Froebel, Pestalozzi, Herbart la Zaharia Boiu</i>	65
Pr. Drd. Aurelian CÎRSTEA <i>Viața și activitatea pedagogică a profesorului Petru Șpan (1860-1911)</i>	77
Drd. Marios CHOUDARY <i>Căderea și ridicarea spirituală la Sfinții Luca al Crimeei și Sofronie de la Essex</i> ...	89
Drd. Ștefan POPA <i>Perspective cronologice în dialogul interreligios de la Conferința Internațională Misionară de la Ierusalim (1928) la cea de-a Treia Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la New Delhi (1961)</i>	96
Diac. Drd. Bogdan HOSU <i>Elemente ireconciliabile între știință și religie, între agnostici și credincioși</i>	122
Drd. Ionela-Delia RĂDULESCU (DELĂ) <i>Literatura religioasă între text și context</i>	133

Masterand Paul ARANYOȘI <i>Premise teologico-bizantine pentru o ortopraxie actuală.....</i>	142
Drd. Nicolae-Sebastian MOȘOIU <i>Teologia ca „adevărata filosofie” și mod de viață.....</i>	167
Drd. Mihaela BRÂNZĂ <i>Părinții credincioși și viața preșcolarului de astăzi. Mama și tata în calitate de „Sfinți Părinți”</i>	186
Pr. Drd. Mihail SIMINCIUC <i>Nevoia actuală a catehizării adulților. O argumentare.....</i>	197
AUTORI.....	206

EDITORIAL

Prezentul număr al *Studia Doctoralia Andreiana*, nr. 2 din 2021, cuprinde 15 contribuții, pe cele mai diverse teme, scrise de către doctoranzii Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu și ai Școlilor Doctorale de Teologie de la Arad și Cluj-Napoca.

Alexie Vegheș a contribuit cu un studiu despre personalități din istoria multiconfesională a creștinismului din Canada, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr. Alexandru Cocetov a scris un studiu despre elementele practice ale rugăciunii în viziunea întemeietorului tradiției patristice din literatura rusă, Nikolai Gogol, sub îndrumarea Prof. Corneliu C. Simuț, de la Școala Doctorală interdisciplinară a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad (programul de doctorat Teologie Evanghelică). Iustin Marius Stîngă a contribuit cu un studiu istoric despre situația Bisericii bulgare între Constantin și Roma în cursul secolului al IX-lea, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr. Ion Alexandru Mizgan propune un studiu despre relațiile dintre Imperiul Bizantin și Republica Veneția în vremea Cruciadelor (secolele XI-XIII), scris sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Daniel Buda. Alin Florin Ciotea publică un studiu despre protopopii Protopopiatului ortodox de Chișineu-Criș între anii 1767 și 1918, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Florin Dobrei, de la Școala Doctorală interdisciplinară a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad (programul de doctorat Teologie Ortodoxă). Ioan Remus Răsvan a scris un studiu despre receptarea pedagogilor Comenius Rabalais, J. Locke Fénelon, Froebel, Pestalozzi și Herbart în opera lui Zaharia Boiu, sub îndrumarea Pr. Conf. Dr. Constantin Valer Necula. Sub îndrumarea aceluiși părinte profesor, Aurelian Cîrstea și-a adus contribuția cu un studiu despre viața și activitatea pedagogică a profesorului Petru Șpan (1860-1911). Marios Choudary a scris un studiu despre căderea și ridicarea spirituală la Sfinții Luca al Crimeei și Sofronie de la Essex, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Ioan Ică jr. Ștefan Popa și-a adus contribuția cu un studiu despre dialogul interreligios de la Conferința Internațională Misionară de la Ierusalim (1928) la cea de-a Treia Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la New Delhi (1961), sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Daniel Buda. Bogdan Hosu a scris un studiu despre elementele ireconciliabile dintre știință și religie între agnostici și credincioși, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel.

Ionela-Delia Rădulescu (Delcă) a scris un studiu despre literatura religioasă între text și context, sub îndrumarea Lect. Dr. Ciprian Toroczkai. Studentul masterand Paul Aranyoși a publicat un studiu despre premisele teologico-bizantine pentru o ortopraxie actuală, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Ioan Ică jr. Nicolae-Sebastian Moșoiu a scris un studiu despre Teologia ca „adevărată filosofie” și mod de viață, sub îndrumarea Lect. Dr. Ciprian Toroczkai. Mihaela Brânză a scris un studiu despre modelul patristic pentru părinții preșcolarilor de astăzi, sub îndrumarea Arhim. Prof. Dr. Teofil Tia, de la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca. Mihail Siminciuc a scris un studiu despre nevoia actuală a catehizării adulților, sub îndrumarea Pr. Conf. Dr. Constantin-Valer Necula.

Oferim, așadar, publicului interesat un număr al *Studia Doctoralia Andreiana* cu 15 contribuții din domeniul Teologiei Sistemate, Practice și Istorice.

Salutăm în mod deosebit publicarea în acest număr al *Studia Doctoralia Andreiana* a unor contribuții aduse de doctoranzi de la Școlile doctorale de Teologie de la Arad și Cluj-Napoca.

Pr. Prof. Dr. Daniel BUDA,
Redactor-Şef al *Studia Doctoralia Andreiana*

Christian personalities in Canada – an interfaith treatment*

Drd. Alexie VEGHEȘ

Abstract:

This paper provides important insights into the most important church personalities in Canada. Among them is Francois de Montmorency-Laval, who was the first Roman Catholic Bishop of Quebec.

These personalities have made a remarkable contribution to Canadian Christianity through their deeds, their writings, and their experiences, and they remain a golden ingot in Canadian church history.

Keywords:

Saint François de Montmorency-Laval, Lazăr Puhalo, Douglas John Hall, James Innell Packer, Clark Pinnock, James Eustace Purdie.

It is important to focus our attention on the most important church figures in Canada, as they have made an important contribution to the development of Canada's religious and moral education.

These personalities created and established enduring institutions, schools, and theological seminaries that strengthened Canadian Christianity.

They have been, are and will remain the ray of light brought to Christians in Canada through their personal lives, their writings but especially through the established religious institutions that help to form the church education in Canada.

Saint François de Montmorency-Laval

Saint François de Montmorency-Laval, or Monsignor of Laval, was born on April 30, 1623, in Montigny-sur-Avre, France. Related to the king and having access to the Royal Court, the members of the Montmorency family were named the first barons of the Kingdom. François de Laval comes from a family of 6 brothers.

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, care și-a dat acordul pentru publicare.

François de Laval was named bishop of Petra in Jordan on April 11, 1658. On December 8, 1658 he was appointed apostolic vicar of New France, and was consecrated bishop in the Chapel of the Virgin (now extinct) of the church l'abbaye de Saint-Germain- des-Prés in Paris. François de Laval arrived in Quebec on June 16, 1659, after making a stopover at Percé on May 16, 1659. The apostolic vicar took advantage of this stopover to celebrate his first service in New France. He confirms 140 people here.

When François de Laval arrived in Quebec in 1659, the entire present-day territory of Quebec was part of a much larger ensemble, called Canada or New France. This territory stretched from Hudson Bay to Louisiana and from Acadia to the plains of western Canada¹.

Pastoral work

In line with the Council of Trent, which closed a century earlier, on December 4, 1563, François de Laval founded the community of priests of the seminary in Quebec, on March 26, 1663, to which he entrusted the great seminary of Quebec, and in 1668 the small seminary of Quebec. In 1665, the community named it the Seminary of Foreign Missions established in Quebec. This community still exists today and is known as the Quebec Seminary. At that time, all parishes were attached to the Quebec seminary. François de Laval considered them missions, and the priests who served them as missionaries. He wanted that the clergy be mobile and be available at all times for the church mission.

In order to provide the priests of the Quebec seminary with the financial means necessary for the missions, François de Laval acquired from 1664 to 1668 the Lordship of Beaupré from personal resources. For the same purpose, he obtained from King Louis XIV in 1664 the abbey of Méobecq in the Berry region of France. As abbot he used the revenues of the abbey in his apostolic vicariate before being forced to resign as abbot in 1673 according to the decrees of the Council of Trent which required the presence of the abbot in their abbey.

François de Laval opened in 1668 a residence for future priests, the small Seminary in Quebec, which in 1765, after the English conquest, became a college open to all.

The diocese of Quebec was created in 1674, where François de Laval became the first bishop before England gained Canada by the Treaty of Paris in 1763. His

¹ André Vachon, „Laval, François de”, in *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 2, Laval, Université Laval, Online: http://www.biographi.ca/en/bio/laval_francois_de_2E.html, 15.01.2021.

diocese included all French territories and regions not explored by Europeans in North America except the British colonies from New England and the Spanish colonies of Florida, Mexico and California. François de Laval covered more than half of the North American continent from Hudson Bay to Louisiana.

Being a tireless shepherd, he makes four trips to France in difficult conditions. François de Laval travels by canoe, on foot and on snowshoes to his vast diocese, which stretches from the banks of the St. Lawrence River and from Acadia to the Mississippi, today in the United States, to visit people at their home. François de Laval pays particular attention to the members of the “First Nations”, whose dignity he defends by fighting alcohol traffickers that exploit them².

François de Laval is also the governor of New France (provisionally) on two occasions: from July 23 to August 15, 1663 and from May 9, 1682 to October 9, 1682.

In 1680, on April 12, he made a donation of all his property to the community of priests at the Quebec Seminary to the St-Josse Elder in Paris. In 1684, François de Laval instituted the Feast of the Holy Family (November 4). In 1685, he resigned as Bishop of Quebec and returned to France. After a while he asks the king's permission to return to his diocese to die among his parishioners.

After several refusals, King Louis XIV granted François de Laval permission to end his life in New France. Monsignor de Laval then retired to the seminary in Quebec and placed himself in the service of the new bishop, Jean-Baptiste de La Croix de Chevrières de Saint-Vallier³.

François de Laval died on May 6, 1708 in Quebec and is buried in Notre-Dame Cathedral in Quebec. He was beatified by Pope John Paul II on June 22, 1980 and canonized by Pope Francis on April 3, 2014⁴.

Recognition

It's name is given to the city of Laval in the province of Quebec and Laval University and the Laval Hospital in Quebec, renamed since 2008 as the University of Quebec's Institute of Cardiology and Pneumology. His name was also given to Montmorency College and the meteorological station. His name

² Olivier Chaline, *Le règne de Louis XIV*, [http://t2lgo.com/KkADy?pass\[filename\]=Le_regne_de_Louis_XIV.pdf](http://t2lgo.com/KkADy?pass[filename]=Le_regne_de_Louis_XIV.pdf), 19.02.2021.

³ Peter N. Moogk, „Laval, François de”, in *Encyclopédie canadienne*, <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/laval-francois-de-1/>, 19.02.2021.

⁴ André Vachon, „Laval, François de”, in *Dictionary of Canadian Biography*, vol. 2, Toronto: University of Toronto, 2003, <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/laval-francois-de-1/>, 19.02.2021.

has been given to more than 150 places and streets in the province of Quebec in his honor⁵.

Spiritual physiognomy

It is difficult to describe the spiritual experience of Saint François de Laval because the documents are limited⁶.

He is the first Bishop of Quebec and is the founder of the seminary in Quebec. He was declared a Saint by Pope Francis on April 3, 2014. He is celebrated on May 6. He is a bold founder who set up sustainable institutions and fought for indigenous rights in the fight against alcohol sales.

Saint François de Montmorency-Laval left an important work, but especially the image of a man totally devoted to his tasks.

Lazăr Puhalo

His Eminence Lazarus Puhalo, the layman Lev Puhalo (born January 12, 1941) is the Archbishop of Ottawa of the American Orthodox Church and founder of the All Saints of Canada Monastery.

Timelines

1968 – Visiting Mount Athos, Lev Puhalo and Vasile Novakshonov agree to establish an Orthodox monastery in Canada. Encouraged by the advice of a few monks from the Holy Mount Athos, the two set to work. It started in a hut without a floor, somewhere east of Rosedale BC. Meanwhile, in order to complete both the missionary and the project of the monastery, Vasile continues his work at a library⁷.

November 1969 – Half of the earth's surface of the hut is covered with a platform made of scrap wood.

1969-'70 – The poor layout of the barracks is felt. Cold, wet winters penetrate through cracks in the roof and walls. The floorless part was occupied by the kitchen, in which the resistance parts were a Coleman oven and a cold water tap.

⁵ *Commission de toponymie du Québec*, <http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/accueil.aspx>, 20.02.2021.

⁶ Giguère Hermann, *L'expérience de Dieu avec François de Laval*, Fides, Montréal, 2000, p. 140.

⁷ Andrew Sopko, *Pentru o cultură a iubirii jertfelnice: Teo-antropologia Arhiepiscopului Lazăr Puhalo*, Eikon, Cluj, 2004, p. 146.

There the era of text translation begins. Thus is printed the Life of St. Theophilus the Madman for Christ in the Lavra of the Caves of Kiev, the Life of St. Xenia in St. Petersburg (published in Jordanville) and excerpts from the History of the Russian Imperial Coronation for the Russian Orthodox Youth Committee.

1970 – The monastery hosts a symposium entitled „Forgotten Voices - Women in the Early Church.”

1972 – Lev is ordained a deacon in the Russian Orthodox Church in Exile.⁸

1973 – Deacon Lev receives a parish in the United States. „Synaxis Press” is founded; Canadian Orthodox Pilgrim begins publication.

1974 – The first issue of the theological journal Synaxis is published. Deacon Lev draws a pipe of cold water from a mountain spring to the monastery.

1976 – Deacon Lev embarks on a series of sermons, addressing young people in particular. During this time he approached those who found it difficult to get to church for many reasons. It travels over 16,000 miles a year to reach the isolated or those who simply need a word of help.

March 1981 – Bishop Irenaeus of New Gracanica is ordained priest of St. Tikhon Parish as Lazarus. Later, Father Lazarus baptized Vasile as Varlaam.

1983 – Father Lazarus offers to help a group of Serbs found a parish in Los Angeles with services in Slavonic and English.

Brother Lazarus is also asked to help found the Serbian Orthodox Seminary of St. Sava for the New Gracanica Metropolitanate. Metropolitan Irineu ordains the monk Varlaam to the parish priesthood. Brother Lazarus remained there for 3 years.

1984 – Holy Lent - The Joy of Canada was first celebrated when Metropolitan Irenaeus of New Gracanica offered the monastery a small icon of the Holy Mary as a blessing.

He moved to the convent from the parish of Father Lazarus in Los Angeles, the convert Macarie Armstrong (current Hieromonk Moses).

1985 – St. Nicholas Parish in Langley, BC, appeals to the convent for help and a priest, becoming the second English-speaking Orthodox parish in western Canada.

Due to the fact that beeswax candles were very difficult to find in the area, Brother Varlaam built a small factory to produce pure wax candles for parishes and for the monastery.

⁸ *Ibidem.*

1990 – Father Lazarus is ordained Bishop of St. Nicholas Orthodox Church in Mediolanum by His Eminence Metropolitan Evloghios Hessler, „Pillar, testimony and lighted candle of Italian Orthodoxy”.

1991, November – after a long search, they find a land for the monastery, where it is still today. The property is called New Ostrog and the candle factory operates under the blessing of St. Basil of Ostrog.

The monastery passes under the jurisdiction of the Orthodox Church of Aquileia. Metropolitan Evloghios promoted Father Lazarus to the rank of Archbishop, and Father Varlaam Novakshonov became Bishop of Vancouver⁹.

2003 – The monastery is received into the American Orthodox Church. Although retired due to illness and therefore exempt from active hierarchical duties, Archbishop Lazarus is still in the service of the American Orthodox Church.

Starting with 2003, Archbishop Lazăr Puhalo arrives in Romania where he holds, for almost a month, a series of Orthodox conferences in cities such as: Oradea, Craiova, Bucharest, Timișoara, Constanța, Alba Iulia, etc.¹⁰. Theologian Macarie Ivanov wrote about His Eminence Lazarus Puhalo: „Archbishop Lazar Puhalo is undoubtedly one of the most important theologians of the contemporary Orthodox Church. He is the most famous Orthodox theologian in Canada”.

Looking at more than forty-five books that Archbishop Lazarus wrote, we are amazed at the variety of subjects he deals with and his culture. The Chaterjee Dean of the Department of Philosophy often referred to Archbishop Lazar as „the last true man of the Renaissance” because of his varied interests and depth. The archbishop regularly teaches courses on the philosophy of quantum physics, is well versed in the history of medicine, teaches a course on pre-Socratic philosophy and one on existentialism. He has written countless books on the history of medicine, orthodox eschatology, orthodoxy, and modern physics, on orthodox Christian existentialism, and several children’s books.

He retired as Archbishop of Ottawa to the American Orthodox Church, is also the founder and abbot of the New Ostrog Monastery in British Columbia and a skilled clergyman.

He began his undergraduate studies as a physics student at the University of British Columbia, continued at the University of Alberta and the Warburg Institute at the University of London, UK, where he studied Byzantine philosophy and history. He studied theology with Fr. Dr. Ioan Romanides and with Fr. Dr. Michael Azkoul, Lebanese theologian. The archbishop is the disciple

⁹ *Ibidem*, p. 149.

¹⁰ *Ibidem*.

of the Metropolitan of Kiev, Antonie Khrapovitsky, whose works he translated into English.

Although Canadian by birth, Archbishop Lazar (baptized as St. Lazarus of Kosovo) is fully aware of his Serbian descent¹¹.

Writings in Romanian:

- The ways of contemporary orthodoxy, Eikon publishing house, Cluj 2003;
- The soul, the body and death, Eikon publishing house, Cluj 2005;
- Proof of unseen things. Orthodoxy and Modern Physics, Bucharest 2005.

Writings in English:

- The Soul, the Body, and Death;
- The Creation and Fall;
- The Ikon as Scripture;
- The Evidence of Things Not Seen;
- The Scriptural and Spiritual Meaning of the Orthodox Christian Fasts;
- Innokenty of Alaska;
- Great Fathers of the Church;
- On Orthodox Christian Systematic Prayer;
- On the Nature of Heaven and Hell According to the Holy Fathers;
- On the Commemoration of the Dead;
- The Mystery of Love and Marriage;
- On the Baptism of Infants;
- The Veneration of the Theotokos;
- The Saints of the Church;
- On Angels;
- On Evil Spirits;
- The Scriptural and Spiritual Meaning of Orthodox Christian Monasticism;
- Sacraments or Holy Mysteries?;
- The Most Holy Theotokos;
- Akathist Hymn for the Theotokos „Joy of Canada”;
- Twelve Great Feast Days.

¹¹ *Ibidem.*

Articles in Romanian:

- Site-ul românesc al ÎPS Lazar Puhalo;
- ÎPS Teofan și ÎPS Lazar Puhalo - Cuvinte de folos 1;
- ÎPS Lazar Puhalo - Cuvinte de folos 2;
- ÎPS Lazar Puhalo - Interviu la Radio Renașterea Alba Iulia¹².

Douglas John Hall

Born in 1928, Douglas John Hall is Professor Emeritus of Theology at McGill University in Montreal, Quebec and Minister of the United Church in Canada. Prior to being a professor at McGill College of Religious Studies in 1975, he was a professor of systematic theology at St Andrew's College, University of Saskatchewan (1965-1975), director of St Paul's College, University of Waterloo (1962-1965), and minister. of St. Andrew's Church in Blind River, Ontario (1960-1962).

Hall was born on March 23, 1928, in Ingersoll, Ontario. He attended high school and business college in Woodstock, Ontario, and worked for four years for the city's daily. In 1948-1949 he studied composition and piano at the Royal Conservatory of Music in Toronto. He graduated with a Bachelor of Arts from Western Ontario University in 1953. His undergraduate degrees are all from Union Theological Seminary in New York City: Master of Divinity in 1956, Master of Sacred Theology in 1957, Doctor of Theology in 1963¹³.

He is the author of 24 published papers, including a systematic theology in three volumes, as well as numerous articles, Hall gave extensive lectures in the United States and Canada from 1974-2010. He was Gastprofessor at the University of Siegen, Germany, in 1980; Visited Doshisha University in Kyoto, Japan, in 1989; Professor of Theology at the Melancthon Institute in Houston, Texas, 1999; member of Campbell Seminary on the Future of the Church at Columbia Seminary in Decatur, Georgia, in 2000; Distinguished Visiting Professor at Trinity Lutheran Seminary in Columbus, Ohio, 2001; Resident Theologian at Crossroads Church, Honolulu, Hawaii 2003; and Theologian-in-residence at the International Protestant Church in Vienna (2003).

Hall has been an active participant in numerous international consultations, including the World Convocation of the World Council of Churches in Seoul, South Korea in 1990, and the UN AIDS Theological Symposium in Namibia in 2003. He was a member of the theological committee of the World Council of

¹² *Ibidem*.

¹³ David B. Lott, *Douglas John Hall: Collected Readings*, Fortress Press, Minneapolis, 2013.

Churches. , The World Alliance of Reformed Churches, the United Church of Canada and the US National Council of Churches.

Influenced by his teachers Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, John Coleman Bennett and others, as well as Canadian colleagues, including George Grant and Emil Fackenheim. Hall wanted to understand and promote the Protestant traditions of biblical reform and critical and constructive theology. He argues that in the last two centuries, the Christian religion has undergone a major transition after fifteen centuries of legal and cultural „stability” in the West. Christianity is challenged by the evolution of planetary history to assume a more modest, dialogical and humanly responsible position in the new global society.

Consequently, he believes that the church should abandon the theological triumphism that has characterized its long fraternity with the empire and seek ways to engage in its biblical and doctrinal traditions rather than seek to monopolize the spiritual and intellectual life of mankind. In his books and lectures, Hall argues that the *modus vivendi* position appropriate to Christianity in the post-Christian context is best illustrated by Moltmann’s „never too beloved” theological tradition, which Martin Luther called the theology of the cross „the theology of the Cross”¹⁴. This tradition, which Luther distinguished from the dominant religious and ecclesiastical conventions of Christendom (all variations of theology gloriae, „theology of glory”), emphasizes God’s merciful solidarity with the world; thus opening the Christian movement to both secular and other faith communities seeking the „peace, justice and integrity of creation” theme of the World Council of Churches, Vancouver, 1983-1990.

Hall states that theology, unlike doctrine and godliness, involves both historical knowledge and conscious and informed immersion in the cultural context. Authentic theology takes place only where the claims of the faith meet and struggle with the great questions (characteristically repressed) and the instabilities of the times. Constant Christianity was content to pass on dogma and morality from generation to generation and from place to place; post-Christian theology presupposes original and diligent thinking, including the entertainment of doubt and unbelief, from the community. Today, faith in all its forms and expressions is called upon to save human thought from being captivated by „technical reason” (Tillich) as manifested today in the Western educational emphasis on science, technology, engineering, and mathematics, often with virtual exclusion of the arts and humanities¹⁵.

¹⁴Douglas John Hall, *Cross and Context: How My Mind Has Changed, The Christian Century*, <http://www.christiancentury.org/article/2010-08/cross-and-context>, 17.10.2021.

¹⁵*Ibidem*.

James Innell Packer

James Innell Packer was born on July 22, 1926 in Twynning, Gloucestershire, England to James and Dorothy Packer¹⁶.

He became editor of the *Evangelical Quarterly* in the 1960's, and eventually published a series of journal articles in a book, *Knowing God*. The book, published by Hodder & Stoughton in the United Kingdom and InterVarsity Press in the United States in 1973, became an internationally renowned bestseller and sold over 1.5 million copies. In 1977, he signed the Chicago Declaration on Biblical Inheritance¹⁷.

He was a prolific writer and reader, a frequent contributor, and an executive editor of *Christianity Today*. Packer served as general editor of the English Standard Version (ESV), an evangelical translation based on the revised standard version of the Bible, and the theological editor of the *ESV Study Bible*¹⁸.

Packer was associated with the Anglican Church of St. John, joined the Anglican Network in Canada (ANiC). On April 23, he graduated from the Bishop of New Westminster and joined the Anglican Church in North America in 2009. In December 2008, Packer was honored at St Andrew's Cathedral in Sydney, being recognized as a faithful professor of biblical theology¹⁹.

Packer had been the emeritus theologian of the Anglican Church of North America (ACNA) since its founding in 2009, and was one of nine members of the working group to write *Texts for Common Prayer*, published in 2013 and editor-in-chief of the working group that wrote for *To Be a Christian: An Anglican Catechism*, approved on January 8, 2014 by the College of Bishops of the Church. On June 27, 2014, he was awarded the Cross of St. Cuthbert at the ACNA Provincial Assembly by Archbishop Robert Duncan for „his unparalleled contribution to Anglican and global Christianity”.

In 2016, Packer's health deteriorated due to vision loss and he retired the same year.

Packer died on July 17, 2020, five days before his 94th birthday²⁰.

¹⁶ Justin Taylor, *J.I. Packer (1926–2020)*. *The Gospel Coalition*, <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/justin-taylor/j-i-packer-1926-2020/>, 17.10.2021.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J.I. Packer, *Crossway*, <https://www.crossway.org/authors/j-i-packer/>, 25.07.2021.

¹⁹ Russell Powell, *Packer and Short honoured by Archbishop*, https://sydneyanglicans.net/news/packer_and_short_honoured_by_archbishop/, 25.07.2021.

²⁰ Jamie Dean, *Theologian and churchman J.I. Packer dies at age 93*, <https://www.christianitytoday.com/news/2020/july/j-i-packer-died-evangelical-theologian-knowing-god.html> 28.07.2021.

Clark Pinnock

Clark Pinnock is probably one of Canada's most important and controversial evangelical theologians. Pinnock's early years (1960s) as a theologian were fairly conventional. Many evangelicals have struggled during this time to prove that Christianity could be both intellectually responsible and respectable. The growth and prominence of Christian apologetics emerged in this decade as an important discipline in Christianity, and Pinnock provided the much-needed leadership in this opportune age. Pinnock, at this time, tended to be seen as an important Christian rationalist²¹.

Clark Pinnock, in the 1960s and 1970s, leaned heavily on the American anarchist direction. He had a passion and a concern for issues of injustice of the marginalized and oppressed. Pinnock's articles such as *The Christian Revolution* (Post American: 1971) and *Liberation Theology: The Gains, the Gaps* (Christianity Today: 1976) placed Pinnock in an important place in an emerging evangelical social consciousness in the 1970s²².

Pinnock dared to question the dominance of Calvinist theology in both the Reformed and Evangelical tribes. He researched political traditions that Packer did not, and engaged, in a dialectical and dialogical way, the theological domains that Packer ignored and avoided.

Clark Pinnock died on August 15, 2010.

At Pinnock's death, Christianity Today wrote that he „had a reputation for studying carefully, thinking accurately, arguing vigorously, and changing positions voluntarily if he found a more fruitful path of understanding”²³.

James Eustace Purdie

James Eustace Purdie is the one who swam against the current of anti-intellectualism in Canadian Pentecostalism.

In its early years, Pentecostalism in Canada was not known for its depth of theology, nor for its strong theological training. In fact, the vast majority of early Pentecostals were anti-faith and anti-education²⁴. Although this attitude

²¹ Ron Dart, „Clark Pinnock: Canadian Theologian of the Empire”, in *Clarion Journal*, https://www.clarion-journal.com/clarion_journal_of_spirit/2006/06/clark_pinnock_c.html, 06.08.2021.

²² Barry L. Callen, *Clark H. Pinnock: Journey Toward Renewal*, Evangel Publishing House, <https://aps-journal.com/index.php/APS/article/view/69/66>, 08.08.2021.

²³ Koop, Doug, „Clark Pinnock Dies at 73”, in *Christianity Today*, <https://www.christianitytoday.com/ct/2010/augustweb-only/43-22.0.html?start=1>, 06.08.2021.

²⁴ Ronald A.N. Kydd, *The Pentecostal Assemblies of Canada and Society*, Roslin: Canadian Society of Church History Historical Papers, 1973, pp. 11-12.

was not immediately detrimental to the movement, it became clear to a small number of the newly formed Pentecostal Assemblies of Canada (PAOC) that it was important for future ministers in the movement to receive instruction and education based on good theology and should beware of unbiblical excesses and doctrinal heresies²⁵.

In 1925, it was decided that a place should be established for the education of Pentecostals who were preparing for ministry. Dr. James Eustace Purdie, a spirited Anglican minister who had graduated from Wycliffe Theological College in Toronto, was selected and appointed director of the new college without his prior knowledge. After some deliberation, Purdie accepted the position and founded the first Pentecostal Bible College in Canada.

As Purdie worked on the curriculum for this new school, eventually called Western Bible College, he took over much of the material he had learned at Wycliffe College and modified it for his own use. Interestingly, Purdie claims that he did not have any of the real notes of his time at Wycliffe, and therefore had to rely on his memory and other research to create his own material. Always striving to keep the Bible at the center of all that was taught and strongly influenced by the „Keswick atmosphere” at Wycliffe, Purdie focused on fields of study such as the Doctrine of God, Christology, Soteriology, Ecclesiology, and Eschatology²⁶.

As Dr. Purdie taught at his new Bible college, he wanted to establish his students in a theology that could address the various theories of his day. In his mind, Pentecostalism at the time suffered from great subjectivity and needed a firm foundation to survive in the years to come. At the same time, Purdie did not want to remove all the subjectivity present in the practice of PAOC: after all, a certain amount of subjectivity was at the heart of the Pentecostal experience. However, he also acknowledged that this subjectivity cannot remain uncontrolled²⁷.

The college grew rapidly. In his first term, thirty-one students arrived to take the courses. There were sixty-four students until the second term, and by the third term, the college boasted a total of ninety-two students. The first graduation took place in the spring of 1928 and by 1930 the student body had grown to 130 students. From the growth of the college in five years, it has become clear that there have been some in this movement who have understood the benefit of

²⁵ Gloria Grace, Kulbeck McAlister, *What God Hath Wrought: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*, Toronto: The Pentecostal Assemblies of Canada, 1958, p. 49.

²⁶ Courey, David J., *What Has Wittenberg to Do with Azusa?: Luther's Theology of the Cross and Pentecostal Triumphalism*, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015, p. 95.

²⁷ Eustace J. Purdie, *Authority in Religion*, Toronto: Pentecostal Assemblies of Canada Archivespp, 1973. pp. 5-7.

theological education and the benefit of having such institutions in the Canadian Pentecostal sphere.

Unfortunately, while many students gathered at this new Pentecostal Bible school, their enthusiasm for education was not a norm in the community. Purdie himself noted that only „5% of Canada’s Pentecostal constituency was in favor of a Bible college.” These people were not malicious; they feared what they believed education would do for the next generation of pastors, their churches, and the movement as a whole. As a result, they tried desperately to discourage Purdie from continuing his efforts.

In 1930, the PAOC headquarters decided to move the Bible School to Toronto. However, it lasted only two years before it was closed. The Toronto school was officially closed because „the cost of setting up a boarding school in Toronto in the midst of the crisis was too high”²⁸.

Shortly after the school closed in Toronto, J. Eustace Purdie was invited to resume his principal role and re-establish his school in Winnipeg. For the next eighteen years, Purdie ran his college with a small staff. He also provided his curriculum for use in other Pentecostal schools in Canada and abroad.

At first glance, it seems obvious that Purdie’s impact on PAOC education has been significant and lasting. Not only did six hundred students receive theological training under Purdie’s leadership, but many of them kept the churches and shaped the mentality of institutional Pentecostalism. Western Bible College, whose structure and curriculum were almost entirely developed by Purdie, also provided a model for the following PAOC Bible colleges. By 1947, there were at least six Pentecostal colleges in Canada. These things together give a strong impression that Purdie has indeed had the impact that many people have supported²⁹.

Through his position as director of Western Bible College, JE Purdie played a significant role in moving the global Pentecostal view away from anti-educationalism and anti-intellectualism, which was rampant at first, to a more mature perspective that understood the importance of a good theological preparation based on historical, biblical doctrines, helping to create a stronger denomination more able to cope with its rapid growth in the long run. Purdie, being full of the Spirit, persevered against many oppositions and is now widely regarded as one of the most important people in Canadian Pentecostalism. Did Purdie’s efforts result in an immediate change in the thinking of Pentecostals in

²⁸ Douglas Rudd, *When the Spirit Came Upon Them: Highlights from the Early Years of the Pentecostal Movement in Canada*, Antioch Books, Burlington, 2002, p. 165.

²⁹ Ronald Kydd, *The Contribution of Denominationally Trained Clergymen*, *Pneuma* 5, 1983, p. 26.

Canada? This is unlikely, as remnants of the fear of education and of beliefs and theologies that were once prevalent in the movement remain today. However, with perseverance and over time, what Purdie started made a difference in fellowship and contributed to the formation of the denomination in one that continues to maintain a strong, theological vitality, through its balance of such charismatic experience as well as Bible-based education and training for ministers and leaders³⁰.

³⁰ Bruce Guenther, *A Case Study of Western Bible College, 1925-1950, in Canadian Pentecostalism Transition and Transformation*, Kingston: McGill-Queen's Press, 2009, p. 116.

Practical Elements in Gogol's Prayer*

Drd. Alexandru COCETOV

Abstract:

The article discusses the need to renew the soul and heart through prayer. Gogol lived in private prayer. He also prayed for others. He even encouraged them, saying that he was interceding for them (family, friends, readers). Practical elements of prayer are very often found in the works of Gogol. They, in turn, show the life and work of the writer, and practical elements for the daily prayer of the believer can be extracted.

Keywords:

Gogol, prayer, God, the Bible, time, blessing

Introduction

Gogol not only prayed, it is obvious that there is no complete list of his prayers, but he wrote down many of his prayers (as can be seen from the description above), he also confessed to others that he prayed for them. Nikolai Gogol left behind a rich source of definitions and characteristics of prayer.

Main part

First, prayer is very important and is never useless. This is the song of longing that the believer should always sing to Christ. With prayer, a believer goes through life's circumstances, and with prayer he suffers or goes to death¹.

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Habil. Corneliu C. Simuș, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ А.Ю. Лабынцев, Л. Л. Щавинская, Н. В. Гоголь и славянские литературы, Москва: Индрик, 2012 (A. I. Labyntsev, L. L. Shavinskaya, N. V. Gogol and Slavic Literature, Moscow: Indrik, 2012), pp. 211-212.

Secondly, Gogol defines prayer as a great power that helps a believer to overcome victoriously through life's obstacles and draw closer to Christ. Also, *through* prayer (thirdly)², a person glorifies the greatness of Christ and the blessing of God the Father³. He adds: „Prayer is a way to develop your steadfastness and greatness, a way that always brings victory without zeal and fervent faith. Prayer is the inspiration with which a person adorns the wheat of his daily life”⁴.

Vladimir Voropaev⁵ in *Gogol's Prayer*. The Orthodox book review, claims that Gogol's most striking prayer is „To Thee, O Mother of the Most Holy”, widespread in the manuscript tradition called „Gogol's prayer” and which has become perhaps his most famous work in the Slavic (and not only) countries⁶. A. Labyntsev⁷ and L. L. Shavinskaya⁸ argue that this prayer was the most read and well known among Orthodox believers⁹.

Fourthly, this prayer has a deep and theological text. A prayer that helps a person to have a real relationship with God, namely:

„Instruct on the path of salvation...
And the book of conscience is all a burden
He will expose my sins.

²They cannot find God without prayer; prayer is precisely the means by which they seek and find God (*Mt* 7, 7-8). Prayer is a pledge and bonds by which Eternal Love draws us to Itself and wants to keep it with Itself as long as possible.

³Мильдон, В. И. *Заклинание и молитва. Об одном из архаических источников поэтики Гоголя*. Дом Н. В. Гоголя — мемориальный музей и научная библиотека (V. I. Mildon, *Conjuration and prayer*. About one of the archaic sources of Gogol's poetics. House of N. V. Gogol - memorial museum and scientific library) : [сайт]. URL: <http://domgogolya.ru/sci-ence/researches/1458/#05> (дата обращения: 13.11.2020).

⁴А.Ю. Лабынцев, Л.Л. Шавинская, Н.В. Гоголь и славянские литературы... (А. I. Labyntsev, L.L. Shavinskaya, *N. V. Gogol and Slavic Literature...*), p. 212.

⁵Russian literary critic, specialist in the field of Russian literature of the XIX century, professor at Moscow State University, „M.V. Lomonosov”. Chairman of the *Gogol Commission of the Scientific Council of the Russian Academy of Sciences* „History of World Culture”. Member of the Writers' Union of Russia.

⁶В.А. Воропаев, „Молитва Гоголя”, в *Православное книжное обозрение* (V.A. Voropaev, „Gogol's Prayer”. *The Orthodox book review*), 2017, No 3, pp. 24-32.

⁷Specialist in the field of cultural studies, Slavic philology and bibliography. Explores the history, culture and literature of the East Slavic peoples in a wide chronological scope, their relationship with Western countries, issues of Russian-Ukrainian-Belarusian cultural interaction.

⁸Candidate of Philology, Senior Researcher of the Department of Eastern Slavicism, has been working at the Institute of Slavic Studies since 1993.

⁹Лабынцев, Ю.А., Шавинская Л.Л. „Гоголевская молитва» в народных литературах восточных славян”, в *Н.В. Гоголь и славянские литературы*, М.: Индрик, 2012 (I.A. Labyntsev, L.L. Shavinskaya, „Gogol Prayer» in the folk literatures of the Eastern Slavs”, in *N. V. Gogol and Slavic literature*. Moscow: Indrik, 2012), pp. 206–212.

Wall You are the faithful and the fence!
 I pray to you with all my soul:
 Save me, my joy,
 Have mercy on me!”¹⁰

The *fifth* practical element of Gogol’s prayer is weapons or, as Gogol calls it, „the invisible power of Christ, with which a person will never perish”. Because with this weapon, a child of God „can gradually destroy all obstacles on the way”. Thus, Gogol assures his readers that Christ the Savior „will draw closer to those who pray and seek help in the Holy Scriptures”. Because God wants to support His children and prevent the devil from attacking them. The conclusion that Gogol comes to is the name of two popular camps. The first are those who pray to Christ and receive His help, and the second camp is the so-called Christians who do not pray and who practically „will turn away from Christ and Christ will return from them”¹¹. For Gogol, this description is very simple and practical. He claims that „Christ does not force anyone to be happy” (this is the moment of prayer), but he says that those who pray are in fact people drawn by the Holy Spirit, and they are people for whom Christ Himself prayed¹².

In one of Gogol’s letters to „V.A. Zh-mu” there is evidence of the place where he asks for help and mercy – prayer as a means of intercession (this is the sixth practical element of Gogol’s prayer): „Brother, thank you for everything! At the grave of the Lord, I ask for help”¹³. In practical terms, his prayer life consisted not only of a standard in terms of reading or saying prayers written by others, but prayer was a way of life. Prayer personified his moment of worship and running to the cross of Christ, to the throne of His grace. Basically it represented his daily life, or his way of life.

For Nikolai Gogol, prayer was extremely important and holy. In one of his letters, he wrote: „Remain in prayer for a long time. You better say from the bottom of your heart: God, have mercy or God will help every deed or action,

¹⁰ Гоголь, Н.В. *Полн. собр. соч. и писем: в 17 т.*, Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева, Киев, 2009–2010 (N.V. Gogol, *All collection and letters: in 17 volumes (v. 6)*, Comp., Prepared. texts and comments. I.A. Vinogradova, V.A. Voropaeva, Kiev, 2009–2010), p. 415.

¹¹ А.Ю. Лабынцев, Л.Л. Щавинская, Н.В. Гоголь и славянские литературы... (А. I. Labyntsev, L.L. Shavinskaya, N.V. Gogol and Slavic Literature...), p. 212.

¹² А. Ю. Лабынцев, Л.Л. Щавинская, Н. В. Гоголь и славянские литературы... (А. I. Labyntsev, L. L. Shavinskaya, N.V. Gogol and Slavic Literature...), p. 212.

¹³ Гоголь. *Духовная проза*. Сост. и коммент. В.А. Воропаев, И.А. Виноградов; Вступ. ст. В. А. Воропаева. Москва: Русская книга, (*Gogol. Spiritual prose*. Compiled by and comments V.A. Voropaev, I.A. Vinogradov; Entry. Art. V.A. Voropaeva. Moscow: Russian book, 1992.) 1992, pp. 48-49.

no matter what happens during the day, and your deeds will pray for you by themselves and instead of all words”¹⁴. The encouragement (seventh practical element) he gives to his sister strengthens the inner person or the spirit person. It was his concern for himself and his family, his friends, his readers. The Russian prose writer always returned to his note in the text of the apostle Paul in 2 Corinthians 4:16, in which he wrote: „Therefore we do not lose heart. Though outwardly we are wasting away, yet inwardly we are being renewed day by day” (New International Version). Therefore, the inner man needs nourishment, guidance and strengthening, which is achieved only through nourishment from the living Word of God¹⁵.

For Ukrainian and Russian novelist, the reading of Holy Scripture was of paramount importance. He was very fond of Paul’s psalms and epistles. And in a letter to his younger sister Olga Gogol, January 20 AD. 1847 (Naples), Nicholas wrote: „Read the New Testament every day and let it be your only reading. In it you will find everything how to be with people and how to help them. The epistles of the Apostle Paul are especially good for this”¹⁶. And, as can be seen from the history of his life: „The gospel was always with him in his pocket, even on the road. When he rode with us to Sorochintsi, he read the Gospel in a chariot”¹⁷. This reflects the connection between reading and studying scripture and prayer. These two are continuous in the life and work of the Russian playwright of the nineteenth century [On the life and correspondence of Gogol, see the book: I. A. Vinogradov¹⁸, *Gogol in memoirs, diaries, correspondence of contemporaries*. Complete systematic body of documentary evidence. Scientific critical edition¹⁹.

¹⁴ О.В. Гоголь, *Гоголь, В. Н. Русской Мысли*, 20 января н. ст. 1847 г., No 100, 1896 (O. V. Gogol, *Gogol, V. N. Russian Thought*, January 20, n. Art. 1847, No 100, 1896.), pp. 163-168.

¹⁵ О.В. Гоголь, *Гоголь, В. Н. Русской Мысли*, 20 января н. ст. 1847 г., No 100, 1896 (O. V. Gogol, *Gogol, V. N. Russian Thought*, January 20, n. Art. 1847, No 100, 1896.), pp. 163-168.

¹⁶ Николай Гоголь, *Гоголь Полное собрание сочинений в четырнадцати томах*. Том 13. Письма 1846–1847. М., Л.: АН СССР, 1952 (Nikolai Gogol, *Gogol Complete works in fourteen volumes*. Volume 13. Letters 1846-1847. M., L.: AN SSSR, 1952), p. 83.

¹⁷ *Гоголь-Головня Из семейной хроники Гоголей*. Мемуары Ольги Васильевны Гоголь-Головни / Гоголь-Головня, Васильевна Ольга, Чаговец, Всеволод. Киев: 1909 (*Gogol-Smut From the family chronicle Gogol*. Memoirs of Olga Vasilievna Gogol-Golovnya / Gogol-Golovnya, Vasilievna Olga, Chagovets, Vsevolod. Kiev: 1909.), p. 55.

¹⁸ Russian Soviet critic, theoretician and literary historian, author of poetry.

¹⁹ *Виноградов Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников*. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание. В. 3т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011 (Vinogradov, *Gogol in memoirs, diaries, correspondence of contemporaries*. Complete systematic body of documentary evidence. Scientific critical edition. V. 3, vol. 1. Moscow: IMLI RAN, 2011).

Conclusion

So, summing up the preliminary results, we can conclude that prayer was the clean and pleasant air that the Russian classic used. He was not ashamed to pray. He honored prayer. He practiced this according to the Bible text: „Pray without ceasing” (pray continually) (*1 Tes* 5, 17, New International Version).

Gogol, as a religious thinker and publicist, the founder of the patristic tradition of Russian literature, drew the attention of his people (Ukrainian and Russian) to the key element of Christianity – prayer. It seems that none of the Russian writers of the 19th century described or drew the attention of readers to the practical elements of prayer, as Nikolai Gogol did. As such, he remains one of the most prolific writers to have identified a key element of Christianity, namely prayer.

Bulgaria creștină între Constantinopol și Roma*

Pr. Masterand Iustin Marius STÎNGĂ

Abstract:

The communication entitled „*Christian Bulgaria, between Rome and Constantinople*” pursues to highlight the interest shown to the two pillars representing Church power in relation to the Bulgarian State, recently christened through byzantine mission coordinated by Patriarch Photius of Constantinople and Emperor Mikhail III, and the wish of Tzar Boris Mikhail to obtain ecclesial independence with a view to strengthening political independence both in front of the Byzantine Empire and the French-German Empire. Bulgaria becomes in conclusion “a trial stone” in preserving political-ecclesial relationships between Rome and Constantinople, the Bulgarian issue transforming itself into a main cause of launching the Schism of 1054.

Keywords:

The Bulgarian State, Rome, Constantinople, Christening of the Bulgarians, Schism

În timp ce Imperiul Bizantin dorea recunoașterea suzeranității de către bulgari prin aducerea Bisericii lor în jurisdicția patriarhului de Constantinopol, Boris-Mihail milita pentru autonomia bisericească sub un ierarh bulgar și încoronarea lui ca împărat¹. Este de la sine înțeles că Bizanțul nu concepea acest lucru, ci pentru el încreștinarea presupunea și recunoașterea suzeranității Imperiului Bizantin, potrivit concepției că un popor, după încreștinare, adică după acceptarea credinței imperiului, trebuie să se supună autorității împăratului ca singurul suveran legitim al lumii creștine. Astfel, Boris, primind la botez numele de Mihail, el a devenit fiu spiritual al împăratului Mihail al III-lea. Cu toate acestea, atitudinea ulterioară a lui Boris față de Bizanț nu conducea spre ideea

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Habil. Nicolae Chifăr, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Emanoil Băbuș, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul islamic*, Editura Sophia, București, 2009, p. 92.

că el a recunoscut autoritatea imperială constantinopolitană. Acest lucru reiese și din conținutul scrisorii primite după Botez din partea patriarhului Fotie (858-867; 877-886), care îi dă lui Boris nu numai „lecții de dogmatică” cu profunde speculații teologice despre dogma Sfintei Treimi și alte adevăruri de credință, ci și modul în care un prinț trebuie să vorbească supușilor lui și cum să se raporteze la suveranul lui, care nu este altul decât împăratul din Bizanț.

„Maiestatea voastră și iubitul meu fiu, scria patriarhul, unele haruri oferă bunuri mărunte și trecătoare. Dar acelea care ajută la îmbunătățirea sufletului omenesc sunt adevăratele haruri, pentru că aduc sufletului câștiguri mari și nepieritoare. Cel mai important dintre harurile de început este cunoașterea corectă a curatei și neprihănitei noastre credințe creștine și împărtășirea cu Tainele Bisericii. Cu ajutorul acestora ne-am pregătit călătoria către Dumnezeu Întreit-Unul și către realitatea de neînțeles a esenței ei pentru rațiunea umană, care este cauza tuturor lucrurilor... Acest adevăr conducător nu se îngrijește doar de mântuirea lor, ci arată aceeași grijă și prevedere și pentru poporul pe care i l-a încredințat Dumnezeu. El cheamă poporul și îl călăuzește la desăvârșita cunoaștere a lui Dumnezeu. Te rog, nu îmi trăda așteptările, ci, de-a lungul întregii tale vieți, purtarea să îți fie în acord cu credința... Dumnezeu ne îndeamnă să oferim ca roade virtuțile noastre și nu să necinstim credința prin faptele noastre. Și noi te îndemnăm deci și te sfătuim să îți îmbogățești credința cu virtuți și să-ți cultivi virtuțile prin credință, ca să poată deveni mai strălucitoare. Conducătorul trebuie să arate multă cucernicie în toate faptele sale și decentă în obiceiuri. Trebuie să te rogi doar lui Dumnezeu. Trebuie să veghezi asupra alunecărilor limbii, pentru că, în multe cazuri, câteva cuvinte au făcut multă stricăciune și uneori au pus în pericol însăși viața. Trebuie să eviți calomniatorii și reclamanții... Nu îți face prieteni cu ușurință, iar când începi prietenii, trebuie să îți alegi numai pe cei cu caracter nobil. Nu căuta să auzi lucruri plăcute de la prietenii tăi, ci numai adevărul. Trebuie să-ți conduci cetățenii bazându-te nu doar pe putere, ci pe dragostea lor... Răutatea este o boală gravă pentru orice suflet, dar este și mai gravă pentru un conducător... Ai fi cel mai bun judecător ai celorlanți dacă, atunci când ți-ai cerceta propriile fapte, ai înfățișa conștiinței tale un bilanț al lor și ai găsi căi de îndreptare a greșelilor tale... Trebuie să-ți amintești mereu orice bine pe care ți-l fac alții și să uiți repede orice lucru bun pe care îl faci tu însuși. Fericirea supușilor arată înțelepciunea și dreptatea stăpânirii. Aceste puține cuvinte din multele pe care am vrut să ți le scriu, o, copil adevărat și nobil, căruia i-am dat naștere în chinuri spirituale, trebuie să le socotești ca un legământ dumnezeiesc și ca modele autentice de virtute. Mă rog ca tu să le dai pildă vie de purtare dreaptă și neprihănită, după voia lui Dumnezeu. Fă aceasta pentru mine: să devii un exemplu, un model de evlavie și de orice altă virtute, nu numai pentru supușii tăi,

dar și pentru urcușul tău, o pildă pentru întreaga omenire și un imbold puternic spre orice lucru nobil și bun.”²

Deși foarte frumoase și povățuitoare, aceste îndemnuri care priveau relația suveranului cu supușii săi, mai ales în contextul antagonismului care mai persista între bulgari și triburile slave, între aristocrația încă atașată obiceiurilor păgâne și conducătorului creștin, Boris nu a înțeles prea mult din scrisoare patriarhului, cu atât mai mult cu cât pe el îl interesa să i se recunoască poziția de suveran independent al Bulgariei și nu supus împăratului din Bizanț. Cu atât mai mult cu cât clerul grecesc trimis în Bulgaria îmbina misiunea creștină cu politica favorabilă și cu loialitatea față de împăratul din Constantinopol³.

De aceea, el urmărea să găsească o modalitate de a organiza Biserica Bulgariei cu largă autonomie față de Constantinopol, ceea ce oferea și o garanție a independenței politice. Pentru aceasta, el a solicitat trimiterea unui arhiepiscop care să organizeze Biserica sa după modelul celor cinci patriarhii care formau pentarhia. Patriarhul Fotie a înțeles intenția țarului și, de aceea, evita un răspuns clar în scrisoarea trimisă; îndrumându-l mai mult să aibă grijă de păstrarea credinței și mai puțin de organizarea Bisericii care cădea în sarcina clerului grec.

Nemuțumit de atitudinea rezervată a patriarhului, Boris și-a îndreptat privirea din nou către vechiul său aliat politic, împăratul Ludovic Germanicul și, implicit, spre Roma, cerând să i se trimită misionari latini. Solia trimisă la papa Nicolae I (858-867) în august 866 aducea și o lista cu 106 întrebări privind credința și organizarea Bisericii. Deja în noiembrie papa trimitea pe episcopii Paulus de Populonia și Formosus de Porto împreună cu un grup considerabil de clerici, așa încât ei erau deja în Bulgaria când au sosit trimișii împăratului Ludovic, respectiv preoții misionari în frunte cu episcopul Ermanrich de Passau, care duceau și bogate daruri de vase, veșminte și cărți liturgice. Țarul Boris-Mihail a fost însă nevoit să-i trimită înapoi de vreme ce îi primise cu mare fast pe solii papali⁴.

Prezența delegaților papali și a clerului latin a însemnat și impunerea ritului apusean în Biserica Bulgariei. Expulzarea clerului grec și aplicarea unor măsuri în concordanță cu răspunsul papei la întrebările adresate de țarul Boris⁵ a evidențiat

² *P.G.* 102, col. 15-22.

³ Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizanțul*, Editura Corint, București, 2002, p. 103.

⁴ Milan Šesan, „Patriarhul Fotie și Roma”, în *MA*, nr. 7-8/1960, p. 551.

⁵ „Responsa Nicolai Papae I ad Consulta Bulgarorum”, Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. XV, p. 406. O prezentare detaliată a răspunsurilor papei la întrebările țarului Boris oferă Ovidiu Doran, *Biserica Bulgară și relațiile dintre Constantinopol și Roma în secolele VIII-XIII*, Editura Universitaria, Craiova, 2011, pp. 76-79.

dorința papei Nicolae I de a recupera jurisdicția asupra vechiului Iliric. Bulgaria însă cuprindea doar o parte din Iliricul ce aparținuse Bisericii romane până în timpul iconoclasmului, căci restul teritoriului ocupat de bulgari aparținuse din punct de vedere bisericesc Patriarhiei de Constantinopol. Deci Biserica Bulgariei nu putea fi scindată sub două jurisdicții, ci ea trebuia să se organizeze cu autonomie proprie. Acest lucru nu l-au înțeles cele două centre de autoritate bisericească, Roma și Constantinopol, și, astfel, încreștinarea bulgarilor a constituit grea piatră de încercare pentru relațiile dintre ele.

Considerându-i pe greci schismatici, delegații papali nu au socotit valabilă lucrarea sacerdotală a clerului grec și au administrat Taina Mirungerii poporului bulgar, acuzându-l pe patriarhul Fotie și clerul hirotonit de el de necanonicitate⁶. De asemenea, a fost introdus adaosul „Filioque” în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, s-a dezaprobat căsătoria preoților și diaconilor, a fost schimbată rânduiala postului, interzicându-se postul în ziua de sâmbătă și începerea postului Paștilor în prima Duminică a Postului Mare. Toate aceste măsuri au produs mare confuzie printre bulgari, iar folosirea limbii latine în cult, neînțeleasă de bulgari, făcea și mai vizibilă schimbarea lor bisericească⁷.

Țarul Boris a fost mai mult interesat de problema jurisdicției asupra Bisericii bulgare, căci astfel a înțeles că între Răsărit și Apus nu există diferențe fundamentale legate de credința creștină, chiar dacă papa s-a lăudat că deține tot adevărul ca urmaș al Sfântului Petru pe scaunul roman. De aceea, țarul i-a adresat papei trei întrebări punctuale, pentru a-i testa atitudinea față de bizantini și, în cele din urmă, pentru a înțelege în ce măsură ar putea primi și Biserica bulgară un patriarh ca cei care formează pentarhia. De aceea, el întrebă: „câți patriarhi există?”, să vadă dacă papa recunoaște pentarhia și „care scaun este al doilea după Roma?”, pentru a vedea atitudinea papei față de Constantinopol. Deși papa a recunoscut pentarhia, el nu-l recunoștea pe patriarhul din Constantinopol ca egal cu el, motivând că, deși capitala bizantină se numește și Roma Nouă, ea nu are temelie apostolică. De asemenea, la întrebarea „dacă este adevărat că Sfântul Mir este produs doar în Imperiul Bizantin și de acolo distribuit în toată lumea?”, papa a respins categoric această pretenție⁸.

⁶ Despre alegerea și hirotonia patriarhului Fotie și disputa cu Biserica Romei, a se vedea Lucian Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare al Constantinopolului. Contribuții la dezvoltarea Teologiei*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2012, pp. 49-66; Milan Șesan, „Patriarhul Fotie și Roma”, pp. 535-559.

⁷ Cristian Ștefan, *Misiunea creștină în Apus și Răsărit (secolele V-X)*, Editura Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2002, p. 221.

⁸ A se vedea *Răspunsurile* 92 și 94, *P.L.* 1019, col. 1011-1012.

Dorința lui Boris de a avea un patriarh pentru Biserica sa nu a putut fi îndeplinită de papa⁹, iar cererea adresată ca episcopul Formosus să fie instituit ca arhiepiscop și însărcinat cu organizarea Bisericii Bulgare a fost respinsă diplomatic de pontiful roman, acesta trimițând în schimb în Bulgaria pe episcopii Dominicus și Grimoald, țarul având libertatea de a alege pe unul dintre ei care să fie instituit ca arhiepiscop¹⁰. Boris s-a arătat mulțumit de răspunsul papei și a supus Biserica sa, dar pentru scurt timp, scaunului roman.

Această acțiune a papei Nicolae I în spațiul misionar al Patriarhiei Ecumenice și în sfera de interes politic a Imperiului Bizantin a escaladat conflictul dintre Constantinopol și Roma până la declararea stării de schismă în anul 867. Scrisorile pe care papa Nicolae I le-a trimis la Constantinopol, atât patriarhilor Ignatie și Fotie, cât și membrilor familiei imperiale, respiră aerul de superioritate și îngâmfare al papei și atenționarea tuturor de a se conforma cerințelor lui pentru a putea rămâne în comuniune cu Biserica Romei. Cel mai acuzat era Patriarhul Fotie, fiind considerat un uzurpator al scaunului patriarhal de Constantinopol și călcător de sfintele canoane¹¹. Aceste scrisori care veneau în completarea deciziei sinodale a Sinodului Lateran din anul 863, care condamna ca necanonică alegerea patriarhului Fotie și depunerea patriarhului Ignatie, dar mai ales trimiterea episcopilor și preoților latini în Bulgaria și alungarea clerului grec din zona de misiune a Bizanțului, au dus la alcătuirea aceluși rechizitoriu pe care patriarhul Fotie îl făcea papei în Enciclica trimisă patriarhilor răsăriteni în anul 867 și la condamnarea pe care Sinodul din Constantinopol din august-septembrie 867, ținut în prezența împăratului Mihail al III-lea, a coregentului Vasile I Macedoneanul, a Senatului, a reprezentanților patriarhiilor orientale, a unui mare număr de episcopi, preoți și călugări a dat-o „inovațiilor” latine, imixtiunii papei în problemele interne ale Patriarhiei de Constantinopol și acțiunilor clerului franc în Bulgaria, excomunicându-l pe papa Nicolae I¹².

⁹ Papa i-a răspuns că este suficient să se mulțumească și cu un arhiepiscop, cf. T.M. Popescu, „Enciclica lui Fotie Enciclica patriarhului Fotie către patriarhii orientali (867)”, trad. din lb. greacă, în *ST*, vol. II, 1930, p. 56.

¹⁰ N. Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II, Editura Anastasia, București, 2003, p. 259.

¹¹ *Ad Photium*, scrisoarea papei către patriarh, *P.L.* 119, col. 1045. A se vedea și celelalte scrisori papale trimise la Constantinopol: *Ad Michaelem Imperatorem*, *P.L.* 119, col. 1016; *Ad Clerum Constantinopolitanum*, *P.L.* 119, col. 1067; *Ad Bardam Caesarem*, *P.L.* 119, col. 1053; *Ad Ignatium Patriarcham Constantinopolitanum*, *P.L.* 119, col. 1058; *Ad Theodoram Augustam*, *P.L.* 119, col. 1061; *Ad Eudoxiam Augustam*, *P.L.* 119, col. 1063; *Ad Senatores Constantinopolitanos*, *P.L.* 119, col. 1089.

¹² N. Chifăr, *Istoria Creștinismului*, vol. 1, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, pp. 336-339.

Între timp, țarul Boris, nemulțumit de răspunsul papei în legătură cu desemnarea unui arhiepiscop pentru Biserica Bulgariei și ținând cont și de confuzia creată printre bulgarii de curând încreștinați de schimbarea ritului și de săvârșirea slujbelor într-o limbă neînțeleasă de ei (limba latină), în timp ce din Bizanț plecaseră frații Chiril și Metodie în Moravia propovăduind acolo creștinismul în limba slavonă înțeleasă și de slavo-bulgarii din Balcani, și-a schimbat viziunea și a reluat legăturile cu Constantinopolul.

În Constantinopol, la 23 septembrie 867, împăratul Mihail al III-lea a fost asasinat de oamenii coregentului Vasile, care urcă apoi pe tronul bizantin ca Împăratul Vasile I Macedoneanul (867-886), întemeietorul Dinastiei Macedoneților.¹³ Acesta, indignat de acuzația de asasinat și refuzându-i-se împărtășirea, l-a destituit pe patriarhul Fotie la 25 septembrie 867, obligându-l să se retragă în mănăstirea Stenos. Pentru a obține simpatia celor din jurul cezarului Bardas și a împăratului Mihail al III-lea, asasinat de el, împăratul Vasile I a reabilitat ca patriarh al Constantinopolului pe Ignatie, la 23 noiembrie 867, care, prin sinodul local din 10 iunie 868, l-a condamnat pe Fotie ca uzurpator al scaunului patriarhal¹⁴.

Prin această schimbare, împăratul dorea să reia legăturile cu Roma. Astfel, el cere papei Adrian al II-lea (867-872) să trimită delegați la Constantinopol, care să participe la sinodul de reabilitare oficială a lui Ignatie (847-858; 867-877). Delegația trimisă la Constantinopol era instruită să ceară condamnarea lui Fotie și a clerului hirotonit de el, iar Ignatie să se justifice în fața lor și a membrilor sinodului de ce nu a răspuns solicitării papei Benedict al III-lea (855-858) de a retroceda Iliricul jurisdicției romane.

La 7 octombrie 869 au fost deschise lucrările sinodului, dar cu participare foarte scăzută (doar 12 episcopi), delegații papali realizând că patriarhul Ignatie nu are susținerea necesară în Constantinopol. La ultima ședință, cea din 28 februarie 870, la care au participat 103 episcopi, ex-patriarhul Fotie a fost anatematizat, iar primatul papal cerut de către delegații romani a fost acceptat doar în cadrul pentarhiei pe principiul unui primat onorific ca „primus inter pares”¹⁵.

Acest sinod a prezentat importanță și pentru clarificarea problemei Bisericii Bulgare. Țarul Boris-Mihail a trimis o delegație la Constantinopol pentru a cere clarificarea problemei jurisdicționale în Bulgaria. Deși lucrările sinodului erau încheiate, s-a convocat o conferință la care au participat delegații papali, patriarhul Ignatie și delegații patriarhilor din Alexandria, Antiohia și Ierusalim. S-a hotărât

¹³ S.B. Daskov, *Împărați bizantini*, Editura Enciclopedică, București, 1999, pp. 208-214.

¹⁴ N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. I, p. 340.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 340-341.

că jurisdicția asupra Bisericii Bulgare revine Patriarhiei de Constantinopol¹⁶, iar împăratul Vasile I i-a cerut patriarhului Ignatie să hirotonească un arhiepiscop și mai mulți episcopi care să preia organizarea Bisericii Bulgare. Delegații papali, protestând față de această decizie, au cerut să fie citită scrisoarea papală prin care patriarhul Ignatie era recunoscut doar cu condiția ca să nu se amestece în problema bulgară. Patriarhul a refuzat citirea scrisorii, a pus în aplicare deciziile conferinței și i-a scris papei că în problema bulgară doar împăratul hotărăște, iar clerul grec din Bulgaria nu va face altceva decât să continue misiunea începută acolo odată cu botezul țarului Boris. Având experiența anterioară, patriarhul a acordat Bisericii Bulgare largă autonomie.

Noul papă, Ioan al VIII-lea (872-882), a cerut sub ultimatum retragerea clerului grec din Bulgaria. Nici țarul Boris Mihail I, nici împăratul Vasile I nu au dat curs acestor amenințări de excomunicare, iar papa trebuia să se mulțumească cu darurile bogate trimise de bulgari prin clerul latin care părăsea Bulgaria.

Chemarea ex-patriarhului Fotie în Constantinopol și încredințarea dată de împăratul Vasile I de a se ocupa de educația fiilor lui au însemnat primii pași spre realitate. Astfel, la numai trei zile după moartea patriarhului Ignatie (23 octombrie 877), Fotie a fost reinstalat patriarh al Constantinopolului (26 octombrie 877). Nu mai exista o opoziție ignatină puternică, iar patriarhul Ignatie chiar recunoscuse hirotoniile lui Fotie, trimițând în Bulgaria clerul hirotonit de acesta spre a organiza Biserica al cărei suveran, țarul Boris, fusese botezat chiar prin intermediul patriarhului Fotie. Reabilitarea lui trebuia făcută printr-un Sinod, iar papa Ioan al VIII-lea era invitat de împărat să trimită delegați la Constantinopol. Sperând în reabilitarea jurisdicției asupra Bisericii Bulgare și nevoit să ceară ajutor bizantin împotriva saracinilor așezați în sudul Italiei și care constituiau un pericol pentru Roma, a trimis delegați la Constantinopol. Totuși, solicita expres patriarhului Fotie să-și ceară iertare în fața sinodului și a delegaților papali și să retragă administrația bisericească din Bulgaria. Sinodul prezidat de patriarhul Fotie și care a întrunit 383 de episcopi, deschis în luna noiembrie 879 în Catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol, nu a dat curs pretențiilor papei. Încheiat la 16 ianuarie 880, el a confirmat reabilitarea lui Fotie, a respins prin luările de poziție ale patriarhilor răsăriteni pretenția de primat papal și a reafirmat egalitatea dintre scaunele episcopale ale Romei și Constantinopolului și a dezarmat orice imixtiune a papei în problemele interne ale Patriarhiei de Constantinopol¹⁷.

¹⁶ S. Cârstea, „Disputa dintre Roma și Constantinopol pentru Biserica Bulgară”, în *RT*, nr. 1/2008, pp. 141-142.

¹⁷ Detalii despre desfășurarea și deciziile acestui sinod, la V. Ioniță, „Sinodul de la Constantinopol din 879-880 și actualitatea hotărârilor lui”, în *ST*, nr. 3-4/1982, pp. 174-185.

În legătură cu problema bulgară, patriarhul Fotie, care nu mai hirotonise alți episcopi pentru Bulgaria, a declarat că nu intra în competența lui o astfel de decizie, ci că depinde de împărat și de relațiile politice dintre Imperiul bizantin și țarul bulgar. S-a propus și o cale de compromis, și anume ca episcopii și preoții greci să desfășoare activitatea la bulgari cu acordul papei, iar întronizarea arhiepiscopului Bulgariei să se facă și cu acordul papei care îi va trimite și omoforul. Soluția aceasta nu a prins contur, căci țarul Boris-Mihail milita în continuare pentru autocefalia Bisericii sale¹⁸.

Deși nemulțumit întru totul de deciziile sinodale, aprobate și confirmate de împărat la 10 martie 880, papa le-a recunoscut tacit, în speranța că pe viitor se va rezolva și problema bulgară de care nu-i face responsabili nici pe împărat, nici pe patriarh¹⁹.

În Constantinopol, după moartea lui Vasile I, a urcat pe tronul imperial Leon al VI-lea Filosoful (886-916). Deși îl avusese ca dascăl pe patriarhul Fotie, i-a cerut acestuia să se retragă din scaun, locul lui fiind luat de Ștefan (886-893), fratele mai mic al împăratului, care avea doar 18 ani. Cu toate acestea, papa Ștefan al V-lea (885-891) l-a recunoscut ca patriarh, chiar dacă fusese hirotonit diacon de Fotie și putea pune în discuție canonicitatea lui²⁰.

Ostilitățile dintre Roma și Constantinopol au fost redeschise tot pe seama problemei bulgare. Nemulțumit de politica comercială antibulgară a Bizanțului, țarul Simeon (893-927) a pornit o campanie militară împotriva imperiului, obținând o strălucită victorie la Bulgarophygon, aproape de Adrianopol, în anul 894. Frontiera bulgară ajungea acum aproape de Tesalonic²¹. În urma acestei situații tensionate bulgaro-bizantine, țarul Simeon a pus Biserica Bulgară din nou sub jurisdicția Romei. Papa Formosus (891-896) a dispus alungarea clerului grec și înlocuirea lui cu cel latin. Tensiunile dintre latini și bizantini au crescut și pe seama „disputei tetragamice”, rezolvată definitiv prin tomosul de unire din 9 iulie 920²². Chiar și relațiile bulgaro-bizantine au fost detensionate, căci țarul Simeon, care se autointitulase „împărat al romeilor (bizantinilor) și bulgarilor” și ridicase Biserica Bulgară la rang de patriarhie, nu a mai ajuns să atace Constantinopolul, căci a murit la 27 mai 927. Urmașul său, țarul Petru (927-969), a încheiat un tratat de pace cu bizantinii, aceștia obligându-se la plata

¹⁸ N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. I, p. 344.

¹⁹ D. Benga, I.V. Leb, „Cauzele, etapele și desfășurarea Schismei de la 1054”, în vol. *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2019, p. 703.

²⁰ N. Chifăr, *Istoria Creștinismului*, vol. I, p. 345.

²¹ S.B. Daskov, *Împărați bizantini*, p. 218.

²² V. Ioniță, „Erezi și controverse în Răsărit: Pavlicianismul. Controversa miheiană. Disputa tetragamică”, în *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, pp. 608-613.

unui tribut iar țarul retrocedând unele posesiuni Bizanțului. Era recunoscut țar al bulgarilor, iar Biserica sa, cu rang de patriarhie. Alianța politică era întărită și de alianța matrimonială, țarul Petru primind de soție pe Maria Lekapena, nepoata împăratului Roman I (919-944)²³.

Am făcut această incursiune în starea ce a precedat cu aproape două secole Schisma de la 1054, pentru a înțelege și ce importantă a fost „problema bulgară” în conturarea relațiilor dintre Roma și Constantinopol.

²³N. Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol. II, pp. 306-307; 331-346.

Relațiile dintre Imperiul Bizantin și Republica Veneția în vremea Cruciadelor (secolele XI-XIII)*

Pr. Drd. Ion Alexandru MIZGAN

Abstract:

Among the Italian maritime cities, Venice occupied a first place. From the 6th century, Venice became part of the Byzantine Empire. In the mid-9th century, Venice completely freed itself from Byzantine rule and became an independent state. The Byzantine Empire and the Republic of Venice enjoyed a close relationship of cooperation in the 11th-13th centuries, with the Venetians placing their fleet at the disposal of the Byzantine Empire in exchange for the commercial advantages they enjoyed within the Byzantine Empire. As a result of the facilities, the Venetians prospered greatly at the expense of the Byzantines and this also led to bloody conflicts, such as the one in 1182, when the Venetians were massacred in Constantinople. In 1204, the Venetians, together with French Crusader troops, conquered and devastated Constantinople, with the Republic of Venice taking full advantage of this disaster for the Byzantine Empire. In 1261 Emperor Michael VIII Palaeologus recaptured Constantinople and, through skilful diplomacy, managed to prevent a new anti-Byzantine crusade.

Keywords:

Byzantine Empire, Republic of Venice, crusades, Constantinople, fleet

1. Începuturile Veneției

Între orașele italiene ale Evului Mediu, cele maritime¹, între care și Veneția, care a ocupat un prim loc, s-au bucurat de o situație specială. Ele și-au asigurat, în decursul veacurilor, independența prin comerțul întreprins de-a lungul coastelor

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Habil. Daniel Buda, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Este vorba de Pisa, Genova și Veneția.

și chiar mai departe în Orient². Veneția își trage originile din principalele ținuturi ale vechiului Imperiu Roman, când locuitorii de pe continent s-au așezat în această zonă semi-mlăștinoasă, datorită invaziilor barbare care au urmat căderii Imperiului Roman de Apus (476)³. Locuitorii s-au refugiat la început spre Marea Adriatică și au sperat ca exilul lor să fie temporar, dar reîntoarcerea lor nu a fost posibilă. În aceste condiții, a prins viață o a doua Veneție, la malul mării. Insula Torcello, situată în partea de miazănoapte a lagunei, a fost prima capitală a Veneției⁴. Insula a devenit loc de refugiu pentru populația care se retrăgea de pe continent din fața invaziilor diferitelor triburi migratoare, cum au fost hunii lui Atilla, în secolul al V-lea (452), când au devastat Altinum, iar mai apoi în secolul al VI-lea datorită invaziei goșilor lui Alaric, ostrogoșilor și longobarzilor⁵. Invazia longobarzilor și a francilor va duce la un aflux de refugiați care se simțeau în siguranță în această insulă. Inclusiv episcopul de Altinum se va refugia aici, în anul 638 Torcello devenind oficial centru episcopal. În biserica Santa Maria Assunta, construită în anul 639 în stil bizantin, se află sub masa sfântului altar moaștele episcopului Eliodor⁶.

1.1 Veneția – parte a Bizanțului

Venețienii care veneau de pe continent, din Altinum, au populat insulele lagunei și, astfel, a prins viață Veneția de la malul mării. Amplasată în laguna Mării Adriatice, Veneția este alcătuită din 118 insule mici, care se întind pe o suprafață de 5 km². Venețienii aveau o mulțime de vase puternice și se simțeau în port ca și acasă. Depinzând de mare, Veneția a știut să-și folosească această situație avantajoasă, pentru a deveni o mare putere maritimă. Odată cu intrarea în criză a porturilor apusene, Veneția s-a îndreptat spre Imperiul Bizantin. În secolele V-VI, războaiele italiene ale lui Justinian (527-565) au fost purtate cu vase venețiene, care asigurau transportul trupelor romano-bizantine. În anul 584, împăratul Mauriciu (582-602), îngrijorat de invazia lombardă în nordul Italiei, a recunoscut formal Statul venețian și l-a luat sub protectoratul său⁷. Astfel,

² George Lăzărescu, *Civilizație italiană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 55.

³ Avem aici în vedere invaziile goșilor și hunilor. Pentru mai multe amănunte a se vedea lucrarea istoricului Lucien Musset, *Invaziile*, vol. I și II, Editura Corint, București, 2002, în special vol. I (Valurile germanice), pp. 29-32 și 114-118.

⁴ Charles Diehl, *Une Republique patricienne: Venise*, Paris, 1921, pp. 8-9.

⁵ *Ibidem*, pp. 4-5.

⁶ Gianmatteo Caputo, Irene Galifi, Antonio Niero, Luciana Pizzati, Luisa Riccato, Simona Savini, *Torcello. The Basilica of Santa Maria Assunta with Bell Tower and the Church of Santa Fosca*, Padova, 2012, p. 31.

⁷ John Godfrey, *1204. The Unholy Crusade*, Oxford University Press, 1980, p. 56.

Veneția a devenit parte a Imperiului Răsăritean, istoria Veneției fiind puternic influențată de spiritul și cultura Bizanțului. Fiecare dintre micile comunități, precum Torcello, Burano, Heracleea, Rialto, au fost conduse de tribuni aleși. Acolo se întâlnea, la sfârșitul secolului al VII-lea, o federație a cărei unitate era realizată de un conducător, care purta titlul de *doge* și care era supus împăratului din Constantinopol. Primul doge, Paulo Lucio Anafesto (697-717), care a venit din Heracleea, a fost ales în această calitate în anul 697. El a încheiat un tratat cu longobarzii în timpul conducerii lui⁸.

Legăturile cu Constantinopolul au fost menținute, Veneția susținând pe împăratul Leon al III-lea Isaurul (717-742) în atitudinea iconoclastă a acestuia, fapt care a supărat scaunul papal de la Roma⁹. O colaborare veneto-bizantină a existat în vremea dogelui Orso Ipato (727-737), care în dezordinea provocată de criza iconoclastă din Bizanț în vremea împăratului Leon al III-lea, a intervenit și a eliberat exarhatul de Ravena în 729. Dogele a fost răsplătit de bizantini cu titlul de *hypatos*, adică cu demnitatea de consul¹⁰. Bizantinologul Stelian Brezeanu sublinia faptul că la începutul secolului al IX-lea, respectiv în anul 812, Veneția rămânea încă în sfera de influență a Bizanțului¹¹.

Cu trecerea timpului Veneția a preluat mai puține elemente din tradiția vieții politice bizantine, arătând în schimb o predilecție pentru clădirile și arhitectura bizantină. E suficient să amintim marea biserică a Sfântului Marcu care simbolizează, mai mult decât orice altceva, unicitatea Veneției și legătura acesteia cu arta bizantină. Prima biserică, lângă acest loc, a fost închinată Sfântului Teodor, dar a fost refăcută ca o biserică nouă ca să primească trupul Sfântului Marcu de la Alexandria, în 829. Achiziționarea moaștelor Sfântului Marcu a însemnat ieșirea Veneției de sub tutela Bizanțului. Sfântul Teodor, un sfânt popular în Bizanț, a fost înlocuit cu Sfântul Marcu, un apostol din Noul Testament. Totuși, când a fost construită biserica Sfântul Marcu, în forma în care există, a fost realizată în stil bizantin. Aceasta a fost concepută după modelul bisericii Sfinții Apostoli din Constantinopol, în plan de cruce, cu cinci cupole susținute de coloane și nave laterale. Structura principală a fost completată în 1094, când moaștele Sfântului Marcu au fost depuse în aceasta¹². Construcția

⁸ Claudio Rendina, *Dogii Veneției. Istorie și secrete*, traducere de Radu Gâdei și Constantin Vlad, Editura All, București, 2003, pp. 15-17.

⁹ Pentru o prezentare succintă a perioadei iconoclaste din punct de vedere istoric a se vedea: Leonid Uspensky, *Teologia Icoanei*, Editura Anastasia, București, 1994, pp. 70-77; Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, Editura Polirom, Iași, 2013, pp. 185-201.

¹⁰ Claudio Rendina, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹¹ Stelian Brezeanu, *Istoria Imperiului Bizantin*, Editura Meronia, București, 2007, p. 253.

¹² John Godfrey, *op. cit.*, p. 59.

s-a bazat pe o structură lucrată de un arhitect care era bizantin sau care a studiat la Constantinopol. Biserica Sfântul Marcu era capela dogelui Veneției și el însuși numea conducătorul acesteia. Astăzi, biserica Sfântul Marcu din Veneția este fără îndoială o biserică esențialmente bizantină și nu o biserică apuseană cu detalii bizantine.

1.2 Emanciparea Veneției de sub Imperiul Bizantin

Spre jumătatea secolului al IX-lea, Veneția s-a eliberat complet de sub dominația bizantină și a devenit Stat independent. Imperiul și acest nou stat s-au tratat reciproc ca două guverne independente în toate afacerile diplomatice care au apărut ulterior. În secolul al IX-lea, interesele lor au coincis în multe privințe, în special în privința mișcării agresive a arabilor occidentali și a slavilor adriatici¹³. Bizantinii vor ocupa orașele Bari și Tarentum, iar operațiunile militare încununate cu succes ale lui Nichifor Focas împotriva arabilor din Italia meridională, au sporit influența bizantină în acest teritoriu spre sfârșitul domniei lui Vasile I Macedoneanul (867-886). Statele italiene, precum ducatele de Napoli, Beneventum, Spoleto, principatul de Salerno, și-au schimbat frecvent atitudinea față de Imperiul Bizantin, în funcție de derularea campaniei bizantine împotriva arabilor¹⁴.

În secolul al X-lea, odată cu creșterea influenței bizantine în Italia meridională, s-a constatat o înmulțire notabilă a numărului de mănăstiri și biserici bizantine, dintre care unele au devenit mai târziu centre culturale însemnate. În cursul secolului al X-lea, Imperiul Bizantin și Italia au fost martorii ascensiunii unui puternic rival, în persoana suveranului german Otto I (962-973), încoronat cu diadema imperială la Roma de către papa Ioan al XII-lea (955-964) în 962. El este cunoscut în istorie drept fondatorul „*Sfântului Imperiu Roman de națiune Germană*”. După ce și-a asumat titlul imperial, Otto s-a străduit să devină stăpânul întregii Italii. Aceasta era o lezare directă a intereselor bizantine, îndeosebi în Longobardia¹⁵. Otto a întreprins chiar o incursiune în teritoriile bizantine din sudul Italiei, dar fără sorți de izbândă¹⁶.

Un element care a contribuit la succesul Republicii Veneția s-a datorat faptului că, mai mult decât celelalte state, Veneția a înțeles importanța geografiei în politică și comerț. Venețienii aveau să dezvolte porturi, rute tradiționale și să stăpânească insule strategice. Ei au ocupat o serie de insule nu pentru jaf, ci în scop

¹³ A.A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazăru, studiu introductiv de Ionuț-Alexandru Tudorie, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 331.

¹⁴ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 331.

¹⁵ *Ibidem*, p. 332.

¹⁶ *Ibidem*.

strategic. Insulele și lagunele lor erau în mare parte neproductive pentru hrană, dar comerțul a fost cel care a făcut ca Republica să prospere. Venețienii treceau și Alpii pentru a face afaceri cu comercianții germani. De asemenea, ei au încheiat legături cu Alexandria, legătura lor cu Egiptul fiind privită ca vitală. Porturile siriene și cele din insula Cipru erau obișnuite cu prezența comercianților venețieni. În Constantinopol, venețienii erau deja bine așezați încă din secolul al X-lea, având de luptat cu opoziția celor din Pisa și Genova. Venețienii erau într-o poziție sigură și la Adrianopol, erau, de asemenea, foarte activi și în Abydos și Rodosta, pe coasta apuseană a Asiei Mici. Ei au navigat chiar și în Marea Neagră și Marea de Azov¹⁷. Activitatea comercială a Veneției s-a intensificat, de fapt, încă din secolul al IX-lea, când ea transporta pe fluviul Pad toate mărfurile importante din Orient: sare, arome, parfumuri, țesături de mătase, vinuri, uleiuri, lemne prețioase, fier și aramă¹⁸.

Istoricul Stelian Brezeanu remarca faptul că, în jurul anului 1000, împăratul Vasile II, în timpul conflictului cu țarul Samuel, face apel la flota venețiană pentru a combate pirateria slavă de pe coasta dalmată și pentru a-și transporta trupele în Italia meridională. În schimb, prin hrisov imperial, venețienilor li se oferă reducerea taxelor comerciale pe piețele bizantine¹⁹. De asemenea, la cererea împăratului bizantin, dogele Pietro Orseolo întreprinde o expediție în fruntea flotei sale pe coasta Dalmației, pentru apărarea orașelor themei bizantine (1002). Apoi, flota dogelui este trimisă în ajutorul orașului Bari în 1004, care era asediat de arabi²⁰.

2. Bizanțul și Veneția în vremea primelor Cruciade

Istoricul român Marin Șerban, un asiduu cercetător al Cronisticii venețiene cu privire la Bizanț în vremea Cruciadelor, remarcă că, în această perioadă, existau chiar și alianțe matrimoniale între venețieni și bizantini, cum a fost cazul dogelui Domenico Selvo (1070-1084), care și-a luat de soție o aristocrată din Bizanț²¹. Tot el precizează faptul că, anterior, unul dintre fiii dogelui Pietro II Orseolo (991-1008), pe nume Giovanni, care fusese trimis ca ambasador la basileul Vasile al II-lea (976-1025), și-a luat de soție o bizantină de viță nobilă²², fapt remarcat de o parte a cronisticii venețiene²³.

¹⁷ John Godfrey, *op. cit.*, p. 57.

¹⁸ George Lăzărescu, *op. cit.*, p. 55.

¹⁹ Stelian Brezeanu, *op. cit.*, p. 253.

²⁰ *Ibidem*, p. 254.

²¹ Marin Șerban, *O alianță matrimonială veneto-bizantină în secolul al XI-lea. Între realitate și legendă*, în volumul „Studii Venețiene”, I, „Veneția, Bizanțul și spațiul românesc”, Editura Academiei Române, București, 2008, pp. 111-128.

²² Stelian Brezeanu, *op. cit.*, p. 254.

²³ Marin Șerban, *art. cit.*, p. 113.

Dacă la începutul secolului al XI-lea provinciile bizantine din sudul Italiei erau protejate de atacurile arabe prin intervenția flotei venețiene, curând ele au devenit expuse pericolului din partea unui nou inamic, normanzii, care mai târziu vor amenința Imperiul Bizantin. În perioada de conflict între Bizanț și Roma, care s-a încheiat cu Schisma Bisericii în anul 1054, normanzii s-au aflat de partea Romei și au început să avanseze încet în Italia bizantină²⁴.

Robert Guiscard, după ce a cucerit posesiunile bizantine din sudul Italiei, a făcut planuri pentru o expediție de mare anvergură în vederea cuceririi Bizanțului²⁵. Acesta lasă conducerea ducatului său de Apulia fratelui său Roger și, împreună cu fratele său, Bohemond, navighează împotriva împăratului bizantin Alexios I Comnenul (1081-1118), înconjurat de o flotă impresionantă. Scopul său imediat era să pună stăpânire pe orașul maritim Dyrrachium, astăzi Durazzo²⁶. Ana Comnena prezintă amănunțit în lucrarea ei, *Alexiada*, în cărțile IV-VI, colaborarea dintre bizantini și venețieni în apărarea orașului Dyrrachium²⁷. Cei mai mulți istorici consideră că această expediție a normanzilor contra Bizanțului a reprezentat preludiul Cruciadelor.

În vederea îndepărtării pericolului normand, Alexios I Comnenul, a cerut inițial ajutor în Apus de la Henric al IV-lea (1056-1106) al Germaniei, dar fără succes. În această situație, a apelat la flota Republicii Veneția. Veneția, urmărindu-și propriile interese, a răspuns favorabil chemării lui Alexios. În schimbul ajutorului flotei, împăratul bizantin promisese Republicii Sfântului Marcu privilegii comerciale enorme. Istoricul Alexander A. Vasiliev arată că Veneția avea tot interesul să-l ajute pe împăratul răsăritean în războiul său împotriva normanzilor, deoarece, în cazul unui succes militar, normanzii puteau pune imediat stăpânire pe rutele comerciale spre Bizanț și Orient, cu alte cuvinte puteau pune mâna pe ceea ce venețienii înșiși sperau să controleze cu timpul. În plus, Veneția era conștientă că stăpânirea de către normanzi a insulelor ioniene, în special a insulelor Corfu și Cefalonia și a coastei apusene a Peninsulei Balcanice, ar fi îngădit accesul în Adriatică a vaselor venețiene care navigau în Mediterana²⁸.

În schimbul ajutorului dat Bizanțului de flota ei, Veneția a primit din partea împăratului privilegii comerciale foarte mari, care îi asigurau Republicii Veneția

²⁴ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, pp. 333-334.

²⁵ Emanoil Băbuș, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul islamic (secolele VII-XV)*, Editura Sophia, București, 2005, pp. 256-257.

²⁶ Maria Georgescu, *Istoria Bizanțului*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2007, p. 191.

²⁷ Ana Comnena, *Alexiada*, vol. I, traducere de Marina Marinescu, prefață tabel cronologic și note de Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Minerva, București, 1977, pp. 152-231.

²⁸ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 379.

o poziție absolut privilegiată în Imperiu²⁹. În afară de darurile bogate oferite bisericilor venețiene și de titlurile onorifice dublate de un salariu fix pentru doge și patriarhul Veneției, ca și pentru succesorii lor, *Hrisovul* imperial al lui Alexios, adică decretul întărit de un sigiliu imperial de aur, din mai 1082, acorda negustorilor venețieni dreptul de a cumpăra și vinde pe tot întinsul Imperiului Bizantin și îi scutea de toate taxele portuare maritime sau de cele care aveau legătură cu comerțul. Vameșii bizantini nu aveau dreptul de a le controla mărfurile. În același timp, în capitală, venețienii au primit un cartier întins cu multe magazine și depozite, precum și trei locuri de acostare în port, care erau numite în Răsărit scări, unde navele venețiene puteau încărca și descărca nestingherit³⁰.

Un izvor important din epocă, pe care l-am amintit, *Alexiada* Anei Comnena, menționează următoarele: „*Ca răsplată, el (împăratul, n.n.) i-a coplesit (pe venețieni, n.n.) cu daruri și demnități: l-a înălțat pe ducele Veneției la rangul de protosebastos, cu dreptul de a primi o sumă de bani, l-a cinstit pe patriarh cu titlul de hipertimos, de asemenea, cu dreptul la o sumă de bani. Totodată, a poruncit să fie dăruiați în fiecare an mulți bani din tezaurul împărătesc bisericilor Veneției. I-a făcut tributari ai bisericii aflate sub patronajul apostolului evanghelist Marcu pe toți cei din Melfe, care aveau prăvălii la Constantinopol și i-a dat acesteia prăvăliile aflate între vechiul port al evreilor și așa-numita Vigla, împreună cu partea de chei dintre aceste puncte; i-a mai adăugat alte clădiri în cetatea împărătească, la Dyrrachium și peste tot unde ar cere venețienii. Dar cea mai de preț a fost libertatea comerțului lor în toate ținuturile care aparțineau imperiului romeilor, astfel încât să-și poată practica comerțul liber, cum voiau, fără să plătească nici impozit la graniță și nici vreo altă taxă cerută de tezaur, fiind în acest chip cu totul scutiți de controlul romeilor*”³¹. Bizantinologul Nicolae-Șerban Tanașoca precizează faptul că privilegiile acordate venețienilor sunt cuprinse în mai multe acte emise de împăratul Alexios Comnenul în anii 1076, 1081 și 1109, iar Ana Comnena se referă în lucrarea ei la *Hrisovul* păstrat în versiune latină în arhivele venețiene. Acesta datează din mai 1082 și nu din 1085, cum lasă să se înțeleagă Ana Comnena în lucrarea sa³².

Hrisovul lui Alexios ne dă o listă interesantă de locuri din Imperiu, care erau, din punct de vedere comercial, cele mai importante de pe litoralul estic și din interior, care erau deschise venețienilor în Asia Mică, în Peninsula Balcanică și Grecia și în insulele din Marea Egee, sfârșind cu Constantinopolul, care este numit în acest document Megalopolis, adică Marele Oraș. În schimb, venețienii promiteau să fie supuși fideli Imperiului. Prin privilegiile acordate de

²⁹ Charles Diehl, *op. cit.*, pp. 32-33.

³⁰ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 380.

³¹ Ana Comnena, *op. cit.*, pp. 229-230.

³² Nicolae Șerban Tanașoca, în Ana Comnena, *op. cit.*, p. 230, nota 1.

hrisov negustorilor venețieni, aceștia erau tratați mult mai favorabil decât înșiși negustorii bizantini. Prin hrisovul lui Alexios I Comenul, a fost pusă o temelie solidă puterii coloniale venețiene în Răsărit și se creau condiții atât de favorabile preponderenței ei în Bizanț, încât orice concurență părea imposibilă pentru mult timp³³. Trebuie să precizăm faptul că aceste privilegii economice excepționale oferite Veneției au reprezentat, în cursul timpului, în împrejurări diferite, una dintre cauzele conflictelor politice dintre Imperiul de Răsărit și Republica Sfântului Marcu³⁴.

Celebrul privilegiu oferit de Alexios I Comnenul în 1082 Veneției a deschis Republicii Sfântului Marcu accesul la piețele bizantine, încât un celebru bizantinolog apusean, Charles Diehl, a afirmat că din acea zi a început comerțul mondial al Veneției³⁵. Ca urmare a acestui privilegiu, venețienii au venit în număr foarte mare în Imperiu, în special în Constantinopol, s-au îmbogățit și au format curând în capitală o colonie venețiană atât de numeroasă și bogată, încât au devenit foarte importanți. Treptat, uitând că nu se aflau nici în țara lor de baștină și nici într-una cucerită, venețienii au început să se comporte atât de arogant și impertinent, nu doar față de clasele de jos, ci și față de înalții funcționari bizantini și față de nobilime, încât au provocat o mare nemulțumire în rândul populației din Imperiu³⁶. Privilegiile comerciale de care s-au bucurat venețienii erau incomparabile cu puținele privilegii acordate de Alexios comercianților din Pisa. Pe timpul vieții lui Alexios, relațiile dintre bizantini și venețieni nu au fost prea tensionate, dar, odată cu moartea acestuia, situația avea să se schimbe.

Nemulțumit de ascensiunea venețienilor în viața economică a Imperiului Bizantin, la vestea că Apulia normandă avea probleme interne și pericolul normand dispărea astfel pentru Bizanț, fiul lui Alexios, Ioan al II-lea Comnenul (1118-1143), a hotărât să abroge tratatul comercial pe care tatăl său îl încheiase cu Veneția. Nu peste mult timp, venețienii, iritați de această decizie a împăratului, și-au trimis flota să atace insulele bizantine din Marea Adriatică și din Marea Egee. Astfel, flota venețiană pradă coastele și insulele bizantine, asediază capitala insulei Corfu în 1123, atacă Rhodos, Samos, Lesbos, Chios, orașul Modon din Pelopones și coasta dalmată în anii 1124 și 1125. Venețienii vor cuceri și Kephallonia în primăvara lui 1126³⁷. Văzând că este imposibil să opună o rezistență serioasă vaselor venețiene, Ioan a fost nevoit, chiar din primii ani ai domniei sale, în 1126, să înceapă negocieri cu Veneția, care au dus la restabiliera

³³ Stelian Brezeanu, *op. cit.*, p. 254.

³⁴ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 380.

³⁵ Charles Diehl, *op. cit.*, p. 33.

³⁶ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 404.

³⁷ Stelian Brezeanu, *op. cit.*, p. 254.

totală a tratatului comercial din 1082³⁸. Sub domnia împăratului Ioan al II-lea s-au bucurat de privilegiile comerciale și alte orașe maritime, precum Pisa și Genova, dar privilegiile acestora nu se puteau compara cu cele oferite Veneției³⁹. Venețienii au câștigat treptat controlul în Marea Adriatică.

În cursul secolului al XII-lea, Veneția era un mare centru comercial. Din acest secol, în Veneția, puterile dogelui vor fi circumscrise de un Consiliu, care s-a constituit în anul 1185⁴⁰. Pe plan bisericesc, venețienii erau loiali Romei. În timpul disputei dintre Frederick I Barbarossa (1152-1190) și papa Alexandru al III-lea, când Frederick l-a promovat ca papă pe Victor al III-lea, Veneția a susținut cu forțele sale navale Roma, cu rezultat decisiv. În recunoașterea loialității Veneției, papa Alexandru al III-lea a investit Republica cu calitatea de „putere a mărilor”, statut care era sărbătorit în cadrul unei ceremonii anuale⁴¹. Deși a păstrat apropierea față de Papalitate, Veneția s-a menținut într-o atitudine de independență față de aceasta. Veneția a păstrat legături excelente cu Imperiul Bizantin de-a lungul timpului, existând o mulțime de documente care arată că vasele Veneției puteau fi folosite la transportul trupelor imperiale când era nevoie. Așa cum am arătat când Alexios I Comnenul (1081-1118) se lupta din greu să salveze Imperiul de la distrugere, navele venețiene au venit în ajutorul lui și au luptat cu normanzii lui Robert Guiscard la Dyrrachion, și acolo a fost o victorie comună a trupelor bizantine și venețiene⁴². Așa cum am arătat, Alexios a oferit Veneției, printr-un tratat, importante concesiuni comerciale. Această înțelegere a pus Veneția într-o poziție foarte avantajoasă între comercianții bizantini⁴³.

Trebuie să menționăm aici că, în secolul al XII-lea, între bizantini și venețieni au existat și divergențe notabile, care au intensificat animozitățile dintre ei. Un conflict major între Bizanț și Veneția a apărut în martie 1171⁴⁴ și a fost generat de decizia împăratului Manuel I Comnenul (1143-1180), care a ordonat să fie arestați toți venețienii din Imperiu și să le fie confiscate toate bunurile și proprietățile⁴⁵. Aproximativ 10 000⁴⁶ de venețieni au fost arestați în capitală⁴⁷. De

³⁸ Charles Diehl, *op. cit.*, p. 37.

³⁹ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 405.

⁴⁰ John Godfrey, *op. cit.*, p. 57.

⁴¹ *Ibidem*, p. 58.

⁴² Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului Bizantin*, Editura Albatros, București, 1981, pp. 132-133.

⁴³ John Godfrey, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁴ Maria Georgescu, *Istoria Bizanțului*, ediția a III-a, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2007, p. 187.

⁴⁵ Charles Diehl, *op. cit.*, pp. 42-43; Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului...*, p. 152.

⁴⁶ După unii istorici numărul venețienilor arestați s-ar ridica la 20000.

⁴⁷ John Godfrey, *op. cit.*, p. 61.

asemenea, anul 1182 a rămas înscris în registrul marilor conflicte dintre bizantini și venețieni, datorită masacrului produs în Constantinopol la adresa venețienilor. Datorită conflictelor interne din capitala Imperiului Bizantin, respectiv a certurilor dintre partidele de la Curtea imperială, precum și a prezenței excesive în viața statului bizantin a latinilor, a fost chemat în capitală Andronic, care, având ambiția de a pune mâna pe tronul imperial, a venit în Constantinopol. Populația Constantinopolului, nemulțumită de influența apusenilor în treburile Imperiului, a trecut la masacrarea latinilor din Constantinopol⁴⁸. Istoricul Jonathan Harris, profesor la Universitatea din Londra, consideră că masacrul nu a fost ordonat de Andronic cum afirmă unii istorici, pentru că el personal n-ar fi avut nimic de câștigat din masacrarea venețienilor, și nu era un antilatin înfocat⁴⁹. Sursele venețiene au trecut sub tăcere masacrul din 1182⁵⁰. Latinii care scăpaseră din masacrul organizat în 1182 la Constantinopol s-au întors în Apus, în țările lor, și povesteau ororile la care asistaseră, cerând răzbunare pentru pagubele suferite. În lumea apuseană, Frederic I Barbarossa și-a căsătorit fiul cu moștenitoarea tronului Regatului Siciliei, în vederea realizării unei alianțe contra Bizanțului. În această situație, bizantinii se văd nevoiți să deschidă negocieri cu Apusul⁵¹. S-a încercat o restaurare a relațiilor de colaborare între Veneția și Bizanț, comerțanții venețieni întorcându-se în cartierele lor din Constantinopol⁵². Împăratul Andronic a încheiat un tratat cu Veneția în 1184 prin care Andronic consimțea să-i elibereze pe venețienii închiși în Constantinopol după masacrul din 1182 și promitea compensații bănești pentru pierderile suferite de aceștia⁵³.

În timpul împăratului Alexios al III-lea Anghelos (1195-1203), relațiile dintre Bizanț și Veneția s-au înrăutățit din nou. Împăratul Alexios al III-lea a impus aceleași îndatoriri și pentru comerțanții venețieni, favorizând pe rivalii lor, pisanii și genovezii. Dogele Enrico Dandolo a decis că o înțelegere cu împăratul bizantin era esențială pentru prosperitatea Veneției. Astfel, la sfârșitul anului 1198, s-a semnat un tratat între cele două părți, prin care Veneția se obligă să acorde asistență maritimă Imperiului Bizantin dacă acesta ar fi atacat, iar Bizanțul a garantat Veneției avantajele comerciale de care se bucurase mai înainte în imperiu⁵⁴. Acestea erau relațiile dintre venețieni și bizantini în momentul în care

⁴⁸ S.B. Dașkov, *Dicționar de împărați bizantini*, Editura Enciclopedică, București, 1999, pp. 330-331.

⁴⁹ Jonathan Harris, *Bizanț: o lume pierdută*, ediția a II-a, traducere de Mihai Moroiu, Baroque Books&Arts, București, 2016, pp. 296-297.

⁵⁰ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 420.

⁵¹ *Ibidem*, p. 422.

⁵² John Godfrey, *op. cit.*, p. 62.

⁵³ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 422.

⁵⁴ John Godfrey, *op. cit.*, p. 63.

cruciații francezi, răspunzând chemării papei Inocențiu al III-lea, se îndreptau spre Veneția în vederea încheierii unui acord pentru transportul armatei cruciate spre Țara Sfântă în cadrul expediției armate care va rămâne cunoscută în istorie drept Cruciada a Patra și care va sfârși prin cucerirea și jefuirea Constantinopolului.

3. Veneția și Cruciada a Patra

După încheierea tratatului dintre venețieni și reprezentanții cruciaților în anul 1201, papa Inocențiu al III-lea și-a dat și el acordul, trupele cruciate urmând să se întrunească în anul următor la Veneția. Cavalerii și trupele cruciate nu s-au îndreptat spre Veneția în numărul anticipat, iar cu un număr redus de oameni, cruciații nu au putut plăti venețienilor suma promisă. Ei au achitat doar 51 000 de mărci, având o datorie de 34 000 de mărci⁵⁵. Flota promisă de venețieni pentru 29 iunie 1202 era pregătită, dar întrucât cruciații nu puteau să-și acopere datoria, Veneția era într-o situație catastrofală. Toate resursele Veneției fuseseră direcționate către construirea și echiparea flotei cruciate. Dogele Enrico Dandolo a pus întreaga Republică să lucreze la construirea flotei și, astfel, venețienii au realizat la timp contractul cu aliații lor. Istoricul John Godfrey notează că o splendidă flotă îi aștepta pe cruciați la Veneția⁵⁶. Flota se poate estima la aproximativ 500 de vase, fără a se ține cont de cele auxiliare. Realizarea flotei a fost un proiect uluitor, o acțiune care avea să consume resursele venețiene din martie 1201 până în iunie 1202⁵⁷. În această situație, venețienii nu puteau da înapoi, întrucât ei deja investiseră atât de mult în pregătiri. Venețienii trebuiau să-și țină uniți pe cruciați dacă doreau să-și recupereze investițiile lor.

La sfârșitul lui august 1202, când se părea că armata cruciată era pe punctul de a se demobiliza, Enrico Dandolo, dogele Veneției, a luat Crucea și s-a alăturat mulțimii cu entuziasm. Pentru a înlătura suspiciunile în privința obiectivelor expediției, Dandolo a decis ca împreună cu nobilii săi să ia și ei Crucea. Consacrarea începerii expediției a fost făcută de către dogele Enrico Dandolo printr-un discurs impresionant în biserica San Marco⁵⁸. În schimb, dogele a pretins cruciaților să-și onoreze contractul. Cruciații nu puteau plăti, iar venețienii nu puteau renunța la plată, întrucât ajungeau într-un dezastru financiar devastator pentru Republica lor. În această situație critică pentru ambele tabere, dogele Veneției, Enrico Dandolo, a propus liderilor cruciaților să fie de acord cu un atac asupra coastei dalmațiene, contra orașului Zara⁵⁹, care a

⁵⁵ Michael Angold, *The Byzantine Empire 1025-1204. A political history*, Longman, London and New York, 1984, p. 291.

⁵⁶ John Godfrey, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁷ Într-o analiză a unui material de arhivă din Veneția, datând din perioada 1193-1205, istoricul Thomas F. Madden a găsit un declin abrupt în afacerile Veneției la vremea pregătirilor pentru Cruciadă.

⁵⁸ Alvisse Loredan, *I Dandolo*, 1981, p. 108.

⁵⁹ Jonathan Phillips, *The Fourth Crusade and the Sack of Constantinople*, Pimolco edition, London, 2005, p. 110.

depins de Veneția, dar care la acea dată era sub protectoratul regelui Ungariei⁶⁰. Ajunși în fața cetății Zara, locuitorii au încercat la început să lupte în vederea apărării orașului lor, dar și-au dat seama curând că nu vor putea rezista unei forțe care le era superioară și, în 24 noiembrie, orașul a cedat⁶¹. Zidurile orașului au fost dărâmate, bisericile profanate și orașul a fost împărțit între venețieni și francezi⁶². Sunt istorici care au condamnat această acțiune a Veneției, imoralitatea gestului de a ataca o cetate creștină. Alți istorici justifică acțiunea Veneției prin faptul că Republica Sfântului Marcu făcuse o investiție financiară imensă și era în pericol de a ajunge în colaps dacă abandona această expediție cruciată. Atacarea și cucerirea orașului Zara a conservat Cruciada și a protejat investiția Veneției⁶³. Interesul venețienilor și intenția lui Dandolo era nu numai luarea Zarei, ci aducerea ei sub propria hegemonie. Având în vedere faptul că nu se putea naviga iarna în Marea Mediterană, Enrico Dandolo i-a informat pe nobilii cruciați că trebuie să ierneze la Zara. Venețienii s-au așezat în partea dinspre port unde își țineau corăbiile, iar francezii în cealaltă parte⁶⁴.

La Zara au ajuns trimișii regelui german Filip de Suabia (1198-1208) și a pretendentului la tronul Bizanțului, Alexios⁶⁵. Alexios era fiul lui Isaac al II-lea Anghelos (1185-1195 și 1203-1204), care fusese orbit și detronat de fratele său, Alexios al III-lea (1195-1203). Sora sa, Irina, era soția lui Filip de Suabia. În 1201, prințul Alexios a reușit să scape din închisoare, dar papa Inocențiu al III-lea a refuzat să-l ajute în cauza lui și el s-a îndreptat spre cumnatul său din Germania. Filip nu a putut să-i dea niciun suport activ. El suferise o puternică lovitură în luptele de cucerire a coroanei germane prin decizia papei de a-l favoriza pe Otto al IV-lea⁶⁶. Trimișii lui Filip de Suabia au ajuns la Zara cu propunerea pentru armata cruciată de a-l restaura pe Alexios pe tronul Bizanțului. În schimb, prințul se angaja să plătească o sumă de 200.000 de mărci de argint, să-i aprovizioneze cu hrană pe cruciați, să asigure un contingent de armată de 10.000 de oameni pentru a merge în Cruciadă, să mențină 500 de cavaleri permanent în

⁶⁰ Michael Angold, *op. cit.*, p. 292.

⁶¹ Philip Hughes, *A History of the Church*, Volume Two, Sheed&Ward, London, 1948, p. 371.

⁶² Donald E. Queller and Thomas F. Madden, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*, Second Edition, with an essay on primary sources by Alfred J. Andrea, University of Pennsylvania, 1997, p. 77.

⁶³ *Ibidem*, p. 78.

⁶⁴ Geoffroy de Villehardouin, *Cucerirea Constantinopolului*, traducere și note de Tatiana Ana Fluieraru, ediție îngrijită și prefață de Ovidiu Pecican, Editura Limes, Cluj, 2002, p. 57.

⁶⁵ Jonathan Phillips, *op. cit.*, p. 137.

⁶⁶ Hans Eberhard Mayer, *The Crusades*, translated by John Gillingham, Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 187.

Țara Sfântă⁶⁷. Pentru a câștiga și mai mult susținerea clericilor apuseni din rândul cruciaților, tânărul prinț a promis subordonarea Bisericii din Constantinopol autorității papale⁶⁸. Trimișii regelui Filip erau împuterniciți să încheie un tratat în acești termeni.

Dacă liderii cruciaților au fost în mare parte de acord cu devierea Cruciadei spre Constantinopol, nu același lucru se poate spune despre cruciații de rând, care au fost mirați când au auzit aceasta. Cruciații care interpretau jurământul lor într-o manieră mai liberală, găseau în oferta tânărului Alexios și a lui Filip de Suabia ceva providențial. Restaurarea lui Alexios nu însemna sfârșitul Cruciadei, ci un pas înainte spre ultima țintă, Ierusalimul. Bonifaciu, conducătorul trupelor cruciate, a fost și el de acord cu restaurarea tânărului Alexios pe tronul Bizanțului. Chiar și cei mai mulți episcopi au acceptat restaurarea tânărului prinț din Bizanț ca legitimă și dreaptă. În cele din urmă, Tratatul cu trimișii ambasadei germane a fost încheiat⁶⁹.

Acesta este contextul în care se naște ideea cuceririi Constantinopolului de către apuseni. Nu intrăm în amănuntele descrierii animozităților dintre cele două tabere creștine care au dus în cele din urmă la cucerirea și devastarea Marelui Oraș al lui Constantin cel Mare. Menționăm faptul că, la 13 aprilie 1204, cruciații au cucerit Constantinopolul pe care l-au devastat în mod barbar. Conform surselor primare⁷⁰ și mărturiei generale a istoricilor moderni, comportamentul cruciaților la Constantinopol este de nedescris. Bizantinologul Alexander A. Vasiliev arată că, după cucerirea orașului, latinii l-au supus unei groaznice devastări și l-au jefuit de tot ceea ce fusese adunat în decursul veacurilor: „*Nici bisericile, nici moaștele, nici monumentele de artă, nici proprietățile private nu au fost cruțate sau respectate. Cavalerii apuseni, împreună cu soldații lor, precum și călugării și stareții latini au luat parte la jefuire*”⁷¹. Timp de trei zile, cavalerii occidentali au devastat în mod sălbatic Constantinopolul. Jurămintele depuse pe Evanghelie de a cruța copiii, femeile și bisericile au fost date uitării în nebulnia anarhiei create. Soldații cruciați au luat cu asalt toate cartierele orașului, îndreptându-se spre palatele și casele bogate. Robert de Clari aproximează bogăția Constantinopolului la acea vreme, care ar fi

⁶⁷ Robert de Clari, *Cei care au cucerit Constantinopolul*, ediție de Tatiana-Ana Fluieraru și Ovidiu Pecican, traducere de Tatiana-Ana Fluieraru, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2005, p. 83.

⁶⁸ Charles M. Brand, *Byzantium Confronts the West: 1180-1204*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, p. 242.

⁶⁹ Geoffroy de Villhardouin, *op. cit.*, p. 61.

⁷⁰ Nicetas Choniates descrie în cuvinte dramatice prăpădul la care a fost supus marele oraș în urma cuceririi lui de către cavalerii cruciați.

⁷¹ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 442.

fost mai mare decât a 40 de orașe din întreaga lume la un loc⁷². Latinii au prădat orașul în bande, adesea beți și fără discernământ, deposedând sfintele altare ale bisericilor de prețioasele odoare pe care le aveau, de aurul și argintul de pe sfintele icoane, profanând până și Sfânta Euharistie de pe masa sfintelor altare⁷³. Barbaria cruciaților latini a fost recunoscută și de istoricii catolici moderni, cum este cazul lui Joseph Gill, care arăta, de asemenea, că latinii au nimicit tot ce le cădea în mâini, de la case private la biserici, creând o adevărată panică în rândul populației din Constantinopol⁷⁴.

Venețienii și-au asigurat cel mai bun profit din împărțirea teritoriilor cucerite de la bizantini. Republica Sfântului Marcu va lua în stăpânire cetăți precum Dyrrachion și Ragusa pe coasta adriatică, iar în Peloponez, orașele portuare Koron și Modon. Veneția și-a întemeiat noua sa putere pe anexarea celor mai importante porturi și insule. Veneției îi reveneau insulele Ionice, insula Creta, cea mai mare parte a insulelor din Arhipelag, cu Eubeea, Andros și Naxos, cele mai importante orașe portuare din Hellespont și din Marea Marmara: Gallipoli, Rhaedestos și Heraclea, ca și Adrianopolul în interiorul Traciei imperiale⁷⁵. Dogele Veneției se intitula pe sine „*Stăpân al unui sfert din Imperiul Roman*”, iar atunci când prinții franci trebuiau să presteze omagiul împăratului de la Constantinopol, dogele era scutit de acest jurământ, conform dispozițiilor Tratatului încheiat între cele două părți. Acest titlu a fost folosit de dogi până la mijlocul secolului al XIV-lea⁷⁶. Astfel, Republica Veneția și-a creat în Orient un puternic imperiu colonial, venețienii controlând întreaga rută maritimă a Veneției la Constantinopol⁷⁷. Potrivit Tratatului semnat între venețieni și francezi, Sfânta Sofia aparținea clerului venețian și tot un venețian, Thommaso Morossini, a fost numit în scaunul patriarhal și a devenit capul bisericii latine din noul Imperiu creat la Constantinopol⁷⁸.

Din cauza achizițiilor făcute de Veneția, Imperiul latin din Constantinopol s-a dovedit slab în comparație cu puternica Republică a Sfântului Marcu, a cărei poziție în Răsărit a devenit dominantă. Istoricul Alexander A. Vasiliev scrie în acest sens: „*Veneția și-a asigurat partea leului la împărțirea Romaniei (...). Este evident că, din cauza achizițiilor făcute de Veneția, noul Imperiu era foarte slab în comparație*

⁷² Robert of Clari, *The Conquest of Constantinople*, translated from the old French of Robert of Clari, by Edgar Holmes McNeal, Ohio State University, New York, 1936, p. 108.

⁷³ Charles M. Brand, *op. cit.*, p. 260.

⁷⁴ Joseph Gill, *Byzantium and The Papacy: 1198-1400*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1979, p. 26.

⁷⁵ Maria Georgescu, *op. cit.*, p. 197.

⁷⁶ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 443.

⁷⁷ Maria Georgescu, *op. cit.*, p. 197.

⁷⁸ A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 443.

cu puternica Republică, a cărei poziție în Răsărit deveni dominantă. Partea cea mai bună a teritoriilor bizantine a trecut în mâinile Republicii Sfântului Marcu, la fel și cele mai bune porturi, zonele cele mai importante din punct de vedere strategic și multe teritorii fertile; calea maritimă de la Veneția la Constantinopol se afla în întregime în mâinile Republicii. Cea de-a Patra Cruciadă, care a creat în Răsărit «imperiul colonial» al Veneției, a oferit Republicii nenumărate avantaje comerciale și a dus-o la apogeul puterii ei politice și economice. A fost o victorie totală a politicii pertinente, precaute și egoist patriotice a dogelui Dandolo»⁷⁹.

4. Împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul și pericolul venețian

După cucerirea marelui oraș, în locul Imperiului Bizantin s-au format șapte state: Imperiul latin de Constantinopol (1204-1261), trei state bizantine, Imperiul de la Niceea (1204-1261), Imperiul de Trapezunt (1204-1461), Despotatul de Epir (1204-1337), Despotatul franc de Moreea, în Peloponez, cu capitala la Mistra, Principatul latin de Ahaia și cel de Adrianopol⁸⁰.

După moartea împăratului Theodor al II-lea Lascaris (1254-1258) în 16 august 1258, Imperiul de la Niceea a trecut efectiv din mâinile dinastiei Lascaris în cele ale familiei Paleologos. Mihail al VIII-lea era fiul guvernatorului Tesalonicalui și frecventase din fragedă tinerețe cercurile aristocratice niceene, fiind un om extrem de șiret și abil, știind să inspire și afecțiune și teamă. El a dobândit o influență considerabilă încă din vremea domniei lui Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222-1254)⁸¹. În 1256 a fost numit eparh al capitalei pentru perioada absenței lui Theodor al II-lea, însă Mihail a fugit pe neașteptate la turci sub pretextul amenințărilor împăratului la adresa lui. Împăratul a fost nevoit să-i ofere în chip solemn garanția securității personale. Astfel, Mihail s-a întors și a fost ridicat de împărat la rangul de „conestaulos”, fiind comandantul armatei de mercenari în Imperiul de Niceea. Pe patul de moarte, Theodor al II-lea Lascaris le-a cerut înalților demnitari, între care și lui Mihail, să jure credință minorului Ioan al IV-lea și tutorilor acestuia. Mihail însă nu și-a respectat cuvântul după uciderea lui George Muzalon și a fraților acestuia, care erau cei mai de seamă adversari ai lui. Mihail și-a concentrat nestingherit în mâinile sale puterea deplină. În toamna anului 1258 el era deja despot, iar la începutul lui ianuarie 1259, patriarhul Arsenie l-a încoronat pe Mihail pe tronul de la Niceea⁸².

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 443-444.

⁸⁰ Ioan Marin Mălinaș, *Regeste și Registre de la Constantinopol și Roma, din prima jumătate a sec. al XIII-lea, privitoare la primatul Vasile I și la împăratul Ioniță Caloian, din Târnovo, Oradea, 2000*, p. 38.

⁸¹ S.B. Dașkov, *op. cit.*, p. 364.

⁸² *Ibidem*.

Prin strălucitoarea victorie din Pelagonia (1259), au fost create condițiile pentru recucerirea Constantinopolului. După ce a încheiat ostilitățile cu principalul său dușman extern, despotul Epirului, Mihail al VIII-lea a început să se gândească serios la cucerirea Constantinopolului. În primăvara anului 1260, trupele lui Mihail au ocupat Selymbria, dar împăratul nu a riscat să întreprindă un asalt împotriva Constantinopolului, ci s-a retras în Asia Mică. Singura primejdie care putea periclita recucerirea orașului de către Mihail era o posibilă intervenție a venețienilor. Pentru a împiedica această posibilă intervenție, Mihail al VIII-lea a semnat în 1261 un Tratat cu genevezii, rivalii venețienilor la supremația maritimă în Marea Mediterană. Obținând promisiunea că genevezii vor controla orice amestec venețian, s-a pus la cale cucerirea marelui oraș.

În noaptea de 25 iulie 1261, bizantinii din oraș i-au condus pe ascuns printre zidurile dărăpănate ale orașului pe câțiva viteji ai cezarului Alexios Strategopulos. În zori, straja de la poarta Pege a fost nimicită fulgerător de către aceștia și detașamentul niceean a pătruns în întregime în Constantinopol. Când au primit vestea despre evenimentele din capitală, Balduin al II-lea și venețienii s-au întors în grabă. Strategopulos, fiind conștient de slăbiciunea forțelor sale și dorind să evite lupta, a incendiat casele latinilor. Armata apuseană s-a aruncat să-și salveze averea din locuințele care erau în flăcări fără a se mai gândi la o rezistență organizată. Mulți latini alergau îngroziți spre port spre a se îmbarca și a părăsi orașul. Însuși împăratul Balduin al II-lea a fugit cu anturajul său, iar bizantinii au ocupat orașul. Mihail al VIII-lea se afla atunci în castelul său, Meteorion, la 200 mile depărtare în Asia Mică. Împăratul dormea când sora lui, Evloghia, a intrat în grabă în încăperea împăratului și l-a anunțat despre luarea Constantinopolului⁸³. Imediat, Mihail a început să-și facă pregătirile și, trei săptămâni mai târziu, în 15 august 1261, „noul Constantin”, cum îi plăcea să se numească, și-a făcut intrarea în capitală⁸⁴.

Tot orașul a răsunat și s-a bucurat, aducând mulțumiri în biserici, deoarece capitala redevenise bizantină. Împăratul a avut puțin timp pentru sărbătoare, fiind presat de multe probleme. Cea mai importantă problemă era apărarea Constantinopolului, pentru că se aștepta la un atac latin care avea să urmărească restaurația și repopularea capitalei bizantine cu latini. Mihail a încercat să pună bazele unei noi flote bizantine în vederea apărării orașului și a Imperiului. În amintirea recuceririi orașului, împăratul a ridicat în fața bisericii Sfinții Apostoli

⁸³ *Ibidem*, p. 367.

⁸⁴ Ion Alexandru Mizgan, „Recucerirea Constantinopolului de către bizantini, în timpul împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul”, în *Analele Universității din Oradea*, Seria Istorie-Arheologie, tom. XI, Oradea, 2001, pp. 52-64.

o statuie din bronz a patronului său spiritual, Arhanghelul Mihail, care să fie spre veșnică amintire supușilor săi de strălucitoare sa victorie⁸⁵.

Situația lui Mihail în Constantinopol nu era tocmai ușoară. Nesiguranța statului venea din partea turcilor selgiucizi prezenți în Asia Mică. Constantin al Bulgariei a incitat pe soția fostului împărat să acționeze împotriva împăratului din Constantinopol. Un dușman permanent al lui Mihail a fost despotul Epirului, care era fericit să sprijine orice opoziție care se făcea împotriva împăratului din Constantinopol. Cei mai mari dușmani ai Imperiului erau însă occidentalii, care sperau să restabilească Imperiul latin de Constantinopol. În timp ce Mihail își făcea intrarea în Constantinopol, legitimându-și domnia, în același timp în Apus se intensificau pregătirile pentru restaurarea Imperiului latin. Cea mai presantă problemă care stătea în fața împăratului era desigur apărarea orașului împotriva unui atac al flotei venețiene. Pentru aceasta, Mihail a ales să-și asigure asistența genovezilor, care erau rivalii venețienilor, obiectivele fundamentale ale lui Mihail fiind păstrarea tronului și restaurarea Bizanțului în granițele sale dinainte de 1204⁸⁶.

Papa Urban al IV-lea, fost patriarh latin la Ierusalim, îi scria lui Ludovic al IX-lea (1226-1270), regele Franței, că știrea luării Constantinopolului de către bizantini l-a pătruns ca o sabie și l-a lovit ca un trăsnet, imensa durere ce o simte i-a luat chiar mințile, iar fața Bisericii Apusene roșește de rușine la vederea fiului ei atât de scump și de nenorocit, Balduin al II-lea⁸⁷. Observăm că papalitatea se identificase cu opera Cruciadei a IV-a și o deplângea ca pe o imensă pierdere a Bisericii Apusene, motiv pentru care va predica Cruciada antibizantină cu mai mult zel decât ar fi predicat una contra turcilor. Cu predicarea Cruciadei antibizantine au fost însărcinați călugării franciscani: „*Sabia schismaticilor s-a ridicat contra poporului celui credincios, din toate părțile s-a dezlănțuit o furtună puternică spre nimicirea catolicismului. Căci schismaticul Paleolog, care se numește împărat al grecilor, după ce a pus stăpânire asupra aceluiași popor perfid, a început să se înfurie cu tiranie grozavă contra latinilor și a conspirat cu națiunea greacă supusă lui, să nimicească cu totul pe latini (...). Ce durere a căzut asupra Bisericii romane mame, ce suspine a scos, câte lacrimi amare a vărsat când a aflat pierderea aceluiași glorios oraș legat cu ea într-o unitate*”⁸⁸.

⁸⁵ Donald M. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Second Edition, Cambridge University Press, 1993, p. 43.

⁸⁶ Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Paleologus and the West 1258-1282. A study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge, Massachusetts, 1959, p. 138.

⁸⁷ Teodor M. Popescu, „Cucerirea Constantinopolului de către latini ca mijloc de unire a Bisericilor (sec. XI-XIV)”, în *ST*, București, an. I, nr. 1/1930, p. 104.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 105.

Dintre toate puterile apusene, Veneția a suferit cel mai mult ca urmare a restaurării Imperiului Bizantin, de aceea a sprijinit proiectele latine de reatacare a capitalei bizantine. Imediat după căderea Imperiului latin, Veneția a început o activitate diplomatică în acest sens⁸⁹. Observăm că, dacă papa Inocențiu al III-lea (1198-1216) a avut tăria să respingă la început atacarea unui stat creștin de către cruciați, papa Urban al IV-lea îndemna popoarele apusene să atace Constantinopolul, sub pretextul eliberării lui de sub jugul bizantin. Mihail al VIII-lea înțelegea pericolul noii situații și a încercat să-l înlăture, oferind unirea bisericească lui Urban al IV-lea, asigurându-l pe acesta că e dispus să-i supună Sfântului Scaun pe toți creștinii Orientului creștin. Cu toate acestea, papa Urban al IV-lea a continuat să favorizeze ideea unei Cruciade împotriva Bizanțului.

După alegerea papei Clement al IV-lea (1265-1268), Mihail a considerat că venise timpul să redeschidă negocierile cu Papalitatea. Politica lui Mihail al VIII-lea de salvare a Bizanțului prin oferirea unirii bisericești a continuat și sub pontificatul papei Grigorie al X-lea (1271-1276). Delegația bizantină trimisă de Mihail al VIII-lea la Sinodul de la Lyon în 1274 va accepta unirea Bisericilor în termenii ceruți de Papalitate. Pentru Mihail, Sinodul de la Lyon a reprezentat un pas crucial în direcția apărării Imperiului Bizantin, deoarece i-a oferit modalitatea practică de a primi prin unirea bisericească sprijinul militar al papei sau de a-și ține la distanță, pe căi diplomatice, cu colaborarea papei, dușmanii occidentali⁹⁰.

Când papa Martin al IV-lea (1281-1285) a ocupat scaunul papal cu concursul lui Carol de Anjou, acesta va fi o unealtă docilă a acestuia, sprijinind planurile agresive împotriva Bizanțului, renunțând la tratativele pentru unirea cu Biserica din Constantinopol, fiind de acord cu întreprinderea unei expediții cruciate antibizantine, excomunicându-l pe Mihail al VIII-lea la 7 mai și 18 noiembrie 1282⁹¹. Dar când Carol era în cea mai mare glorie a sa, pe 30 martie 1282, locuitorii orașului Palermo s-au ridicat la rebeliune și au masacrat toți francezii din oraș. Rebeliunea a fost începută cu un incident în fața bisericii Sfântul Duh la Palermo, când poporul se adunase pentru vecernie. De aici și numele de „Vecerniile siciliene”⁹². Împăratul Mihail jucase un rol însemnat în promovarea „Vecerniilor siciliene”, diplomația bizantină dovedindu-se încă o dată cea mai eficientă. Istoricul Donald M. Nicol sublinia faptul că umilirea lui Carol de Anjou și a Papalității s-a datorat iscusinței diplomatice al lui Mihail al

⁸⁹ Deno John Geanakoplos, *op. cit.*, pp. 147-148.

⁹⁰ Arhiepiscop Chrysostomos, *Relațiile dintre ortodocși și romano-catolici de la Cruciada a IV-a la controversa isihastă*, traducere de Raluca Popescu și Mihaela Precup, Editura Vremea, București, 2001, pp. 141-143.

⁹¹ Deno John Geanakoplos, *op. cit.*, p. 360.

⁹² Donald M. Nicol, *op. cit.*, p. 69.

VIII-lea Paleologul. Vineri, 11 decembrie 1282, la 58 de ani și la doar câteva luni de la *Vecerniile siciliene*, împăratul Mihail al VIII-lea a murit⁹³. Împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul a fost cel care a reușit să recucerească Constantinopolul din mâinile latinilor după 57 de ani de stăpânire latină, restaurând Imperiul Bizantin în vechea sa capitală. Recucerirea Constantinopolului de forțele de la Niceea la 25 iulie 1261 a marcat începutul renașterii Imperiului Bizantin, care își va mai duce existența încă aproximativ două veacuri, până când turcii conduși de Mahomed al II-lea vor cucerii Constantinopolul în 1453.

Observăm, din cele prezentate, că, pe parcursul secolelor XI-XIII, bizantinii și venețienii au colaborat strâns atunci când interesele celor două părți coincideau. Bizantinii, prin arta diplomației, au știut cum să iasă din momentele critice, apelând la flota venețiană în vederea apărării Imperiului. La fel, venețienii au știut cum să profite de această situație pentru a-și întinde afacerile comerciale pe întreg cuprinsului Imperiului Bizantin, controlând drumurile comerciale în Marea Mediterană. Prosperitatea Republicii Veneția și a venețienilor în spațiul Imperiului Bizantin a dus în repetate rânduri la conflicte, care au culminat, așa cum am arătat, cu masacrarea venețienilor din Constantinopol în anul 1182. Venețienii au reacționat cu abilitate de fiecare dată pentru a-și menține avantajele comerciale în Imperiul Bizantin. Din păcate, animozitățile create între cele două lumi creștine au dus, în timpul Cruciadei a IV-a, la cucerirea și jefuirea Constantinopolului la anul 1204, în urma căreia venețienii s-au ales cu cele mai însemnate profituri, în dauna bizantinilor. Întemeierea Imperiului latin la Constantinopol între 1204-1261 a dus la slăbirea Imperiului Bizantin, care, în anul 1261, prin împăratul Mihail al VIII-lea, va reuși să recucerească Constantinopolul și, prin diplomația acestuia, să evite o nouă cruciadă antibizantină a latinilor sub conducerea francezilor și a venețienilor.

⁹³ John Julius Norwich, *Byzantium: The Decline and Fall*, New York, 1996, p. 251.

Protopopii Protopopiatului Ortodox Chișineului-Criș (1767-1918)*

Drd. Alin-Florin CIOTEA

Abstract:

In the other half of the XVIII century, the Bishopric of Arad County was established around eleven Archpriestships. Through this eleven Archpriestships, there was one at Chisinau-Cris, with their headquarters in the same village. The oldest information about this Archpriestship comes from 1765, in which there was a district that declared that for 200 years, the history of the Bishopric of Arad was marked by this Archpriestship. The medallions of the Archpriestships from 1765-1918, demonstrate very valued characters and crucial moments from the life of the archpriestship. There were three theology doctors who were the leaders of the archpriestship, whom were part of the theological-pedagogical institute from Arad and they were very appreciated by the leadership of the Church. The archpriestship from Chisinau- Cris played a very important part in the development in the church life, cultural moments or national-political moments.

Keywords:

Archpriestship priest, bishopric, fight, parish, document, nation

I. Introducere

Odată cu înființarea Episcopiei Aradului în 1706, din punct de vedere administrativ, aceasta era împărțită în mai multe protopopiate, unele înființate atunci, altele având începuturile în secolul al XVII-lea. Informațiile despre protopopiile arădene se datorează episcopului Sinesie Jivanovici, care, în urma vizitelor canonice, a întocmit mai multe conscripții în anii 1754, 1761, 1765 și 1767. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, după cum reiese din conscripția anului

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei, care și-a dat acordul pentru publicare.

1767, Consistoriul eparhial arădean era constituit dintr-un număr de unsprezece protopopiate, fiecare cu reședința în localitatea omonimă. Între acestea se afla și Protopopiatul Chișineu-Criș.

Cele mai vechi informații despre acest protopopiat le avem din anul 1765, când deja este menționat în documente într-o statistică trimisă de episcopul Sinesie Jivanovici al Aradului către mitropolitul de Carloviț.

Referitor la structura protopopiatului, în 1767 acesta avea un număr de 14 parohii și 31 de preoți¹, urmând ca, pe parcurs, numărul să crească. Într-o altă conscripție din anul 1793, protopopiatul Chișineu avea cel mai mare număr de credincioși din Consistoriul arădean și cel mai mare număr de preoți: 53 parohi, 7 capelani și 6 diaconi². Situația favorabilă protopopiatului se menține inclusiv la mijlocul secolului al XIX-lea, când, în continuare, era cel mai mare tract, cu un număr de 54 de parohii și 7 filii³. Situația se schimbă începând cu rearondarea parohiilor pe protopopiate din anul 1883, moment în care protopopiatului Chișineu îi revin doar 18 parohii⁴. După desființarea unor protopopiate în anul 1948, tractul va avea un număr de 26 de parohii. Sediul protopopiatului în cei peste 200 de ani de existență s-a aflat în orașul Chișineu-Criș. Deși a supraviețuit momentului 1948, după două decenii, în 1968, protopopiatul Chișineu-Criș este desființat, așa cum a rămas până astăzi.

II. Protopopii Chișineului-Criș (1765-1918)

II.1. Constantin Popovici (1765-1983)

Primul protopop cunoscut al Chișineului-Criș este Constantin Popovici. Numele său apare într-o statistică a eparhiei Aradului din luna iunie a anului 1767 din timpul episcopului Sinesie Jivanovici. Această conscripție este practic identică cu cea din 1765. Deducem de aici că protopopul Constantin Popovici, la anul 1765, era la cârma protopopiatului Chișineu-Criș. Cunoaștem despre acesta că s-a născut în localitatea Cărpinet din județul Bihor și era paroh la biserica de lemn cu hramul Sfinții Apostoli Petru și Pavel din Chișineu⁵.

¹ I.D. Suci, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980, pp. 298-299.

² *Mărturii privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și cultură (1784-1918). Documente referitoare la Episcopia Ortodoxă a Aradului*, introduce-re, note și comentarii Prof. Dr. Vasile Popeangă, Arad, 1986, p. 53.

³ „Eparhia ort. rom. a Aradului sub raport religios și cultural în anii 1843-4”, în *Biserica și Școala*, an. LVI, nr. 47 din 20 noiembrie 1932, p. 4.

⁴ *Biserica și Școala*, an. VII, nr. 24 din 12/24 iunie 1883, p. 204.

⁵ I.D. Suci, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, p. 298.

II.2. Isaia Popovici (1783-1791)

Al doilea protopop al Chișineului, Isaia Popovici, s-a născut în comuna Șiclău, unde, mai târziu, ajunge preot paroh. Statistica eparhiei Aradului din 1767 îl menționează ca fiind protopop la Zărând. După câțiva ani, într-un document din 27 mai 1783, este amintit ca preot la Șiclău și, de data aceasta, protopop la Chișineu. Mențiunea este făcută în contextul prezentării abuzurilor celor trei preoți din Otlaca în dauna celui de-al patrulea preot, căruia nu voiau să-i dea o jumătate de sesie de pământ⁶.

II.3. Teodor Popovici (1791-1825)

Este menționat în anul 1791 într-un tabel al Episcopiei Aradului privind starea școlilor ca fiind paroh la Chișineu alături de preotul Florian Ciorici⁷, iar într-o conscripție din 1793, ca fiind protopop al Chișineului. Protopopul Teodor Popovici a fost un apropiat al lui Moise Nicoară, pe care l-a sprijinit în lupta pentru recunoașterea drepturilor românilor de a avea un episcop „de neam și suflet românesc” la Arad. Potrivit unei scrisori a lui Petru Nicoară către fiul său, Moise Nicoară, protagonistul mișcării românilor din părțile Crișului a fost Teodor Popovici. Acesta a făcut parte din semnatarii plenipotenței dată de preoții ortodocși lui Moise Nicoară pentru a fi reprezentantul lor la Viena și pentru a înainta Curții de la Viena cererile românilor⁸. A condus protopopiatul până în

⁶ E.I. Găvănescu, *Mărturii românești din Eparhia Aradului în veacul al XVIII-lea*, Arad, 1940, pp. 12-13.

⁷ *Mărturii privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și cultură (1784-1918)*, p. 48.

⁸ În cursul anului 1816, protopopul Teodor Popovici al Chișineului îi trimite mai multe scrisori lui Moise Nicoară în care își exprimă toată susținerea pentru acesta, punându-l în temă cu anumite acțiuni ale ierarhiei sârbești în eparhie, pe perioada cât acesta se afla la Viena. Totodată, îi cere direct lui Moise Nicoară să-l propună pe Nestor Ioanovici ca episcop al Aradului (dorință devenită realitate abia în 1829). Susținerea acestuia față de mișcarea lui Moise Nicoară s-a concretizat pe de-o parte prin mobilizarea tuturor preoților din protopopiatul Chișineu în această luptă, iar pe de altă parte prin strângerea argumentelor necesare cauzei românești. De asemenea, s-a ocupat și de problema financiară, care era una delicată pentru situația în care se afla Moise Nicoară. Această problemă, în cele din urmă, a cauzat ruptura dintre cei doi. Influențat de preotul Dimitrie Țichindeal, care în 28 octombrie 1817 îi trimite o scrisoare în care îl îndemna: „Mai fă-te surd de către așa lucruri și scrisori, și îndatori pentru Nicoară [...]. Bani mai mult nici un creișar nu trimite; nu crede că nu are cu ce veni acasă; acelea sunt scornituri ca să mai aibă cu ce șede la Vienna. Ia nu trimiteți de vezi nu va veni; ba frumos vine ca popa”, Teodor Popovici începe să-și piardă orice nădejde referitoare la schimbarea lucrurilor, dar și încrederea în Moise Nicoară. Dr. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară (1784-1861) și rolul său în lupta pentru emanciparea național-religioasă a Românilor din Banat și Crișana*, Editura Diecezana, Arad, 1943, p. 279. Neîncrezător și temător, protopopul Teodor Popovici a trecut de partea episcopului Iosif Putnik care era tot timpul „dispus să acorde

1825, după cum reiese dintr-o circulară din 16 iulie 1825 a episcopului Iosif Putnik, în care era anunțat decesul protopopului Teodor Popovici al Chișineului⁹.

II.4. Ioan Popovici Șerban (1825-1829)

După moartea protopopului Teodor Popovici din 1825, până la alegerea altui protopop, în 1829, preotul Ioan Popovici Șerban din Zărand a administrat tractul Chișineului, ajutat fiind și de preotul Gheorghe Popovici din Curtici. Înainte de a deveni administratorul protopopiatului Chișineu, a fost protopop al Zărandului, după cum reiese din corespondența acestuia cu Moise Nicoară. Ioan Popovici Șerban a fost, de altfel, unul dintre prietenii foarte apropiați ai lui Moise Nicoară. În toamna anului 1815 îl însoțește pe Moise Nicoară la Viena, unde pledează pentru drepturile românilor din Arad de a avea episcop de neam român, atitudine ce l-a făcut pe arhimandritul Antonie Brancovici, administratorul Episcopiei Aradului, să-l destituie din preoție¹⁰.

ademenitorul brâu roșu”. Astfel, la 9 ianuarie 1919, protopopii și preoții din eparhie semnavo protestație în care se delimitau de acțiunile lui Moise Nicoară și îl cereau pe Iosif Putnik episcop titular la Arad. „Zile triste din viața lui Moise Nicoară 1815-1825”, în *Biserica și Școala*, an. XLII, nr. 10 din 4/17 martie 1918, p. 1. Primul care a semnat a fost protopopul Teodor Popovici. Lui îi adresează Moise Nicoară, la 1 septembrie 1819, prima imputare: „Câne bătrân! Bucură-te. M-ai vândut ca Iuda, ți-ai vândut sufletul, și a altor mișei? Bine. Acuma cred că ești în împărăția cerească. Însă, adă-ți aminte, că va veni și oara ta”. Dr. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară (1784-1861)*, p. 352. Cu aceste cuvinte se sfârșește prietenia celor doi. Fără a încerca dezvinovățirea protopopului Teodor Popovici al Chișineului, din cele expuse până aici, putem afirma că această pată pe activitatea protopopului se datorează atât influenței pe care a avut-o scrisoarea lui Dimitrie Țichindeal, cât și atitudinii ademenitoare și lingușitoare a eiscopului Iosif Putnik.

⁹ *Mărturii privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și cultură (1784-1918)*, p. 57.

¹⁰ După moartea episcopului Pavel Avacumovici al Aradului din 1/13 august 1815, a fost aleasă o delegație în urma unei consfătuiri intime a protopopilor și preoților veniți la înmormântarea episcopului, care să prezinte împăratului Francisc I de la Viena doriința românilor din aceste părți de a avea episcop de „neam și suflet român” la Arad. Delegația era compusă din trei membri clerici: Grigore Chituța, Dimitrie Țichindeal și Ioan Popovici Șerban, și din trei membri mireni: Ioan Pășpechi, Ioan Santon și Moise Nicoară. La începutul lunii octombrie 1815 au plecat numai trei: Ioan Popovici Șerban, Ioan Pășpechi și Moise Nicoară. În timpul unui scurt popas la Budapesta, Ioan Pășpechi primește interdicție de a merge mai departe, fiind nevoit să se întoarcă la Oradea. Așadar, la Viena vor ajunge doar doi deputați: Moise Nicoară și preotul Ioan Popovici Șerban. Acolo, cei doi vor redacta o petiție în patru puncte în care pledează pentru cauza românilor arătând că: ierarhia bisericească sârbă a ținut clerul și poporul românesc din Eparhia Aradului în întuneric, prin aceasta urmărind ca funcțiile importante de conducere să fie ocupate doar de aceștia; Preparandia este singurul mijloc de lumină și cultură pe care-l au românii și pe care sârbii încearcă să-l subjuge; singura soluție este numirea unui episcop „de neam și suflet român”, iar ultimul punct prevedea posibilitatea vacantării eparhiei mai mulți ani pentru a economisi bani, care ulterior puteau fi folosiți în ridicarea școlilor, care erau atât de necesare. După depunerea petiției,

II.5. Gavriil Giulani (1829)

Gavriil Giulani s-a născut în jurul anului 1790. Ajunge capelan la Curtici, pe lângă socrul său, Gheorghe Popovici-Dan. După moartea parohului din Curtici, Ilie Ispravnic, este numit administrator, iar mai pe urmă, paroh. În 1829, deși doar pentru câteva luni, îl găsim în fruntea protopopiatului Chișineu. În cursul aceluiași an candidează pentru funcția de protopop al Ienopolei, dar din cauza ierarhiei sârbești nu reușește. Ajungând, în 1835, bunul său prieten și coleg Gherasim Raț episcop al Aradului, îl hirotesește protopop al Beliului, funcție pe care nu o preia, deoarece în curând se eliberează tractul Șiriei, unde este numit. Cu învoirea mitropolitului, schimbă tractul Șiriei cu cel al Butenilor. Astfel, de la 1 noiembrie 1835 ocupă scaunul protopopesic al Butenilor și devine parohul din Buteni. Alături de activitatea preoțească, se remarcă și prin activitatea didactică, fiind unul dintre „cei mai învățați și distinși membri ai clerului român de pe acelea vremuri”¹¹. Îndată după înființare Institutului Teologic din Arad (1822), Gavriil Giulani, alături de Gavriil Raț, viitorul episcop Gherasim al Aradului, devin primii profesori ai acestei școli. La stăruințele lor, în 1825 s-a hotărât ridicarea studiilor teologice de la doi ani, la trei ani. Preotul profesor Gavriil Giulani predă Istoria Vechiului și Noului Testament, Istoria bisericească, Geografia, Teologia Pastorală, Gramatica și Epistolografia¹². Funcționează în învățământ până la finalul anului 1835, când este numit protopop la Buteni. Se stinge din viață în anul 1852.

II.6. Gheorghe Dan (1829-1862)

Protopopul Gheorghe Dan a fost absolvent al „școlii normale”, urmând ca în 1805 să fie hirotontit preot de episcopul Pavel Avacumovici pe seama parohiei Curtici. În 4 mai 1829, primul episcop român al Aradului, Nestor Ioanovici,

preotul Ioan Popovici Șerban, considerând că și-a îndeplinit misiunea, s-a reîntors acasă la Zărând. Plecarea sa în delegație la Viena fără consimțământul administratorului eparhiei de atunci, contele Brancovici, l-a făcut pe acesta din urmă să-l oprească „de la toate slujbele bisericești și parohialnice, așa și din veniturile parohialnice”. Cu toate acestea, preotul Ioan Popovici Șerban a continuat să lupte și de acasă pentru drepturile românilor, străduindu-se să adune atât bani, cât și informații necesare, ulterior, întocmirii unor noi petiții mai bine argumentate. Deși mare parte dintre preoții susținători l-au trădat pe Moise Nicoară, Ioan Popovici Șerban a fost printre pușinii care au rămas statornici și activi în această luptă. De altfel, în 1820, alături de preoțimea arădeană, Ioan Popovici Șerban va fi printre semnatarii unei petiții de înlăturare a lui Iosif Putink, administratorul Eparhiei Aradului, și înlocuirii acestuia cu vlădica Vasile Moga al Ardealului. Dr. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară (1784-1861)*, pp. 69-117.

¹¹ Dr. Teodor Botiș, *Istoria Școlii Normale (Preparandiei) și a Institutului Teologic Ortodox Român din Arad*, Editura Consistorului, Arad, 1922, p. 652.

¹² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Învățământul teologic la Arad”, în vol. *Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă*, coord. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1989, p. 154.

îi încredințează conducerea protopopiatului Chișineu¹³. Se remarcă în perioada dinaintea revoluției din 1848-1849 printr-o activitate de susținere a drepturilor românilor din aceste părți¹⁴. În timpul mandatului său a avut loc Sinodul eparhial de la Chișineu-Criș din 1849. Alături de cei 51 de deputați sau reprezentanți ai românilor, dintre care 13 protopopi, se afla și Gheorghe Dan. În cadrul primei ședințe a sinodului a fost ales membru în comisia pentru coordonarea Sinodului, a Comisiilor eparhiale de la Arad și Oradea și ajustarea parohiilor. De asemenea, protopopul Gheorghe Dan, în calitate de cel mai bătrân asesor consistorial, a fost cel care a săvârșit slujba de înmormântare a episcopului Gherasim Raț al Aradului în 17/29 august 1850¹⁵. După moartea episcopului Gherasim Raț, patriarhul Iosif Raiaciu l-a numit administrator al eparhiei pe arhimandritul Patrachie Popescu. Pe fondul acestui context, în 1851, protopopul Gheorghe Dan al Chișineului și protopopul Ioan Raț al Aradului susțin o campanie de stângere de semnături în favoarea lui Patrachie Popescu, pentru ocuparea scaunului vacant al eparhiei arădene¹⁶. Funcționează ca protopop la Chișineu-Criș până în anul 1862, când trece la cele veșnice.

II.7. Petru Chirilescu (1862-1892)

În urma îmbolnăvirii protopopului Gheorghe Dan, în anul 1861 este instituit ca vicar protopopesec pe lângă acesta preotul Petru Chirilescu din Chitighaz, născut în 18 iulie 1814 în familia preotului Ioan Chirilescu din Talpoș, care a fost vicar episcopesc și președinte al Consistoriului din Arad în timpul episcopului Gherasim Raț. Studiile gimnaziale le-a parcurs la Oradea și Arad, iar în anul 1835 este admis la Institutul Teologic din Arad. În anul 1838 se căsătorește cu Maria Nicoară din Giula, fiica lui David Nicoară, fratele lui Moise Nicoară, iar în 22 iulie același an este hirotonit preot de episcopul Gherasim Raț pe seama parohiei Chitighaz. După moartea protopopului Gheorghe Dan, în 1863 este instituit protopop al Chișineului de către episcopul Procopie Ivașcovi. Începând cu anul 1868 și până în 1893, a deținut și funcția de deputat al cercului preoțesc Giula în Congresul Național Bisericesc și în Sinodul Eparhial arădean. După 30 de ani de jertfă și dăruire în fruntea protopopiatului Chișineu, se pensionează¹⁷.

¹³ *Mărturii privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și cultură (1784-1918)*, p. 57.

¹⁴ Pr. Dr. Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități*, Editura Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2006, p. 550.

¹⁵ Pr. Dr. Pavel Vesa, *Eparhia Aradului în perioada episcopului Gherasim Raț (1835-1850)*, Editura Mirador, Arad, 2008, p. 355.

¹⁶ Pr. Dr. Pavel Vesa, *Arhimandritul Patrachie Popescu (1809-1862): după documente, manuscrise, corespondență*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2019, p. 120.

¹⁷ „†Petru Chirilescu protopresviter emerit al Chișineului”, în *Biserica și Școala*, an. XXII, nr. 18 din 3/15 mai 1898, pp. 239-240.

La împlinirea a 50 de ani de preoție și 25 de ani în fruntea protopopiatului, în 15 septembrie 1888 au fost organizate o serie de manifestări în cinstea protopopului Petru Chirilescu, la care au participat, pe lângă preoții din tractul Chișineului, delegați de la centrul eparhial din Arad, oameni de cultură și oameni politici, care au adresat cuvinte laudative activității și personalității protopopului Petru Chirilescu. Acesta din urmă a răspuns pe măsura evenimentului printr-un cuvânt în care a arătat că „Dacă am ajunsu acesta etate, și dacă am pututu servi bisericei și poporului 50 de ani ca preotu și 25 de ani ca protopresviteru nu este nici decât meritulu meu; ci eu privescu în faptulul acesta numai unu daru de la Dumnedieu. A voitu Ddieu se potu servi acestu lungu timpu bisericei și națiunei mele. Și mărturisescu, că nu în zadar m-am ostenitu, prin lucrarea mea în via Domnului, ostenelele mele le vedu resplatite întru prisosintia în complacerea ce mi-o am castigatu înaintea superiorității mele și în iubirea Dvoastră, a clerului și poporului tractualu”¹⁸. Într-adevăr, protopopul Petru Chirilescu a fost apreciat și recunoscut pentru activitatea preotească, fiind unul dintre cei mai vechi preoți, pentru zelul neobosit și pentru punctualitatea și seriozitatea dovedite în oficiu, de însuși împăratul Francisc Iosif, care în 1889 îl decorează cu titlul de Cavaler al ordinului Francisc Iosif I¹⁹. La 26 aprilie 1898, în vârsta de 84 de ani, după o activitate preotească de 55 de ani, trece la cele veșnice, fiind înmormântat în cimitirul ortodox românesc din Chitighaz (Ungaria)²⁰.

II.8. Iosif Beșan (1892-1894)

Iosif Beșan s-a născut la 15 februarie 1847 în comuna Peștere din județul Bihor. În anul 1870 se căsătorește cu Rozalia, fiica preotului Mihai Ardelean din Chitighaz. După doar 13 ani de căsnicie, soția sa trece la cele veșnice, rămânând pe umerii săi responsabilitatea creșterii celor 4 copii. În anul 1870 este hirotonit preot de către episcopul Procopie Ivașcoviți al Aradului, pe seama parohiei Ciaba (azi Bichișciaba, Ungaria). Între anii 1872-1912 îndeplinește funcția de paroh la Giula maghiară și asesor consistorial, rămas în memoria contemporanilor săi ca un bun orator²¹. În 29 decembrie 1892, Consistoriul eparhial din Arad îl numește pe preotul Iosif Beșan din Giula, în fruntea protopopiatului Chișineu, până în iulie 1894. După 41 de ani de preoție, la 12 aprilie 1913, trece la cele veșnice, fiind înmormântat în cimitirul românesc din Giula Mare²².

¹⁸ „Jubileulu, de cincideci de ani de preoția alu parintelui protopresviteru Petru Chirilescu”, în *Biserica și Școala*, an. XII, nr. 38 din 18/30 septembrie 1888, p. 304.

¹⁹ *Biserica și Școala*, an. XIII, nr. 10 din 5/17 mai 1889, pp. 78-79.

²⁰ *Tribuna Poporului*, an. II, nr. 82 din 2/14 mai 1898, pp. 403.

²¹ Pr. Teodor Misaroș, *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din Ungaria*, ediția a II-a, Giula, 2002, p. 151.

²² Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria, *Fond Parohia Ortodoxă Română Giula I*, Protocolul răposaiilor 1875-1934, f. 157.

II.9. Dr. Ioan Trăilescu (1894-1909)

Protopopul Ioan Trăilescu s-a născut în anul 1862 în Toracul Mic, în casa învățătorului Lazăr Trăilescu. În satul natal a urmat școala primară, continuând apoi studiile secundare la Timișoara, Becicherec și Seghedin. În tot acest timp a dovedit, pe lângă talent, și o râvnă deosebită, lucru dovedit de poziționarea pe primul loc la terminarea acestor studii. Timp de trei ani a fost student al Institutului Teologic din Arad, timp în care, „cu fineța sa, minte ageră și voință de fier, a făcut recordul pe care altul nu-l ajunsese încă în dieceza noastră, și adevă să primească un stipendiu pentru a-și urma studiile la facultatea teologică din Cernăuț”²³. Ca bursier al episcopului Ioan Mețianu al Aradului își completează studiile la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde obține titlul de doctor. Ioan Trăilescu devenea, astfel, primul doctor în teologie din eparhia Aradului.

Reîntors de la studii, în anul 1885 devine profesor al Institutului Teologic-Pedagogic din Arad, la catedra Teologie Sistematică, până în iulie 1894. De asemenea, a funcționat ca profesor de religie la Gimnaziul regesc, la Școala reală de stat și la Preparandie, bibliotecar la Asociația națională pentru cultura și conservarea poporului român, deputat sinodal, membru în comisia examinatoare a candidaților la preoție și membru fondator al reuniunii învățătorilor din Arad²⁴.

În 3 noiembrie 1891 se căsătorește cu Emilia Popescu, fiica notarului Ioan Popescu din Nădab²⁵, iar în anul 1892, la sărbătoarea Botezului Domnului, episcopul Ioan Mețianu îl hirotonește diacon, urmând a fi hirotonit apoi preot. Dată fiind vacantarea tractului Chișineu-Criș, Ioan Trăilescu va candida, alături de preoții Ioan Iosif Ardelean din Chitighaz și Petru Bibera din Giula germană, pentru funcția de protopop. Cu o majoritate covârșitoare de 47 de voturi, în iulie 1894, este ales protopop al Chișineului-Criș, în fruntea căruia rămâne până la finalul lunii iulie 1909, când, după 15 ani de pastorație devotată în ogorul bisericii și a neamului, la doar 47 de ani, trece la cele veșnice, fiind înmormântat în 2 august 1909 la Chișineu-Criș. A fost un profesor ideal, preot devotat, bărbat luminat, iubit de credincioși, de preoți și de conducerea bisericească de atunci, dovadă prezența la înmormântare a protosinghelului Roman Ciorogariu, a vicarului de la Oradea, Vasile Mangra, a peste 36 de preoți, a directorului școlar din Arad, Iosif Moldovan, și a sutelor de credincioși.

²³ C. Lazăr, „† Dr. Ioan Trăilescu”, în *Biserica și Școala*, an. XXXIII, nr. 30 din 26 iulie/8 august 1909, p. 2.

²⁴ Pr. Dr. Pavel Vesa, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, Editura Gutenberg Univers, Arad, 2008, p. 227.

²⁵ *Biserica și Școala*, an. XV, nr. 44 din 3/15 noiembrie 1891, p. 353.

II.10. Dr. Gheorghe Ciuhandu (1910)

Gheorghe Ciuhandu s-a născut la 23 aprilie 1875 în familia preotului Petru Ciuhandu din Roșia – Bihor, fiind primul dintre cei nouă frați. După absolvirea școlii primare din satul natal, se înscrie la Gimnaziul greco-catolic din Beiuș. La 3 septembrie 1893 este admis la Institutul Teologic din Arad, iar în toamna anului 1900 pleacă la Facultatea de Teologie din Cernăuți pentru a-și desăvârși studiile. La 23 aprilie 1905 își susține teza de doctorat cu titlul „Ritul răsăritean pe teritoriul ungar”, iar în același an este numit referent școlar, funcție îndeplinită până în anul 1921. În anul 1907 se căsătorește cu Octavia, fiica avocatului Ioan Popovici-Deseanu. La 20 aprilie 1908 este hirotonit diacon, iar în 20 martie 1910, preot. În perioada 1921-1939 ocupă postul de consilier cultural, perioadă în care desfășoară o bogată activitate cultural-științifică, axându-se în mod deosebit pe istoriografie. A scris numeroase studii privitoare la istoria Eparhiei Aradului, la raporturile dintre Ortodoxia românească și Catholicism, la manuscrise și cărți vechi de cult, precum și scrieri cu tematică teologică. A fost apreciat de cele mai înalte foruri, între care și Academia Română, care, la 30 mai 1946, îl alege membru de onoare al acesteia²⁶.

După trecerea la cele veșnice a protopopului Ioan Trăilescu de la finalul lunii iulie 1909, la îndemnul preotului Gheorghe Turicu din Otlaca (Grăniceri), Gheorghe Ciuhandu și-a exprimat intenția de a candida pentru scaunul de protopop al Chișineului, rămas vacant. După depunerea dosarului, a vizitat aproape toate parohiile din protopopiat. Gestul de a candida nu a plăcut episcopului Ioan I. Papp, pentru că nu l-ar fi anunțat în prealabil. Contracandidați îi avea pe preoții Vicențiu Pantoș din Vârșand și Alexie Popovici din Bichiș (Ungaria). Astfel, la 17 iulie 1910, în cadrul sinodului protopopesesc întrunit sub președinția administratorului protopopesesc de la Chișineu, Dimitrie Muscan, au loc alegerile în urma cărora preotul Vicențiu Pantoș este ales protopop. La 26 iulie 1910 au loc alte alegeri, de data aceasta sub președinția protosinghelului Roman Ciorogariu, rezultatul fiind următorul: Vicențiu Pantoș, 35 de voturi, Gheorghe Ciuhandu, 23 de voturi, iar Alexie Popovici, 7 voturi²⁷. Deși părea o cauză pierdută pentru Gheorghe Ciuhandu, situația se va schimba în favoarea sa odată cu ședința consistorială din 20 septembrie 1910, când episcopul Ioan I. Papp, neputând fi bucuros de eventuala numire a preotului Vicențiu Pantoș la Chișineu, care era un apropiat al protosinghelului Roman Ciorogariu de la Oradea, trece de partea lui Gheorghe

²⁶ Pentru detalii a se vedea: Pr. Dr. Pavel Vesa, *Protopop dr. Gheorghe Ciuhandu (1875-1947): (după documente, manuscrise, corespondență)*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2011, pp. 13-134.

²⁷ *Tribuna Poporului*, an. XIV, nr. 146 din 13/26 iulie 1910, p. 7.

Ciuhandu și îl numește în fruntea protopopiatului Chișineu²⁸. Cu prilejul sfințirii bisericii din Cenadul Unguresc, la 10/23 octombrie 1910, episcopul Ioan I. Papp îl hirotesește pe Gheorghe Ciuhandu întru protopop al Chișineului²⁹. Nu după multă vreme, Gheorghe Ciuhandu va refuza scaunul protopopesesc de la Chișineu, rămânând în continuare în serviciul Consistoriului eparhial.

II.11. *Dimitrie Muscan (1909-1912)*

Protopopul Dimitrie Muscan s-a născut în anul 1864 în comuna Socodor din județul Arad. Cursurile liceale le începe la fostul liceu unguresc din Arad și le termină la liceul din Szarvas. Deși obține diploma de notar și se pregătea pentru o carieră administrativă, nu continuă în acest domeniu, ci ia hotărârea să se înscrie în 1884 la Institutul Teologic din Arad. După terminarea studiilor teologice, în decembrie 1889 este hirotontit preot de către episcopul Ioan Mețianu pe seama parohiei Nădab³⁰. În iulie 1909, tractul Chișineului a rămas vacant prin trecerea la cele veșnice a protopopului Ioan Trăilescu. Îndată după vacantarea lui, Consistoriul plinar din Arad l-a numit administrator protopopesesc la Chișineu pe preotul Dimitrie Muscan, funcție pe care a onorat-o până în anul 1912, când, la 1 octombrie, este numit casier la centrul eparhial, iar din 1921, referent economic-financiar la Consiliul Eparhial, activând aici până în 1938, când se pensionează³¹.

Rămâne un titlu de glorie pentru protopopul Dimitrie Muscan aportul său în alegerile pentru deputați în cercul electoral Chișineu-Criș pentru Parlamentul de la Budapesta, în urma cărora Ioan Rusu Șirianu este desemnat deputat din partea românilor.

În ziua de 16 ianuarie 1945, la vârsta de 81 de ani, după 56 de ani de activitate clericală, protopopul Dimitrie Muscan a trecut la cele veșnice. La interval de câteva ore, în aceeași zi, a decedat și vrednica sa preoteasă, Rozalia, după o căsnicie de 58 de ani. Prohodul celor doi a fost oficiat în Catedrala din Arad de către episcopul Andrei Magieru.

II.12. *Dr. Dimitrie Barbu (1912-1930)*

S-a născut în anul 1862 în comuna Pecica din Județul Arad, într-o vrednică familie de țărani. Studiile le-a făcut la Arad și Hodmezovașarhely, iar după obținerea bacalaureatului a intrat la Institutul Teologic din Arad. Fiind un student deosebit de sânguincios, episcopul Ioan Mețianu l-a trimis ca bursier la Facultatea

²⁸ *Tribuna Poporului*, an. XIV, nr. 191 din 7/20 septembrie 1910, p. 7.

²⁹ „Sfințirea bisericii din Cenadul unguresc”, în *Biserica și Școala*, an. XXXIV, nr. 42 din 17/30 octombrie 1910, p. 2.

³⁰ *Biserica și Școala*, an. XIII, nr. 52 din 24 decembrie 1889/5 ianuarie 1890, p. 415.

³¹ *Biserica și Școala*, an. LXIX, nr. 4 din 21 ianuarie 1945, p. 23.

de Teologie din Cernăuți, unde în 1889 este declarat doctor în teologie. Reîntors de la studii, în anul 1889 se căsătorește cu Valeria, fiica notarului Isaia Monția din Cuvin³², iar în același an, la 20 noiembrie, este hirotonit preot de către episcopul Ioan Mețianu al Aradului pe seama parohiei Pecica. După o activitate pastorală de 23 de ani la Pecica, în 15 august 1912 este hirotesit protopop la Chișineu-Criș de către episcopul Ioan Ignatie Papp și instalat în funcție la 20 septembrie 1912³³. La 1 decembrie 1918 participă ca deputat la Adunarea Națională de la Alba Iulia, fiind delegat de drept din partea Protopopiatului Chișineu-Criș. În anul 1919, alături și de alți preoți din tract, în timpul retragerii armatei maghiare, a avut de suferit însă: „a scăpat cu fuga în miez de noapte de agenții armatei roșii, ascuns prin comună pe la locuitori. S-a refugiat apoi în comuna Vărșand și la Chitighaz, până la înfrângerea bolșevicilor unguri”³⁴. Rămâne în fruntea protopopiatului până în 1930 când se pensionează. În tot acest timp s-a dovedit a fi o fire blândă și deosebit de respectabilă, un vrednic slujitor al Sfântului Altar și bun cârmuitor al treburilor bisericești din protopopiat, dar și un bun român care a avut de suferit prigoniri din partea stăpânirii. Retras la Arad, în urma unei crunte boli, trece la cele veșnice în 1 aprilie 1946.

III. Concluzii

Cu o existență istorică de peste 200 de ani, protopopiatul Chișineu-Criș rămâne unul dintre cele mai importante din eparhie. Istoria Episcopiei Aradului, vreme de două secole, a fost marcată de acest protopopiat. Medalioanele protopopilor, de la înființarea tractului Chișineu și până în anul 1918, reliefează acrivia forurilor superioare ale eparhiei arădene în numirea celor mai bine pregătiți preoți pentru funcția de protopop. Protopopiatul Chișineu-Criș s-a bucurat să aibă în fruntea sa trei doctori în teologie, trei profesori care au activat la Institutul Teologic din Arad și alții care au fost apreciați și cinșiți așa cum se cuvine de conducerea bisericească și cea laică. Șirul de protopopi de la Chișineu-Criș arată importanța de care se bucura acest protopopiat între celelalte ale eparhiei arădene, precum și rolul esențial avut de protopopiat, prin conducătorii săi, în momentele cheie ale vieții bisericești, culturale sau național-politice.

³² *Biserica și Școala*, an. XIII, nr. 42 din 15/27 octombrie 1889, p. 335.

³³ Arhiva Parohiei Ortodoxe Chișineu-Criș I, *Fond Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș*, dosar 4/1926, f. 89.

³⁴ G.N. Popescu, *Preoțimea română și întregirea neamului*, Editura Vremea, 1940, pp. 22-23.

De la cei mai reprezentativi pedagogi: Comenius Rabelais, J. Locke, Fénelon, Froebel, Pestalozzi, Herbart, la Zaharia Boiu*

Pr. Drd. Ioan Remus RĂSVAN



Pr. Zacharia Boiu (1834-1903)

Abstract:

“The foundation of pedagogy, as a science, faces the same problems as the builder who wonders, first of all, about the solidity of the building he is building. At this stage, the architectural plan is more interesting than the pictorial ornamentation¹. Starting from this hypothesis, “pedagogy must satisfy the exigency of naturalness and the exigency of universality”²

Keywords:

Education, freedom, selection, intuition, accessibility, Herbartian steps, Zaharia Boiu: the creator of storytelling and poetry with didactic content

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Constantin Valer Necula, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Viorel Ionel, *Pedagogia situațiilor educative*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 83.

² Jean-Jacques Rousseau, *Emil or About Education*, 1973, p. 54.

La rândul ei, gândirea pedagogică are două viziuni:

- **redescoperă sensuri noi la teoriile anterioare.** De pildă, prin pedagogul ceh Jan Amos Comenius, am fost familiarizați cu tematica *despre relația omului cu divinul*; prin Pedagogia semnificativă a lui J.J. Rousseau, am fost încurajați, ca părinți și învățători, să aplicăm motto-ul: „*Laissez-faire!*” („*Lăsați să facă!*” sau „*Lăsați copilăria să se desfășoare până la epuizare în copil*”³). Ca, în cele din urmă, să ne însușim ideile pedagogice ale lui Johann Friederich Herbart⁴. Gândirea didactică a lui Herbart vine în întâmpinarea elevilor pe fondul achizițiilor deja existente, și anume: *claritatea* (care îi revine dascălului) și *asocierea* (care revin atât dascălului, prin transmiterea noilor informații, cât și elevului, prin realizarea conexiunii cu învățăturile deja dobândite, sedimentate. Așadar, teoria herbartiană propune, în predarea lecției, așa-numitul fenomen al *apercepției*, prin care exemplele oferite pot fi percepute mai ușor (instructiv-educativ) cu ceea ce deja este existent în mintea acestuia (deductiv) și
- **își clarifică problemele de vecinătate conceptuală** – lucrare prin care Zaharia Boiu asimilează învățăturile și teoriile fiecărui pedagog în parte, dobândește o gândire didactică și, ulterior, devine el însuși pedagog reprezentativ în literatura didactică, creatorul povestirii și poeziei cu conținut didactic, dovadă fiind numeroasele reeditări de manuale. Un *Abcadiu pentru școlile populare* (din 1862, în 14 ediții), *Carte de citire pentru școlile populare române I* (1866) și *II* (1869), Sibiu; *Elemente de geografie pentru școlile populare române greco-orientale*, Sibiu, 1869; *Elemente de istoria naturei și fizica pentru școlile populare române greco-orientale*, Sibiu, 1869; *Elemente de istoria patriotică și universale pentru școlile populare române greco-orientale*, Sibiu, 1869; *Manuducere pentru învățători la întrebuintărea Abțdariiului*, Sibiu, 1862 etc.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Emil sau Despre educație*, E.D.P., București, 1973, p. 54.

⁴ Johann Friederich Herbart, *Prelegeri pedagogice*, trad. din limba germană de I.C. Petrescu și I.I. Gabrea, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1976, p. 3. Punctul de plecare al pedagogiei lui Herbart îl constituie *plasticitatea copilului*, un principiu în egală măsură *pedagogic și filosofic*. **Scopul esențial – etic – al pedagogiei îl reprezintă cultivarea virtuții.** Potrivit viziunii etice și pedagogice a lui Herbart, faptele oamenilor sunt corecte din punct de vedere moral, adică se circumscriu sferei virtuții, dacă sunt conforme cu un număr de cinci criterii sau idei etice:

- a) libertatea interioară;
- b) tendința către perfecțiune;
- c) bunăvoința;
- d) ideea de dreptate;
- e) ideea de echitate.

Acestea sunt fundamentul științific și filosofic al construcției sale pedagogice.

Viața și activitatea didactică a lui Zaharia Boiu

Zaharia Boiu s-a născut la data de 4 martie 1834, în Sighișoara, județul Mureș⁵, într-o casă modestă din cartierul Cornești, ca fiu al lui Zaharia și al Ioanei, născută Palusian, al treilea fiu din cei șase, numiți: Elena, Marinca, Zacharia, Dumitru, Maria, Ioanna, conform celor relatate în testamentul de familie⁶. Situația modestă, cât și contextul în care se situa întreaga țară îl vor determina pe proaspătul absolvent Zaharia să se înscrie pe lista dascălilor. La Săcelele Brașovului, așezare cu veche școală, va desfășura o activitate remarcabilă, calitate recunoscută și susținută de Șaguna, care-i va schimba, ulterior, întreaga viață.

Astfel, între **1855-1857**, Zaharia Boiu a urmat cursurile Seminarului pedagogic-teologic din Sibiu, perioadă în care dovedește mult înaintea ierarhului Andrei Șaguna, fapt care-l va determina pe acesta să ofere câteva burse de studiu în străinătate. Astfel, în **1859** primește o bursă pentru a urma studii de specializare la Universitatea din Leipzig (Lipsca), pentru completarea studiilor teologice, filosofice, pedagogice și, mai ales, pentru obținerea diplomei de profesor. Astfel, ajunge să aibă ca profesor de pedagogie pe **Tuiskon Ziller** (1817-1882)⁷, un ucenic al lui **Johann Friedrich Herbart** (1776-1841)⁸. Deși a avut prilejul

⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2014, pp. 78-79.

⁶ „În Numele Tatalui, si al Fiului, si al S. Duhu! Noi subscriși capi de familia **Boiu** din Sigisiora cu dara lui Dumnedieu ajungend intral 44 lea an al căsătorii nostre ne vedem acum ajunși la marginea acestii vieti trecătoare; și fiind ca ora morti atotpaminteanu este nesciută, și pentru ca filor nostri cei pene acum cu noi bine pociuiți putina avere castigata de noi cu insus munca manilor nostre, ce va ramanea de noi se nu le fie cauza de ciarta, si diferentia între ei, renduim cele urmatoare: **Zaharia Boiu** Parochu și Protopopu Sigisiori Gr. Or. nascut în anul 1800; Sotia mea Protopreoteasa **Ioanna Palusian** nascuta in anul 1806. Casatoriti 1823.13 febr.; Fii nostri: **Elena**, nascuta in anul 1924. Casatorita cu **Ioan Nyerges**, intra 2 a Casatorie a ei; **Marinca**, nascuta in 1828. Casatorita cu **Ion Boian**; **Zaharia**, nascut 1834. Casatorit cu **Caliopi Demian**; **Dumitru**, nascut 1836. Casatorit cu **Carolina**; **Maria**, nascuta 1841. Casatorită cu **Ioan Ciceiiu**; **Ioanna**, nascuta 1847 pena adi inca necasatorita.

Anu Luna Diua si Locu deasupra.

Zacharie Boiu Parochu și Protop.

[semnătura] Sigis. Gr. Or.

Tata

Ioanna Boiu nascuta **Palusian**

Muma.”

⁷ Filosof și pedagog german. Dintre lucrările sale, amintim: *Introducere în pedagogia generală* (Leipzig, 1856), *Guvernul copiilor* (Leipzig, 1857), *Prelegeri pentru pedagogia generală* (Leipzig, 1876, 1884) etc.

⁸ Potrivit lui Herbart, abilitățile nu au fost înnăscute, dar ar putea fi dobândite. Herbart a susținut ca profesorii să utilizeze următoarea metodologie: „Mai întâi, profesorul pregătește un

să-i întâlnească pe profesorii de renume ai Universității din Leipzig, Boiu nu se arată foarte mulțumit de ceea ce i se oferă ca suport științific, considerând deseori prezența chiar și a unor profesori la cursuri „fără de prestigiu și claritate în expunere, chiar fără originalitate”⁹. Acesta era atras de gândirea lui **Johann Heinrich Pestalozzi** (1746-1827)¹⁰ și de a lui **Adolph Diesterweg** (1790-1866)¹¹, întrucât ideile lor urmăreau un ideal al educației specifice spiritului religios al vremii din Transilvania, care-i înzeștra pe copii atât cu elementele necesare citirii și înțelegerii cărților religioase și al efectuării celor patru operații aritmetice, dar și urmărea ca elevii să învețe să scrie, să socotească, să cunoască istoria poporului român și frumusețile naturii, prin prețuirea valorilor morale în raport cu semenii.

În mod firesc, dorința pedagogului nostru a avut cel puțin două coordonate: cea dintâi, de a se reîntoarce în țară, respectând promisiunea făcută înaintea ierarhului Andrei Șaguna, înainte de a primi bursa, și cea de-a doua – de a se alinia profesional cu colegii săi și de a ridica nivelul așteptărilor la cele mai înalte dimensiuni ale educației. Întrebarea este următoarea: care era situația învățământului din Transilvania sec. XVIII-XIX?

În Transilvania, primele lucrări de metodică și pedagogie, primele manuale de aritmetică și chiar o bucovină sunt traduse după Ignaz von Felbiger (1724-1788), „cunoscut reformator al învățământului prusac și austriac; călugăr în Mănăstirea Sagan din Silezia și director al școlilor din regiune. La invitația Mariei Tereza, el s-a ocupat de reorganizarea învățământului din Imperiul Habsburgic, fiind numit director suprem al tuturor școlilor din Austria; în această calitate, a elaborat numeroase manuale (catehism, bucovină, matematică, gramatică germană, geografie, caligrafie, aritmetică etc.), metodici și instrucțiuni școlare”¹². El a perfecționat o metodă de învățare mecanică, inventată de I.F. Hähn, numită „metoda tabelară sau literală”. Ea presupunea ca învățătorul să citească un text scurt de mai multe ori, apoi să scrie textul, pornind de la literele respective. Metoda a fost criticată, întrucât încuraja memorarea mecanică, dar și pentru că această formă de învățare nu era specifică școlilor altor popoare din imperiu; ea se potrivea limbii germane și mai puțin, de exemplu, limbilor slave.

subiect de interes pentru copii, apoi prezintă acest subiect, după care pune întrebări pentru fixarea noilor informații”.

⁹ Tului Racotă, *Momente culturale și literare transilvănene*, Ed. Litera, București, 1982, pp. 7-8.

¹⁰ Cf. lui Johann Pestalozzi, renumitul pedagog elvețian „Omul devine opera sa proprie”.

¹¹ Tului Racotă, *Momente culturale și literare transilvănene...*, p. 8.

¹² Toadere Rodica (Ianoș), *Educația în învățământul primar românesc din Transilvania la jumătatea secolului al XIX-lea (1850-1870)*, teză de doctorat, BCU Cluj, cota Teze 3491, p. 136.

Cât ne privește pe noi, în Transilvania anterioară anului 1850, avem, din fericire, cel mai important studiu comparativ cu literatura didactică, semnat de Onisifor Ghibu¹³; el interpretează absolut toate manualele apărute până în anul 1916 (dovadă fiind apariția primei ediții), oferind informații de mare importanță în cercetarea istoriei învățământului transilvănean și mai ales pentru faptul că ne prezintă ecoul lor în epocă. Fiecare carte – precum *Bucoavna*, *Ceaslovul*, *Octoihul* și *Catehismul* – este luată în calcul și descrisă cu detalii până la structura fiecăreia dintre ele, uneori făcând și câteva aprecieri personale, legate de conținutul didactic și literar. „Cea mai importantă contribuție a lui Onisifor Ghibu este însă aceea de a fi căutat originile manualelor, posibilitățile lor autori (pentru literatura didactică mai veche, autorul sau traducătorul nu se preciza), de a fi stabilit influențele din literatura străină (cu precădere de limbă germană) și de a fi integrat scrierile didactice în peisajul cultural și politic al vremii”¹⁴.

În perioada interbelică și în anii imediat următori întâlnim, episodic, articole de revistă care prezintă manuale din secolele XVIII-XIX. Îi amintim pe câțiva dintre autorii semnatari, propuși de autoarea Rodica Toadere, în lucrarea sa de cercetare, cu titlul: „Educația în învățământul primar românesc din Transilvania la jumătatea secolului al XIX-lea (1850-1870): **Ascaniu Crișan** a prezentat manualul de aritmetică, editat la Buda, în 1822¹⁵; **Victor Marian**¹⁶, demonstrând că manualul este o traducere după Felbiger; **Ștefan Manciulea** a dedicat un articol profesorului de geografie de la Blaj, Ioan Rusu, și lucrării lui, *Icoana Pământului*¹⁷; **Vasile Vesa**¹⁸, **Mioara Cimpoieș-Dimulescu**¹⁹ a prezentat manualul de metodică a lui Peter Villaume, tradus de Naum Petrovici în anul 1818, integrându-l în contextul iluminismului din spațiul românesc. Autoarea realizează analiza lucrării pornind de la ediția germană a acesteia, din 1793, și este printre puținele scrieri istorice românești care ne prezintă informații despre acest manual și despre autorul și traducătorul său, Peter Villaume și, respectiv, Naum

¹³ Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii didactice românești*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1975, ediție îngrijită de Vasile Popeangă. Aceasta este o ediție revăzută și adăugită a lucrării apărute în 1916.

¹⁴ Toadere Rodica (Ianoș), *op. cit.*, p. 63.

¹⁵ Ascaniu Crișan, „Din trecutul învățământului matematic la românii din Ardeal”, în *Natura*, XXII, nr. 2, 1933, p. 12.

¹⁶ Victor Marian, „Aritmetica lui G. Șincai”, în *Țara Bârsei*, IX, (1937), pp. 250-254.

¹⁷ Ștefan Manciulea, *Un geograf uitat: Ioan Rusu*, în *Cultura creștină*, XVII, (1937), pp. 104-128, 429-444.

¹⁸ Vasile Vesa, „Lecții de istorie universală propuse de Ioan Micu Moldovan la gimnaziul din Blaj”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Series Historia*, (1967), Fasciculus 2, pp. 73-77.

¹⁹ Mioara Cimpoieș-Dimulescu, „Prezența iluminismului în pedagogia românească”, în *Revista de pedagogie*, nr. 2, (1974), pp. 98-102.

Petrovici²⁰. **Ioan Botezan** a cercetat activitatea și contribuția lui Ioan Micu Moldovan la elaborarea și răspândirea manualelor școlare²¹. **Vasile Netea** a studiat problema circulației manualelor școlare din România în Transilvania în a doua jumătate a sec. al XIX-lea²². Sigur, mai sunt și alți autori care au studiat istoria învățământului din Transilvania, precum: **Iacob Mârza**²³, **Maria Basarab**²⁴, **Victor Țircovnicu**²⁵, **Petre Radu**, **Dimitrie Onciulescu**²⁶, **Vasile Popeangă**²⁷.

Nu cel din urmă cercetător din istoria literaturii didactice este **Tuliu Racotă**. Acesta a prezentat activitatea didactică a lui Zaharia Boiu într-un articol în care trece în revistă principalele idei aflate în manualele sale de citire și face câteva aprecieri cu privire la abecedar și manuducere²⁸.

Până în 1850, manualele puse la îndemâna școlilor au fost dintre cele enumerate mai sus, dând conținutului învățământului un caracter exclusiv religios. Deși au existat și cărți laice, abecedare și cărți de citire cu fragmente din literatură, ele nu au schimbat cu nimic acest aspect, deoarece utilizarea lor nu era generalizată. După anul acesta asistăm la o schimbare evidentă, respectiv a abecedarilor, a primelor cărți de citire, de aritmetică, de geografie, istorie și istorie naturală pentru *școalele populare*. De ex., îl luăm ca reper doar pe Zaharia Boiu (fără a face abatere de la activitatea celorlalți pedagogi de seamă, precum Ioan Popescu, Visarion Roman, Vasile Petri etc). „Toate acestea au făcut ca înfățișarea învățământului să fie radical schimbată față de cea din 1849. La 1849 funcționau

²⁰ Toadere Rodica (Ianoș), *op. cit.*, p. 64.

²¹ Ioan Botezan, *Documente inedite privind contribuția lui Ioan Micu Moldovan la elaborarea și răspândirea manualelor școlare pentru învățământul românesc din Transilvania în perioada 1860-1914*, în *Sargetia*, X, (1973), pp. 251-261.

²² Vasile Netea, „Manualele școlare românești, elemente ale unității naționale”, în *Revista de istorie*, nr. 1, (1977), pp. 55-56.

²³ Iacob Mârza, „Manualele de istorie folosite la școlile din Transilvania între mijlocul secolului al XVIII-lea și mijlocul secolului al XIX-lea”, în *Sargetia*, XVI-XVII, (1982-1983), pp. 577-598.

²⁴ Maria Basarab, „Considerații privind cărțile didactice românești (1785-1892) din patrioniul hunedorean”, în *Sargetia*, XVI-XVII, (1982-1983), pp. 565-576.

²⁵ Victor Țircovnicu, „200 de ani de la apariția primului manual de pedagogie pentru învățătorii din Transilvania”, în *Revista de pedagogie*, XXXIV, nr. 12, (1985), pp. 55-60.

²⁶ Petre Radu, Dimitrie Onciulescu, *Primul compendiu de pedagogie și metodică în limba română, 1776/85*, Casa Corpului Didactic, Timișoara, 1979, pp. 9-59.

²⁷ Vasile Popeangă, „Un manuscris de metodică și pedagogie din anul 1815”, în *Revista de pedagogie*, XVI, nr. 5, (1967), pp. 55-58; Idem, „Conceptul de școală populară în gândirea din Transilvania până la 1918”, în *Revista de pedagogie*, XVIII, nr. 9, (1969), pp. 85-91.

²⁸ Tuliu Racotă, „Activitatea lui Zaharia Boiu pentru constituirea unui sistem de învățământ modern în Transilvania”, în *Revista de pedagogie*, XXIV, nr. 7, (1975), pp. 52-53.

standardele educative de la 1790, iar la 1870 se impun cele pe care le vom regăsi generalizate la 1900”²⁹.

Începând cu anul 1860, vor lua naștere, în cadrul școlilor, lucrări de metodică, pedagogie și manuale semnate numai de autori români. Aceste începuturi sunt legate de activitatea a patru personalități, care au realizat lucrări atât de valoroase, încât majoritatea și-au păstrat valabilitatea până la începutul Primului Război Mondial. Zaharia Boiu, Visarion Roman³⁰, Vasile Petri³¹ și Ioan Popescu³² sunt „cei patru mari evangheliști” care au stabilit canoanele literaturii didactice românești pentru mai mult de o jumătate de secol.

Într-un studiu semnat de Dr. Alexandru Bucur, aflăm că o parte din manualele vremii au fost chiar interzise de către *Comitetul Administrativ al Fondului Școlar Grăniceresc*, de la Sibiu, motivându-se că propagă în rândul elevilor „idei revoluționare”³³. Astfel, au fost retrase din școli *Abecedarul* lui Vasile Petri, *Legendarul* lui Visarion Roman, „spre dauna multor părinți”³⁴, în baza ordinului

²⁹ Toadere Rodica (Ianoș), *op. cit.*, pp. 213-214.

³⁰ Visarion Roman (1833-1885) s-a născut la Blăjel, Mediaș. Domeniul în care a excelat a fost publicistica, începându-și cariera la *Telegraful Român* (1857-1858). În 1860 a redactat prima revistă de pedagogie în limba română, *Amicul Școalei*; a urmat o revistă pentru mediul rural, *Amicul poporului*; pentru populația școlită a conceput, împreună cu Alexandru Lapedatu, *Albina Carpaților* (1877-1880), subintitulată *foaie beletristică, științifică și literară cu ilustrațiuni*. În 1877 a fost ales membru corespondent al Academiei Române, cf. Ioan N. Ciolan, Victor V. Grecu, *Visarion Roman – pedagog social*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1971, pp. 8-17.

³¹ Vasile Petri (1833-1905), născut în satul Mocod, Năsăud. Din opera sa, amintim: *Elementariul* din 1861 (6 ediții); *Noul Abecedar românesc* (1878), republicat în 1908, în 17 ediții; *Legendarul* din 1878 ajungea, în 1904, la ediția a 13-a; *Scriptologia* (1872 și 1873); a redactat revistele *Magazin pedagogic* (Năsăud, 1867), *Școala română* (Sibiu, 1875-1879), (Năsăud, 1881). În cuprinsul acestora a publicat numeroase articole teoretice, în care și-a expus concepția despre educație, cf. Ion Albușescu, *Istoria gândirii și practicii pedagogice românești*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, pp. 223-234.

³² Ioan Popescu (1832-1892) s-a născut la Cața, Mureș. A studiat la Institutul teologic-pedagogic de la Sibiu, apoi a continuat studiile la Leipzig (1859-1861). A predat la Institutul teologic-pedagogic de la Sibiu: pedagogie, dogmatică, drept-canonice etc. Între 1888-1891 a fost director al Școlii de fete a Astei din Sibiu. A fost preot, pedagog, membru în Consiliul Național Bisericesc. Secretar al Astei și redactor al revistei *Transilvania*. În 1877 a devenit membru corespondent al Academiei Române. El a publicat primul compendiu de pedagogie (1868) și prima psihologie în limba română (1881); în 1892 a apărut, postum, o pedagogie lucrată pe bazele psihologice și etice ale realismului herbartian. În anul 1863 a redactat revista *Organ pedagogic*, care cuprindea o serie de prelegeri pedagogice. De numele său se leagă: primul abecedar românesc ilustrat (ed. I în 1870, ed. a 18-a în 1911), două cărți de citire (1874 și 1880), dar și o carte de metodică predării aritmeticii (1864) și o alta, pentru predarea abecedarului (1870).

³³ Alexandru Bucur, *Interzicerea unor manuale școlare în Școlile grănicerești (1875-1918)*, în *Transilvania*, nr. 5-6, (2018), pp. 1-4.

³⁴ *Raportul Comitetului la adunarea generală din 30 octombrie 1877*, apud Alexandru Bucur, *art. cit.*, p. 2.

Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice nr. 14.000 din 6 iunie 1877, acestea fiind înlocuite cu *A doua carte de lectură*, de Ioan Popescu³⁵.

Printre cărțile rămase în școli se numără mai ales cele semnate de Zaharia Boiu. El rămâne cunoscut ca un strălucit autor didactic, fiind cel mai prolific autor de manuale pentru învățământul primar, dovadă sunt numeroasele domenii în care s-a implicat. De la el vom înțelege, ca dascăli și părinți, ca accentul să fie pus pe conținutul educației școlare, și nu pe aspectele administrative. *Ce învățau școlarii la jumătatea secolului al XIX-lea? Cum li se predă? Cum învățau? Cum erau evaluați?* Acestea sunt principalele întrebări la care vom căuta răspuns pe parcursul acestei lucrări. Pentru a afla ce învățau elevii de atunci, am pornit, evident, de la manualele școlare existente și de la cele moderne, prin *modern* înțelegând *adaptat la vârsta și psihologia copilului*.

Structura acestui „Abcdariu pentru școlile populare române” (Sibiiu, în tipografi³ a diecesana, 1862) a fost foarte bine analizată de către Zaharia Boiu. El a căutat, în primul rând, să ofere dascălilor competențele profesionale cu referire la caracteristicile comune ale vârstei preșcolare și școlare mici a copilului. Iar acestea vizează următoarele:

- **Dezvoltarea memoriei, prin reținerea unor poezii, reguli de joc, de rol:** Greierușul, Vulpea și rața; *de atitudine:* Cât e de frumoasă omenia! *de valori:* Unde duce lenea? *Omul iubitor de dreptate, Copilul iubitor de dreptate* etc.
- **Dezvoltarea limbajului, care prevede îmbogățirea vocabularului, cât și însușirea structurii gramaticale** (Proverbe; Povești: *Școala, Casa binefăcătoare, Cruțarea* etc.).
- **Manifestarea curiozității prin mulțimea întrebărilor puse, cât și prin interesele față de realitatea înconjurătoare** (*Despre Dumnezeu, Anotimpurile; Cartea-și spune istoria*).

Zaharia Boiu a oferit dascălilor și metodicile necesare pentru predarea abecedarului. *Manuducerea pentru învățători la întrebuițarea abțadarului*³⁶, scrisă cu alfabet de tranziție. Această metodică oferă îndrumări pentru toate obiectele de studiu care trebuie să fie reprezentate în cuprinsul abecedarului din clasa I:

³⁵ *Ibidem*, D. 967 și 970 din 25 octombrie 1877; C. 970 din 1877; Ioachim Lazăr, *Învățământul românesc din sud-vestul Transilvaniei (1848-1883)*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2002, p. 45. La puțin timp, au mai fost interzise următoarele manuale, semnate de Ioan Micu Moldovan, *Istoria patriei pentru școlile poporali*; de Ioan V. Rusu, *Elemente de istoria Transilvaniei pentru învățători și școlile poporali*; de Aron Pumnul, *Lepturariu rumînesc cules de'n scriptori rumîni*, ed. 1862 și 1865; I.V. Rusu, *Istoria Transilvaniei*, Sibiu, 1865; Dimitrie Varna, *Geografia (Ungariei)*, Sibiu, 1875; S. Pop, *Legendariu*, Blaj, 1872.

³⁶ Zaharia Boiu, *Manuducerea pentru învățători la întrebuițarea abțadarului*, Tipografia Diecesană, Sibiu, 1862, 94 p.

religia, aritmetica, geografia, fizica și istoria naturii, cântarea și desenul, dovadă fiind articolele din *Amicul școlaii*, care subliniau importanța trecerii învățării de la tradițional la modern: „În școlile noastre, până bine de curând, afară de învățătura religiei, numai a citi se învața. Să mulțumim învățătorilor bătrâni și pentru atâta; dar timpul de față cere mai mult chiar și de la cel mai simplu țaran”³⁷. Despre metoda slovenirii, Zaharia Boiu se arăta chiar îngrijorat: „...răpește mult timp, fără folos corespunzător”. De pildă, arată inutilitatea acesteia, având în vedere că, pentru a citi un cuvânt de cinci silabe, precum **bunătățile**, se citește 29 de silabe. La care Boiu remarcă, cu umor: „Și dacă vom întreba, oare, de ce în cuvântul acesta am repetit silaba **bu** de 5, silaba **nă** de 5, silaba **ta** de 4, silaba **ți** de 3 și silaba **le** de 2 ori, ce vom putea răspunde atâta, decât că așa ne-am pomenit”³⁸.

Andrei Șaguna era de acord cu schimbarea metodelor de învățare de la tradițional la modern. Șaguna dispune să se predea în școlile populare istoria și geografia Austriei, iar într-un circulariu din 1862 recomandă învățătorilor spre întrebuințare *Abecedarul* și *Manuducerea* lui Boiu, amândouă alcătuite la îndemnul său: abecedarul acesta introducea o nouă metodă pentru instruirea cititului și a scrisului, așa-numita „Metodă sunătoare” (Lautirmethode), și cuprindea alfabetul latinesc³⁹.

Următorul pas pe care-l dorește nu doar Zaharia Boiu, ci și alți pedagogi renumiți ai vremii era problema perfecționării cadrelor didactice.

„Ideea perfecționării învățătorilor câștigă teren. La 17 septembrie 1862, Consistoriul din Sibiu hotărăște organizarea conferințelor preoțești la sfârșitul anului școlar 1862-1863. Au fost numiți 9 comisari [inspectori, metodiști] pentru organizarea acestor conferințe. Tematica lor era fixată de consistor. În 1863, în conferințele învățătorilor, s-au dezbătut probleme de metodică, ridicate de utilizarea în școlile populare a Abecedarului elaborat de Zaharia Boiu. În cadrul conferințelor din acest an s-au dezbătut probleme privind bunul mers al învățământului: *În ce timp se țin cursurile școlare? Ce cărți se întrebuințează? Care a fost purtarea elevilor în afara școlii? Cum s-a menținut disciplina? Cum frecventează elevii școala? Care sunt cauzele care împiedică frecventarea regulată a școlii? Care mijloace ar fi mai potrivite pentru a face elevilor școala mai plăcută?*⁴⁰

³⁷ *Ibidem*, p. 27.

³⁸ *Ibidem*, p. 30.

³⁹ Gh. Tulbure, *Activitatea literară a Mitropolitului Andreiu Șaguna*, Sibiu, 1909, p. 104, apud. Pr. Dr. Constantin Necula, *Contribuția Școlii teologice ortodoxe din Sibiu la dezvoltarea pedagogiei românești moderne*, vol. I. *Întemeietorii. Andrei Șaguna*, Iași, 2006, 348 p. (teză de doctorat); ed. a II-a, Ed. Tehnopress/Astra Museum, Sibiu, 2017, p. 208.

⁴⁰ *Adunarea cuvintărilor comisarilor școlari din anii 1863 și 1864*, Sibiu, 1864, p. 147, apud. Vasile Popeangă, *Școala românească din Transilvania în perioada 1867-1918 și lupta sa pentru unire*,

De la an la an, tematica acestor conferințe învățătorești devine tot mai variată și de interes atât pentru dascăli, cât și pentru părinții elevilor (situații valabile până astăzi).

De exemplu, din domeniul educației fizice s-au discutat unele lucruri de interes educativ, cum ar fi: „Prin ce se poate dezvolta trupul și pune fundamentul unei sănătăți durabile? Despre hrana copiilor; ce foloase aduc curățenia și activitatea pentru dezvoltarea și sănătatea trupului; se vatămă sănătatea prin îmbulzirea copiilor în bănci, prin vicierea aerului în sala de clasă nepotrivită cu numărul școlărilor?”⁴¹.

„În ceea ce privește starea internă, Șaguna identifică 8 puncte de rezistență, descrise de părintele Constantin Necula, în aceeași lucrare citată:

- *Provederea școalelor noastre cu cărți necesari;*
- *Institutulu pedagogico-teologicu, unde șiase profesori sunt aplicați, dintre carii cinci au făcutu studiele lor de specialitate pe la Universității și sunt bine calificați;*
- *Instrucțiunea pentru Învățietorii din școalele populari și capitali dela Consistoriu în a. 1862;*
- *Abecedariulu cu manuducere de Zaharia Boiu, profesoru la Institutuli nostru pedagogicu-teologicu din a. 1862;*
- *Introducerea și ținerea Conferințelor învățierăști pe timpului feriale aiu lor școlari 1863 și 1864;*
- *Cartea despre Computu în școalele populari de Ioannu Popescu, profesoru la Institutuli nostru pedagogicu-teologicu din a. 1864;*
- *Șiase școale capitali, care au dobânditu de la Înaltulu Guberniu Dreptulu de publicitate;*
- *Gimnasiulu mare din Brașovu înzestratu cu nisce puteri morali și intelectuali spre obșteasca mulțumire*⁴².

*Computul în școala populară*⁴³, de Ioan Popescu, a fost editat în anii 1864 și 1875. Acest manual explică principiile metodei intuitive în raport cu fiecare capitol al aritmeticii. Manualul este constituit din două secțiuni: **computul elementar** (ni se explică numerele de la 1 la 10, de la 10 la 100, de la 100 la milioane, apoi numerele de mai multe numiri (cele care reprezintă unități de măsură) și fracțiile; iar secțiunea a doua, **computul aplicat** (cuprinde o unitate de învățare cu privire la unitățile de măsură: pentru timp, spațiu și prețuri; și o altă unitate de învățare, intitulată „Aplicarea numerilor la referințele vieții”. Autorul cărții pune în practică principiul enunțat din prefață: „a adapta Computul și, în genere, tot

Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1974, p. 49.

⁴¹ *Ibidem*, p. 51.

⁴² *Ibidem*, p. 243.

⁴³ Ioan Popescu, *Computul în școala populară (manual pentru învățători)*, Tipografia Diecesană, Sibiu, 1864, 226 p.

învățământul din școala populară după natura poporului și după împrejurările vieții lui e o cerință care va trebui să fie respectată...”⁴⁴. Observăm că „în aceste lucrări didactice, învățământul intuitiv este metoda unică și absolută de predare. Tonul este îndreptat spre aplicarea ei cât mai eficientă, spre intuirea oricărei noțiuni”⁴⁵.

Cursuri de perfecționare

În anul 1866, conferințele s-au ținut și în dieceza Caransebeșului. „La sfârșitul conferințelor, învățătorii participanți au fost examinați de «comisarii școlari» din următoarele conținuturi: din cunoașterea literelor, silabisire și citire; din scriere cu felurite litere; din socoteala din cap și cu cifre; din unele reguli principale privitoare la sănătatea și curățenia tinereții”⁴⁶.

După patru ani, se introduc conferințele învățătoresți și pentru dascălii din teritoriul militar bănățean. Acestea se țineau tot la Caransebeș și tematica, în mod deosebit, cuprindea probleme de gramatică, iar acest lucru presupunea și eliminarea unor cărți după care se învăța până atunci, și astfel, în locul cărților de citire de la Viena, se vor întrebuița cărțile de citire ale lui Zaharia Boiu⁴⁷. Un lucru îmbucurător, de altfel, este și faptul că cei 37 de învățători prezenți de la fostele școli grănicerești din Caransebeș subliniază că aceste conferințe învățătoresți sunt „unul dintre mijloacele cele mai puternice pentru înaintarea și propășirea instrucțiunii publice”⁴⁸. După zeci de ani se observă, din partea învățătorilor, o intensă preocupare pentru îmbunătățirea lor, pentru mai buna lor organizare, ca și pentru găsirea unor forme de perfecționare a muncii didactice. Învățătorii le priveau ca pe o instituție menită să slujească școlii populare. „Conferințele învățătoresți, aceste frumoase mitinguri pedagogice”⁴⁹, erau considerate ca o cheazășie de progres în pedagogie și ca un mijloc de a face școala apreciată de părinți și popor.

„Această frumoasă și folositoare instituție avem de a o mulțumi numai Excelenței Sale, prea bunului nostru Mitropolit, Andreiu. Este al cincilea an de

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 5-6.

⁴⁵ Toadere Rodica (Ianoș), *op. cit.*, p. 180.

⁴⁶ *** , *Instrucțiune pentru comisarii școlari și învățătorii din dieceza Caransebeșului compusă în privința conferințelor învățătoresți pe anul 1866*, AMB (Arhiva Mitropoliei Banatului), doc. 1015/1866, Fondul Caransebeș, apud. Vasile Popeangă, *Școala românească din Transilvania în perioada 1867-1918 și lupta sa pentru unire...*, p. 53.

⁴⁷ AMB, Fondul Caransebeș, doc. 228/1870, apud. Vasile Popeangă, *Școala românească din Transilvania în perioada 1867-1918 și lupta sa pentru unire...*, p. 54.

⁴⁸ *Idem*, *Protocolul cons. școlar 1870*, proces-verbal 163.

⁴⁹ I. Petrașcu, „Sublimitatea conferințelor învățătoresți”, în *Telegraful Român*, nr. 33/1869, p. 132.

când această instituție prosperă își cheazășiuește perfecționarea învățătorilor din școlile noastre populare. Este al cincilea an de când am început și noi, învățătorii, a trăi ca învățători! Este al cincilea an de când reprezentanții instrucțiunii noastre naționale au găsit un teren de a se pronunța și ei liber asupra problemelor de educație. Toți învățătorii interesați de chemarea lor cunosc și aprobă importanța conferințelor din cesiune. Cu toate acestea: mi s-a întâmplat, totuși, să aud cu urechile mele de la câte cineva, că cine merge la conferințe este un nebun; fiindcă tot ceea ce se petrece acolo sunt numai flécuri. Este numai timp pierdut”. Există un proverb, cât o mie de cuvinte: „Câinele moare de drum lung și prostul, de grija altuia”. Și închei, spunând: „*Difficile est satiram non scribere*”⁵⁰ (Este greu să nu scrii satira).

⁵⁰ *Ibidem.*

Viața și activitatea pedagogică a profesorului Petru Șpan (1860-1911)*

Pr. Drd. Aurelian CÎRSTEA



*„Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința”
(Ga 13, 7)*

Abstract:

This research covers the life and the pedagogical activity of the major teacher and pedagogue Petru Span. In order to highlight his activity there were presented short biographical aspects of his predecessors who also brought their contribution to the development and outlining of the pedagogical side within the Theological -Pedagogical Institute of Sibiu. Petru Span is discovered as a role model, a professor and pedagogue who put all his heart to bring the Romanian Theological Education at one of the highest standards based on the moral principles acquired as a result of his studies conducted abroad. Following the pattern of his professors as Herbart and Tuiskon Ziller, Petru Span was trying to connect the Romanian System of Education to the European pedagogy.

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Constantin Valer Necula, care și-a dat acordul pentru publicare.

Keywords:

Petru Șpan, pedagogical activity, biographical aspects, System of Education

Învățământul sibian, prin intermediul facultății de teologie, s-a dezvoltat în decursul timpului pe două domenii esențiale – *pedagogie și teologie*. Dacă *latura teologică* este recunoscută și aprofundată, acest studiu răspunde unor exigențe pedagogice prin evocarea vieții și activității *Profesorului și Marelui Pedagog Petru Șpan*.

Institutul de teologie a avut un debut care consta în puține ore de curs, ceea ce ne oferă perspectiva unui început timid, dar prin contribuția unor oameni de cultură ai vremurilor, dezvoltarea institutului prinde contur. Petru Șpan se înscrie în șirul personalităților care au contribuit la constituirea și dezvoltarea laturii pedagogice, însă nu a fost singur. A fost susținut de o serie de înaintași, pe care îi vom menționa succint, până la evocarea Profesorului Petru Șpan.

În șirul oamenilor de cultură, care au adus contribuții însemnate în dezvoltarea Institutului teologic-pedagogic, este potrivit a fi menționat ***Dimitrie Eustatievici***. Acesta s-a născut la Brașov în anul 1730, fiind cunoscut ca teolog și pedagog.

Dimitrie Eustatievici era fiul lui Eustatie din Grid, protopopul din Șcheii Brașovului. A învățat carte la școala de pe lângă Biserica Sfântul Nicolae din Brașov (prima școală românească), condusă și reorganizată pe atunci de tatăl său¹.

În anul 1744 se înscrie la prestigioasa Academie Teologică din Kiev (înființată de mitropolitul român Petru Movilă), unde studiază teologia și filosofia în limbile de cultură ale acelei perioade, slavonă, latină și greacă, însușindu-și vaste cunoștințe de cultură universală.

În 1753 se întoarce la Brașov, unde devine *dascăl* (profesor) la Școala românească din Șcheii Brașovului². Dimitrie Eustatievici a fost interpret și secretar al primilor trei episcopi sârbi de la Rășinari și Sibiu (între 1762-1786). În 1786 a devenit primul director al Școlilor naționale neunite din Transilvania (1786-1795), fiind în același timp organizator și profesor al primului curs pedagogic-teologic ortodox din Sibiu.

A publicat o serie de manuale școlare, cel mai cunoscut dintre acestea fiind *Gramatica românească*, prima gramatică a limbii române, scris în perioada 1755-1757 (carte păstrată în manuscris și tipărită abia în 1969). De asemenea, i se

¹ Dan Strauti, *Brașoveni celebri – Eustatievici Dimitrie (1730-1796)*, *La pas prin Brașov*, accesat în 8 decembrie 2021.

² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Editura Enciclopedică, București, 2002 p. 174.

atribuie mai multe traduceri din limbile sârbă, slavonă și germană ale unor scrieri din domeniul religiei³.

Aduce la Sibiu cursurile de Gramatică, are o minte de foarte bun organizator de cultură catehetică, provenind din Șcheii Brașovului, cu o serie de tâlcuiri la Evangheliile, pe care le publică la Brașov, apoi le preia și le predă la Sibiu. Se stinge din viață la data de 27 mai 1795.

Radu Tempea s-a născut în Brașov la data de 9 februarie 1768 și este cunoscut ca pedagog, dar și lingvist, iar mai târziu, preot. Începe studiul la școala de la Biserica Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului, continuă la Gimnaziul săsesc luteran din Brașov, absolvind cursurile de învățători de la Sibiu în anul 1787, iar mai apoi studiază Filosofia la Buda. Se remarcă ca diacon și învățător, în anul 1794 fiind hirotonit preot la Biserica Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului. În perioada 1795-1808 este directorul școlilor ortodoxe românești din Transilvania și profesor la cursul de preoție de la Sibiu, ajungând protopop al Brașovului⁴.

În anul 1797 tipărește la Sibiu o *Gramatică românească*, o lucrare remarcabilă, în care dorește să fundamenteze bazele unei terminologii gramaticale moderne și unitare. Se stinge din viață la data de 15 iulie 1824.

Ioan Moga Teologul este unul dintre nepoții lui Vasile Moga, cel care avea să devină și episcop al Sibiului. Având o profunzime teologică în scrierile sale primește acest nume de *Teologul*. Se remarcă ca și profesor prin elaborarea unui curs de dogmatică⁵.

Gheorghe Lazăr s-a născut în anul 1779. Studiază filosofia și dreptul la Cluj, începând cu anul 1806 studiază la Viena Teologia și Filosofia. În 15 martie 1811 debutează în activitatea de profesor în cadrul institutului din Sibiu. Contribuie la formarea unei terminologii științifice și tehnice în limba română⁶.

Mitropolitul Andrei Șaguna este cunoscut ca organizator al învățământului primar și mediu ortodox românesc din Transilvania, punându-l sub îndrumarea Bisericii. Preoții parohi deveneau directori ai școlii populare din parohia lor, protopopii deveneau inspectori ai școlilor din tractul lor, iar episcopul (sau arhiepiscopul), inspector suprem al școlilor din întreaga eparhie, principii surprinse și menționate în Statutul Organic.

³ *Ibidem*, p. 175.

⁴ Ioan Lupaș, „Date privitoare la activitatea lui Radu Tempea, fost director al școalelor ortodoxe române din Transilvania și protopop al Brașovului”, în *Țara Bârsei*, an. IV, nr. 3, mai-iunie 1932, pp. 195-199.

⁵ Sebastian Stanca, *Viața și activitatea episcopului Vasile Moga (1774-1845)*, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj, 1938.

⁶ I. Heliade Rădulescu, „Gheorghe Lazăr”, în *Curierul românesc*, X (1839), nr. 64 (21 aprilie), pp. 255-256; nr. 66 (24 aprilie), pp. 261-264.

La sfârșitul păstoririi sale, în cuprinsul Arhiepiscopiei Sibiului existau aproximativ 800 de școli populare, un gimnaziu cu 8 clase la Brașov (înființat în anul 1850), o școală reală-comercială (1869) la Brașov, un gimnaziu cu 4 clase la Brad (1868).

Din îndemnul Mitropolitului s-au editat numeroase manuale școlare, unele în mai multe ediții (avându-i coordonatori pe Sava Popovici Barcianu, Ioan Popescu, Zaharia Boiu, Petru Șpan). Cursurile de teologie din Sibiu au fost sporite de la 6 luni la un an (1846), iar în 1853 a înființat un Institut teologic-pedagogic cu două secții: teologică (doi, apoi trei ani de studii) și pedagogică (doi, apoi trei ani de studii), cumpărând câteva case pentru nevoile școlii și internatului, pentru studenții teologi și preoți.

A tipărit un număr însemnat de manuale didactice, lucrate de el însuși sau de profesorii Institutului; a trimis numeroși tineri la studii de specializare la Universitățile din Austria și Germania, cu burse oferite din fondurile și fundațiile create de el.

A avut un rol decisiv la întemeierea și organizarea Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român (Astra), fiind primul președinte al acesteia (1861-1866); a inițiat ziarul *Telegraful Român* (ianuarie 1853), care apare până azi.

Având originea la Vârșeț, vine la Sibiu pe poziția de arhimandrit și contribuie la dezvoltarea laturii pedagogice a Institutului. Pune mare accent pe formarea pedagogică a preotului, dar și pe o pedagogie socială. Formează prima bibliotecă în cadrul asociației Astra, îndemnându-i pe ucenicii săi să adere la Asociația de Lectură care va purta, ulterior, numele de Andrei Șaguna. Din activitatea acestei asociații se va edita *Revista Mussa*, cea mai interesantă revistă a studențimii românești până către 1918⁷.

Institutul teologic și pedagogic valorifică aceste acțiuni de pedagogie culturală, care pătrund lesne în cultura societății românești din Ardeal și nu numai. Vedem, așadar, cum, prin acțiunile sale, Sfântul Andrei Șaguna își pune amprenta pe dezvoltarea pedagogiei românești la Sibiu. Mitropolitul preia influența și toată activitatea pedagogică de până atunci și o valorifică, insufându-o contemporanilor și urmașilor. Ca și continuatori în ale pedagogiei inițiate de Mitropolitul Andrei Șaguna îi evidențiem pe:

– Zaharia Boiu și **Ioan Popescu**⁸ sunt trimiși la studii în străinătate, unde deprind învățăturile unui ucenic al lui **Herbart**, unul din marii pedagogi ai vremii respective.

⁷ https://www.noutati-ortodoxe.ro/mitropolitii-andrei-aguna-si-simion-tefan-canonizati_115292_p0.html, accesat ultima dată la 18 noiembrie 2021.

⁸ Dr. Petru Șpan, *Școala lui Șaguna*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1909.

– Zaharia Boiu se remarcă prin scrierea predicilor, fiind și premiant al academiei, adăugând predicii și o cultură. Pe lângă aceasta, propune o serie de asumări pedagogice ale predării limbii române.

Alături de Zaharia Boiu se dezvoltă un alt mare **pedagog, Ioan Popescu, un întemeietor, am putea spune, al psihopedagogiei românești. Profesorul Ioan Popescu** este cunoscut ca primul român care a studiat Pedagogia la Leipzig. Aceste personalități îl aveau ca reper pe Mitropolitul Andrei Șaguna și pentru societatea românească propun o pedagogie coerentă, menită să răspundă necesităților vremii.

Viața Profesorului Petru Șpan (n. 4.06.1860 – d. 14.03.1911)

Marele pedagog **Petru Șpan** este una din personalitățile pe care Țara Moșilor le-a oferit culturii, învățământului și spiritualității românești. Urmând argumentul scripturistic expus în începutul expunerii și aflându-ne la 111 ani de la moartea lui Petru Șpan, se cuvine să abordăm viața și activitatea acestuia, pentru a descoperi aportul său în dezvoltarea principiilor pedagogiei românești.

Petru Șpan s-a născut în localitatea Lupșa, județul Alba, în ziua de 4 iunie 1860. Rădăcinile familiei în această localitate sunt bine fixate, deoarece Petru Șpan povestea că, înainte cu vreo 200 de ani, în localitatea Lupșa s-a așezat un anume Șpan Petru venit din Zlatna și poposind la capătul satului, în locul numit Cîrstian. Din datele istorice aflăm faptul că: „*familia șpăneștilor a fost timp îndelungat conducătoarea politică și bisericească a acestei puternice comune...*”⁹.

Familia Șpan era o familie de țărani. Tatăl său, **Ilie Șpan**, a fost primar la Lupșa, consilier comunal la anul 1886 și s-a căsătorit cu **Sava Cosma**, au avut trei copii. **Petru**, fiind cel mai mare dintre cei trei frați – a avut un **frate preot și protopop, Vasile Șpan** (1880-1950), și alt frate, **Ioan Șpan** (n. înainte de 1880 – d. 1943) – a fost crescut de bunici „*cu vorbe blânde și dulci, dar și cu o disciplină severă și cu respect strict față de porunca bătrânească*”¹⁰. Un merit aparte în educația și dezvoltarea sa l-a avut **bunicul – Vasile Șpan** – cântăreț bisericesc (cantor) care l-a învățat să citească, l-a învățat chirilica și dragostea pentru carte. Datorită acestei educații alese în sânul familiei, **Petru** se remarcă atât în școala primară din sat, cât și în școlile pe care le va urma.

La școala primară din Lupșa-sat învață Bucoavna, Ceaslovul, Gramatica și Aritmetica. Tot bunicul îl duce la școala ungurească din Trăscău (Rimetea de

⁹ Revista *Satul și Școala*, numărul 1 și 2, an. VIII, sept-oct. 1938, Revistă de Educație și Învățământ, p. 14.

¹⁰ Teodor Gal, *Petru Șpan. Activitatea și Gândirea sa Pedagogică*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1979, p. 8.

lângă Aiud) la clasa a II-a, aici învață limba latină, absolvind cu rezultate bune, continuă la Sângeorzul Trascăului (azi Colțești).

În anul 1874, fiind în clasa a IV-a, învață la Blaj sub îndrumarea profesorului Gheorghe Munteanu. Se impune ca *cel mai bun elev al clasei*, menținându-se astfel pe toată durata liceului. Din scrierea colegului Tudor Șuteu aflăm: „*Era un băiat nu prea mare, plin la trup, vârtos și sănătos*”¹¹, care lupta să depășească greutățile acelor vremuri. Faptul că erau vremuri dificile aflăm chiar de la Petru Șpan, care relatează: „*Pe vremea când am intrat eu în I gimnazială, toți mergeam desculți, iar cioarecii făcuți de mama nu i-am aruncat până în a VI-a gimnazială*”¹². Aceste momente petrecute la Blaj, dar și cunoștințele dobândite la Lupșa „*i-au oțelit trupul și mintea..., i-au format caracterul de om dârz, neînfrânt pe drumul său pe care și l-a fixat*”¹³. Necesitatea reformării învățământului românesc a fost remarcată de către Petru Șpan prin experiența trăită atunci: „*Gimnaziul a produs în mine convingerea că mult timp cu un mecanism grozav, mult este încătușat bietul spirit al elevului în șablonismul erezit de la moși și strămoși, mult, foarte mult se păcătuiește contra dezvoltării naturale a spiritului și se reclamă cu necesitate imperativă o reformă radicală*”¹⁴. Cu aceste gânduri de reformare a învățământului românesc urmează din 1881 cursurile Institutului Teologic din Sibiu, secția Teologică. În anul al II-lea de studiu în teologie, își reia și studiile liceale și, pregătindu-se în particular, promovează clasa a VIII-a la Gimnaziul Ortodox Andrei Șaguna, unde în anul 1883 își ia examenul de maturitate.

Sibiul, în acea perioadă, se afla sub influența spirituală a Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873), fiind un centru cultural și politic al românilor din Transilvania, mai ales după ce a fost înființată *Asociațiunea transilvană pentru literatură română și cultura poporului român*.

Sub aspect pedagogic, Sibiul se situa ca un centru puternic, așa cum am menționat, alături de cel de la Blaj, Arad și Năsăud. Între distinșii dascăli de la institutul sibian ce i-au format personalitatea lui Petru Șpan, mai apropiat sufletește i-a fost **profesorul Ioan Popescu** (1832-1892) – primul român care a studiat *Pedagogia* la Leipzig. A redactat *Misiunea preotului român* în cadrul Societății de lectură *Andrei Șaguna* a studenților sibieni.

În anul 1884, în ambianța menționată, Petru Șpan termină teologia la Sibiu „*cu distincție*” și Consistoriul arhidiecezan îi oferă o bursă de studii filosofice și

¹¹ T. Șuteu, *Dr. Petru Șpan*, în *Foaia școlastică*, nr. 8, din 1911.

¹² Petru Șpan, „În preajma noului an școlar”, în *Telegraful Român*, 21 august 1903.

¹³ Dr. Lucian Bologna, *Pedagogul dr. Petru Șpan*, Editura Revistei Satul și Școala, Cluj, 1938, p. 18.

¹⁴ Petru Șpan, „Amintiri din seminarul Academic-pedagogic de pe lângă Universitatea din Jena”, în *Telegraful Român*, nr. 24/1889, pp. 35-40.

istorice la Viena, unde ia parte și la lucrările Seminarului pedagogic. E impresionat de pedagogul-filosof Vogt, elev al lui Johann Friedrich Herbart (1776-1841), *părintele* didacticii științifice moderne.

Un an mai târziu, Petru Șpan participă la ședința de constituire a comitetului societății academice „*România Jună*” la Viena, ținută la 2 ianuarie 1885, fiind ales *secretar*.

În anul 1886 reînvia Seminarul pedagogic al centrului universitar de la Jena, coordonat de profesorul **Wilhelm Rein** (1847-1929) – a fost și cel mai important reprezentant al herbartismului, alături de Tuiskon Ziller. Petru Șpan se înscrie la *Seminarul academic pedagogic*, devenind *primul doctorand român*, la 20 noiembrie 1887 își susține la Jena teza de doctorat „*Die Fortbildung der Pädagogik Herbarts durch Ziller*” („*Dezvoltarea pedagogiei lui Herbart de către Ziller*”). În însemnări face mărturisirea că Jena i-a folosit ca școală de aplicație la Sibiu. În dizertația lui a cercetat dezvoltarea ideilor lui Herbart de către Ziller, considerând-o o cale de urmat, dar una adaptată progresului cultural și profilului poporului român. Principiile herbartiene urmăreau idealul educativ, învățământul educativ, educația religioasă-morală, lecțiile bazate pe intuiție și abstracție și aplicabilitatea lor, scopul educației fiind formarea caracterului religios-moral¹⁵.

Dorind să pună în aplicare modelul studiului din străinătate, se reîntoarce la Sibiu, deși își propusese să mergă la Budapesta – să-și desfășoare activitatea acolo, dar începând cu 1 ianuarie 1888 își începe activitatea ca profesor la Școala Civilă de Fete a Astei, în locul lui Dumitru Popescu Barcianu care demisionase, predând limba germană, istoria, geografia, igiena și geometria. Intră în comitetul de conducere a Reuniunii de Muzică a Astei și la conducerea Reuniunii române de înmormântare.

În anul 1892, la 25 februarie, este numit profesor suplinitor la Institutul teologic-pedagogic, la catedra profesorului Ioan Popescu, care era grav bolnav.

În urma morții preotului și profesorului Ioan Popescu, din anul următor (1893) devine profesor titular, iar începând cu anul 1895 devine profesor definitiv la catedra lui Popescu, predând pedagogia generală, logica și psihologia, didactica și limba română, la ambele secții, iar în unii ani a predat gimnastica și caligrafia la secția pedagogică, iar la cea teologică – dogmatica și dreptul canonic.

În anul școlar 1889-1890 și-a desfășurat activitatea la cursul complementar și contabilitate. Tot în această perioadă a fost ales ca protopop al Abrudului, fiind gata să părăsească cariera didactică, însă datorită faptului că nu era hirotonit nu a primit acordul Consistoriului, rămânând pe mai departe profesor.

¹⁵ <https://bjastrasibiu.ro/dr-petru-span-1860-1911/>, accesat ultima dată la 17 noiembrie 2021.

În anul școlar 1904-1905, Petru Șpan activează ca profesor și predă științele pedagogice (psihologia, pedagogia, metodică și logica), precum și limba și literatura română.

A păstrat o legătură neîntreruptă cu absolvenții săi prin *Conferințele învățătoarești* inițiate de Sfântul Mitropolit Andrei Șaguna, ele ținându-se în vacanța mare în mai multe centre arhiepiscopale, oportunitate a învățătorilor de a fi la curent cu cele mai noi principii didactice și metodice. De reținut faptul că toți studenții teologi de la secția pedagogică făceau practică la școala de aplicație, dar și cei din secția teologică, dacă doreau să obțină diplomă de învățător.

Petru Șpan avea în sine convingerea că progresul poporului român se va face numai cu ajutorul unei culturi adevărat naționale, iar aceasta „*se urzește și se desăvârșește în școli românești*”¹⁶, având trasate următoarele direcții:

- „*școala populară*” să fie întemeiată pe principiile religiozității și naționalității, organizată de învățători cu chemare;
- organigrama să cuprindă materii în deplină armonie cu trebuințele sufletești și cu existența însăși a poporului în slujba căreia s-a ridicat. Acest lucru venind firesc împotriva încercărilor de maghiarizare a școlilor românești.

2. Activitatea pedagogică a lui Petru Șpan

Herbartismul a contribuit la desfășurarea sistematică a învățământului, ideile herbartiene fiind larg răspândite la sfârșitul secolului al XIX-lea, în Europa chiar și în America, nu doar în țara noastră.

Apostolul pedagogiei românești – Petru Șpan – n-a asimilat sistemul de gândire al lui Herbart, Ziller sau Rein, ci a acceptat numai ceea ce a considerat folositor pentru iluminarea și progresul neamului român: „*În cercetările noastre – spunea el – ne-am orientat după pedagogia științifică herbartiană, fiindcă aceasta are un sistem bine încheșat și corespunde idealurilor noastre... Popor tânăr fiind, să nu ne avântăm în chestia educației tineretului în experimentări, căci prin aceasta păcătuim în contra unei propășiri temeinice și în loc a produce adevărate caractere, ne pomenim cu niște ființe bastarde... Noi să primim acesta să-l știm preface cu totul după firea etnică a neamului nostru, utilizând cu minte și cu pricepere produsul altor popoare. Nu tot ce produce o literatură străină e potrivit și pentru noi. Drept aceea, nu orice noutate are dreptul de a fi primită și introdusă în lucrarea noastră culturală*”¹⁷. Timp de aproape 20 de ani a promovat neobosit ideile și principiile școlii herbartiene, de la teorie la catedră și apoi în practică.

¹⁶ Teodor Gal, *Petru Șpan. Activitatea și gândirea...*, pp. 11-15.

¹⁷ Dr. Nicolae Terchilă, „Herbart și herbartienii români”, în *Anuarul VII al Academiei teologice Andreiene*, 1940/1941, pp. 35-40.

Opera lui Petru Șpan cuprinde numeroase **lucrări didactice și pedagogice** tipărite la Tipografia Arhidiecezană (*n.n.*, Tipografia Diecezană, înființată de Sfântul Mitropolit Andrei Șaguna la 27 august 1850):

- *Întrebări de educațiune și instrucțiune. Studii pedagogice*, Sibiu, 1891;
- *Treptele formale ale învățământului*, Sibiu, 1898 (ed. a II-a, 1903);
- *Poveștile pentru primul an școlar*, Sibiu, 1901 (ed. a II-a în 1905, sub titlul *Poveștile în educația școlară*);
- *Idei pregătitoare în Pedagogie*, Sibiu, 1902;
- *Noul Abecedar*, Sibiu, 1904 (ed. a II-a, 1906) – despre această scriere Onisifor Ghibu afirma că este cea mai originală lucrare nu numai în literatura noastră, ci și în cea universală¹⁸;
- *Cartea a doua de citire*, Sibiu, 1905 (ed. a II-a, 1907);
- *Lecții de Psihologie*, Sibiu, 1906;
- *Lecții de Didactică în usul școalelor pedagogice*, Sibiu, 1906;
- *Lecții de Pedagogie*, Sibiu, 1908.



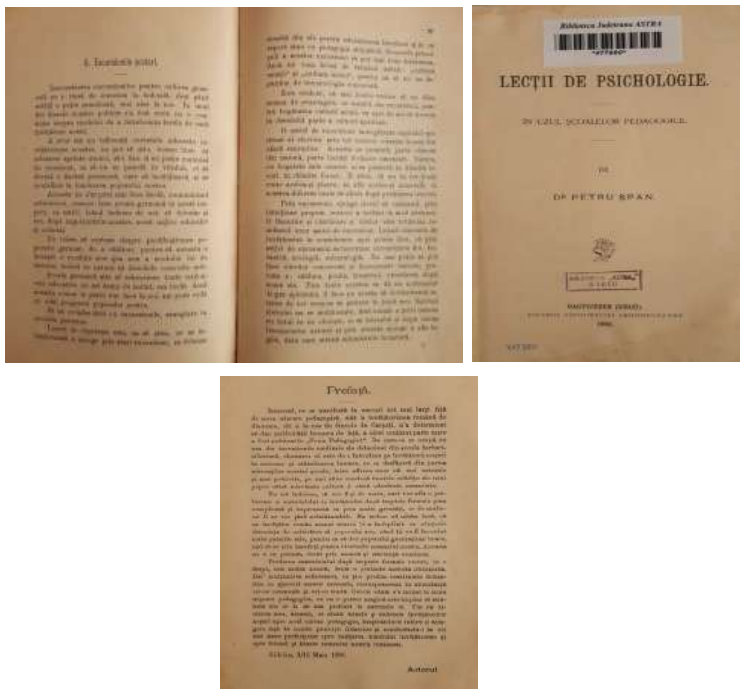
Întreaga lucrare de cercetare pedagogică a Profesorului Petru Șpan este menită să pregătească învățătorii și preoții, dar și să îi familiarizeze cu conștiința pedagogică, oferindu-le perspectiva epistemologică necesară învățării și dezvoltării permanente.

Cu privire la scrierile monografice, Petru Șpan a militat pentru cinstirea unor înaintași. În monografia *Viața și activitatea profesorului Dr. Daniil Popovici Barcianu*, evocă personalitatea profesorului și aspecte reprezentative ale activității

¹⁸ Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii didactice românești*, EDP, București, 1973, p. 150.

acestuia. În monografia *Școala lui Șaguna* reușește să surprindă aspecte din viața unor personalități marcante pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, punând în valoare munca înaintașilor săi, formați în Școala Sfântului Mitropolit Andrei Șaguna.

Făcând o incursiune asupra activității tipografice, **Petru Șpan** a colaborat scriind la *Gazeta Transilvaniei*, *Telegraful Român*, *Biserica și Școala*, *Foaia poporului*, *Țara Noastră*, *Foaia școlastică* (Blaj). Alături de Dumitru Popescu Bărcianu elaborează revista *Foaia pedagogică*, iar împreună cu Ioan Lupaș, Vasile Stan, Timotei Popovici și Nicolae Vătășan pun bazele revistei *Vatra Școlară*. Dar dintre toate creațiile sale, cea mai apropiată sufletului a fost ***Vatra școlară***. În cuprinsul acestei reviste, învățătorii publicau modele de lecții practice și recenzii. Noutatea acestei reviste era și o rubrică administrativ-școlară, devenind ca „o vatră în care mereu va arde focul sacru al iubirii de neam, al iubirii tinereții și dascălului român”¹⁹.



În activitatea sa la Reuniunea română de agricultură se înscrie între precursorii mișcării cooperatiste române din Transilvania, înființând 23 de cooperative de credit românesc. A susținut înființarea unor școli de agricultură, silvicultură,

¹⁹ Petru Șpan, „Școala și formarea caracterului”, în Revista *Vatra Școlară*, anul 1909, nr. 3, pp. 2-3.

industrie casnică, cursuri de menaj prin numeroase articole recomandate în educarea țărănimii. Activa ca membru în comitetul de conducere al Reuniunii române de agricultură din județul Sibiu, președinte fiind fostul profesor, apoi coleg Dimitrie Comșa (din 1893 până în 1905). A susținut și coordonat numeroși fii de moți spre învățarea unei meserii, ținând și conferințe la solicitarea lui Victor Tordășianu (1860-1920), prietenul lui și președintele „*Reuniunii sodalilor români din Sibiu*”. Propune înființarea unei școli românești de industrie.



A elaborat articole pedagogice la Enciclopedia Română a Astei, redactată de Cornel Diaconovici în 3 volume (1898-1904).

Cunoașterea personalității lui Petru Șpan contribuie la înțelegerea învățământului teologic și pedagogic de la Sibiu și realităților culturii românești dinainte de 1918, o epocă pe care o cunoaștem mai puțin. Pe lângă activitatea pedagogică, îl descoperim pe Petru Șpan și în lupta națională a românilor ardeleni pentru eliberare și unire, cu o contribuție însemnată, puțin cunoscută și revelată de biografia lui. Acest lucru se datorează faptului că a lucrat, asemenea intelectualilor din Ardeal, la catedră, la masa de scris, în laboratorul lor intelectual, dar pentru o cauză românească esențială, profundă, cu mijloacele și posibilitățile fiecăruia, dar cu o contribuție care a dus la finalul apoteotic din 1918.

Profesorul Petru Șpan avea convingerea că neamul românesc își va îndeplini și unirea. În anul 1905 se adresa elevilor săi spunându-le că nu este departe ziua când se va întemeia România Mare. Nu reușește să vadă acest deziderat al unirii, deoarece o boală necruțătoare îl muta în lumea celor drepiți la data de **14 martie 1911**, în plină forță creatoare, fără să-și vadă profeția împlinită, fiind înmormântat în Cimitirul Municipal din Sibiu.

Petru Șpan este un model de dascăl și pedagog, iar descoperirea sa înseamnă în fapt întoarcerea spre apostolii pedagogiei românești. El subliniază faptul că una dintre datoriile înscrise în activitatea unui dascăl este de a-și aminti de înaintași, de cei care i-au pregătit, de cei pentru care o generație întreagă a pus umărul.

Petru Șpan susținea educația ca ramură care pune în centrul preocupărilor ființa umană cu o identitate națională, morală și spirituală. Descoperim în scrie-

rile sale o preocupare pentru calitatea educației, pentru accesibilitatea și utilitatea cunoștințelor transmise elevilor. Marele pedagog privilegiază fără echivoc claritatea și accesibilitatea în fața academismului. Așa cum făcuse și predecesorul său la catedră, profesorul Ioan Popescu, a încercat să introducă principiile pedagogice ale lui Johan Friederich Herbart și Tuiskon Ziller aici, la școala pedagogică de la Sibiu, cu treptele formale în predarea lecției, dar având în vedere și scopurile educațiunii, adică *formarea caracterului religios-moral*²⁰. Petru Șpan evidențiază în operele sale străduința de a adapta aceste principii la specificul românesc. El a dorit să prefacă aceste principii după firea neamului nostru, să formeze și oameni religioși, dar și buni români. A reușit să facă acest lucru prin pregătirea a optsprezece generații de preoți și învățători. S-a străduit să facă o Școală de Aplicație pe lângă secția de pedagogie a Institutului Teologic, iar școala confesională a Parohiei Sibiu-Cetate utilizată ca școală de aplicație, unde elevii făceau practică pedagogică în fiecare zi.

Prin viața, operele și acțiunile sale, Petru Șpan devine un reper în pedagogia românească modernă. Prin aportul și străduința sa, pedagogia românească aderă la marea pedagogie europeană, fără a omite principiile și valorile naționale. Educația primilor ani este necesară dezvoltării armonioase a elevului, iar pedagogia trebuie să vizeze nu doar formarea caracterului moral-religios, ci și a celui eminent național. Petru Șpan devine, pentru întreaga societate, un model de formator, care lasă tuturor un testament pedagogic fără de care pedagogia românească actuală și calitatea actului educațional ar fi suferit carențe, el remarcându-se în istoria neamului ca unul din *cei mai talentați pedagogi sibieni*.

²⁰ Teodor Gal, *Petru Șpan. Activitatea și gândirea...*, p. 46.

Căderea și ridicarea spirituală la Sfinții Luca al Crimeei și Sofronie de la Essex*

Drd. Marios CHOUDARY

Abstract:

Saint Luke Archbishop of Simferopol and Crimea and Saint Sophrony of Essex are two contemporary witnesses of the Truth of the Gospel, that show us the spiritual heights that the human being can reach and call us all to follow their example and to fulfill the commandment of Christ: 'Be ye therefore perfect, even as your Father which is in heaven is perfect' (*Mt* 5, 48). In this paper, I present their spiritual fall and raise after fall, commenting on the common path they took towards repentance and reunion with God.

Keywords:

Holiness, Repentance, Saint Luke Archbishop of Crimea, Saint Sophrony of Essex

Introducere

Cei doi sfinți pe care îi avem în vedere aici, Sfântul Luca, Arhiepiscopul Crimeei și Simferopolului, și Sfântul Sofronie, starețul mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul din Tolleshunt Knights (regiunea Essex, Anglia), sunt doi sfinți contemporani cu noi și care au devenit foarte populari și iubiți printre credincioșii ortodocși în ultimele decenii, mai ales odată cu traducerea în multe limbi, inclusiv româna, a multor cărți scrise de sau despre ei.

Sfântul Arhiepiscop Luca s-a născut la 27 aprilie (14 aprilie pe calendarul vechi) 1877 în orașul Keșt, vechiul Ponticap, în partea de est a peninsulei Crimeea,

* Articol scris sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, care și-a dat acordul pentru publicare.

primind la naștere numele de Valentin Felixovici Voino-Iasenețki¹. În urma unei chemări interioare, a decis să părăsească cariera artistică pe care dorea să o urmeze și să pășească mai degrabă pe calea medicinei, spre a-și ajuta semenii săraci în necaz. Astfel, s-a înscris la școala de medicină din Kiev, pe care a terminat-o, fiind cel mai bun student din clasă, obținând admirația colegilor săi.

În urma începerii Războiului Ruso-Japonez de la începutul secolului al XX-lea, Sf. Luca ajunge să lucreze ca chirurg pentru Crucea Roșie, apoi se căsătorește, are 4 copii și, în cele din urmă, ajunge în Tashkent, actuala capitală a Uzbekistanului, care la sfârșitul secolului trecut ajunsese unul dintre cele mai mari orașe din Uniunea Sovietică. În Tashkent îi moare soția de tuberculoză și își încredințează creșterea copiilor unei văduve credincioase. La scurt timp, devine liderul grupării ortodoxe din Tashkent și, în urma unor cuvântări înflăcărâte în apărarea credinței, este îndemnat de către episcopul locului să devină preot. Acceptă și devine preot, iar după puțină vreme primește și cererea de a deveni episcop, într-un context foarte nefavorabil, când începuse o schismă puternică în interiorul bisericii ruse, iar regimul comunist începea deja să atace biserica în multe feluri.

Hirotonia într-un episcop au făcut ca autoritățile comuniste să-l trimită în exil, care se va întinde peste 11 ani cumulați, cu scurte întreruperi. Cu toate acestea, Sf. Luca reușește să devină un mărturisitor al credinței și să publice unele lucrări de medicină de mare însemnătate, obținând, după cel de-al Doilea Război Mondial, premiul Stalin clasa I, considerat cea mai mare distincție științifică în acea perioadă. În cele din urmă, ajunge ca arhiepiscop la Simferopol, în peninsula Crimeea, unde păstorește biserica timp de 15 ani, până la adormirea sa întru Domnul la 11 iunie 1961. A fost canonizat de Biserica Rusă pe 25 mai 1996.

Sfântul Sofronie s-a născut pe 22 septembrie 1896 la Moscova, primind numele de Sergej Symeonovich Saharov². Încă de tânăr, a fost atras de artă, astfel că a urmat școala de arte din Moscova. În jurul anului 1921 pleacă în Franța pentru a-și adânci cunoștințele artistice. Acolo devine foarte repede apreciat pentru calitățile sale artistice, dar în același timp are loc o schimbare puternică în sufletul său: începe să fie interesat din ce în ce mai mult de veșnicie, căutând un

¹ O prezentare a primilor ani de viață ai Sfântului Luca găsim în Arhimandritul Nectarie Antonopoulos, *Sfântul Arhiepiscop Luca, Chirurgul fană de arginți*, traducere de Cristian Spătăreanu, Editura Egumenița, Galați, s.a., p. 13.

² O prezentare a vieții Sf. Sofronie destul de detaliată găsim în Ieromonah Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist. Teologia Arhimandritului Sofronie*, traducere de diac. Prof. Ioan Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2008, pp. 10-40. O altă introducere bună, dar mai succintă, găsim în Archimandrite Sophrony, *His Life is Mine*, traducere din rusă în engleză de Rosemary Edmonds, Editura St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2008, pp. 7-13.

răspuns la căutările sale și în religiile orientale, dar în cele din urmă regăsindu-L pe Dumnezeu Personal pe care-L cunoscuse în copilărie.

După această reorientare sufletească puternică, Sf. Sofronie se înscrie la institutul teologic Saint Serge din Paris, dar la scurt timp pleacă în Sfântul munte Athos (în jurul anului 1925), la mănăstirea rusească Sfântul Pantelimon, pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu din experiență nemijlocită, nu prin calea academică, pe care o simțea neputincioasă spre a-i satisface dorința de unire cu Dumnezeu. În mănăstirea Sfântul Pantelimon devine ucenicul Sfântului Siluan, petrecând împreună 8 ani. După trecerea Sfântului Siluan la cele veșnice (24 septembrie 1938), Sfântul Sofronie merge în pustia Sfântului Munte, în zona Karuliei, petrecând mulți ani de asceză și rugăciune, ajungând, în cele din urmă, duhovnic pentru călugării din jurul mănăstirii Sfântul Pavel.

După cel de-al Doilea Război Mondial, în 1947, Sf. Sofronie merge la Paris pentru a redacta și publica scrierile Sfântului Siluan. În acest timp, se îmbolnăvește grav și este operat de ulcer, motiv pentru care consideră imposibilă întoarcerea în pustia Sfântului Munte Athos. În acest context și devenind înconjurat de mai mulți ucenici cu dorul de a deveni monahi, înființează în Anglia comunitatea monahală de la Essex, ridicând acolo mănăstirea cu hramul Sfântul Ioan Botezătorul. Astfel, Sfântul Sofronie devine stareț al uneia dintre cele mai însemnate comunități monahale ortodoxe din Europa occidentală din ultimele decenii. A trecut la cele veșnice în data de 11 iulie 1993, fiind canonizat de patriarhia ecumenică pe 27 noiembrie 2019.

Canonizarea acestor doi sfinți a confirmat măsura înaltă duhovnicească la care au ajuns, fapt dovedit atât prin mărturia celor care i-au cunoscut, cât și prin minunile săvârșite atât în timpul vieții, cât și după trecerea la cele veșnice, așa cum atestă multe mărturii contemporane. Însă drumul lor pe calea sfințeniei nu a fost un urcuș neconținut, ci au suferit și unele căderi, care după aceea i-au ajutat să se ridice, prin pocăință, mai sus decât de acolo de unde căzuseră. În cele ce urmează voi prezenta și analiza succint aceste căderi și ridicări duhovnicești în viața celor doi sfinți.

Căderea și ridicarea spirituală a sfântului ierarh Luca al Crimeei

După terminarea primului exil, în care ajunsese mai la nord de Turuhansk, dincolo de cercul polar, în cătunul Plahino, Sfântul Luca s-a întors în Tashkent în ianuarie 1926, după aproape 3 ani de suferințe. Aici, în urma unor neînțelegeri cu un protoiereu care i-a ieșit din ascultare și care l-a acuzat la locțiitorul patriarhal de multe nelegiuiri, a primit de la acesta din urmă mai multe dispoziții consecutive pentru mutarea la alte eparhii, ca o pedeapsă pentru acuzele primite. Deși ar fi vrut să se supună, mitropolitul Arsenie de Novgorod, care îi era

apropiat și locuia ca exilat în Tashkent, l-a sfătuit să ceară pensionarea, pentru a nu fi prins în această acțiune nedreaptă. Sfântul Luca a decis să asculte de sfatul mitropolitului Arsenie și a cerut pensionarea, fapt care a determinat „începutul unei căi păcătoase” pentru el³.

În 1930 a fost arestat din nou datorită predicilor și misiunii sale creștine, fiind trimis în exil la Arhangelsk, oraș aflat la peste 1200 km nord de Moscova, aproape de cercul polar. Ajuns la o mănăstire în urma unei operații de tumoare în apropiere de orașul Leningrad, a participat la slujba privegherii. În timpul citirii evangheliei a 11-a din cadrul Utreniei, Sf. Luca a fost cutremurat de cuvintele „*Simone, fiul lui Iona, Mă iubești?... Paște oile mele...*” (In 21, 17), primindu-le ca pe o mustrare de la Dumnezeu că trebuie să-și reia activitatea de episcop. Deși multă vreme a plâns pentru decizia pensionării, cugetând la mustrarea Domnului, după câteva luni, fiind chemat la interviu de angajații securității pentru a-l convinge să se lepede de cinul arhieresc, a dat următoarea declarație, de care i-a părut foarte rău: „*Nu activez ca arhieru și sunt la pensie. În actualele condiții, nu consider că este posibil să continui slujirea, și ca atare, dacă cinul meu duhovnicesc nu va împiedica aceasta, aș vrea să capăt posibilitatea de a lucra în domeniul chirurgiei. Totuși, nu mă voi lepăda niciodată de cinul arhieresc*”⁴.

Sfântul Luca a considerat acest moment ca fiind o cădere foarte profundă, pentru că a fost de-acord să facă un compromis cu puterea antihristică, agățându-se de pensionare pentru a căpăta posibilitatea de a face cercetări în spital, deși Domnul îi descoperise că trebuia să se întoarcă la slujirea arhierescă. La ceva timp a fost eliberat din exil, în 1933, dar a urmat o perioadă de câțiva ani de mare declin și deznădejde, ca urmare a declarației și a preocupărilor sale predominant spre cercetările medicale, ajungând chiar să îmbrace haine civile, deși Domnul l-a mai mustrat de câteva ori în diverse feluri despre trebuința de a-și relua activitatea de episcop.

Această cădere și această perioadă i-au fost prilej de adâncă pocăință Sfântului Luca, care s-a rugat după aceea multă vreme către Dumnezeu să-l ierte pentru continuarea cercetărilor de chirurgie timp de doi ani, iar în cele din urmă, în mod minunat, a primit, așa cum zice el însuși, „un glas din lumea nepământească”, care i-a zis „Pentru aceasta nu te pocăi!”, deoarece studiile publicate în urma acestor cercetări au devenit o mărturisire pentru Hristos foarte puternică⁵.

Pocăința sa și iertarea și răspunsul Domnului l-au întărit în încercările ce au urmat, fiind la scurt timp arestat pentru a 3-a oară, în 1937, îndurând multe

³ Sfântul Arhiepiscop Luca al Crimeei, *Am iubit pătimirea*, traducere de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, ediția a 2-a, Editura Sophia, București, 2006. pp. 104-105.

⁴ *Ibidem*, p. 120.

⁵ *Ibidem*, p. 124.

suferințe și bătăi, fiind apoi trimis în exil în Siberia timp de 3 ani. Era însă deja hotărât să asculte de porunca Domnului și dorea să-și reia slujirea arhierescă cât mai curând posibil. Asta s-a întâmplat la sfârșitul anului 1942, când a fost numit arhiepiscop de Krasnoiarsk, după ce fusese chemat acolo cu un an în urmă ca să conducă secția de chirurgie a unui spital din oraș pe timpul războiului.

Căderea și ridicarea spirituală a Sfântului Sofronie de la Essex

Sfântul Sofronie, așa cum o mărturisește el însuși, a avut o credință puternică încă din copilărie. La vârsta tinereții, însă, a avut o rătăcire puternică, dar care, în cele din urmă, i-a fost de mare folos duhovnicesc. Începând primul război mondial, pe când avea în jur de 18 ani, a fost puternic îngrozit de uciderile care se petreceau în timpul războiului și, în cele din urmă, a dobândit de la Dumnezeu harul pomenirii morții⁶, o formă a harului prin care duhul nostru este ridicat mai presus de patimile pământești, care l-a ajutat să se sustragă de la pictură pentru a medita la veșnicie.

Ca urmare a acestei atingeri a harului, Sfântul Sofronie a avut o prăbușire lăuntrică puternică, care, așa cum avea să descopere mai târziu, era necesară pentru a primi în cele din urmă Lumina nezidită. În acest context, s-a lăsat atras de misticismul oriental, căutând un răspuns la problema veșniciei într-un absolut impersonal. De asemenea, fiind influențat de scriitori precum Pușkin, ajunge la câteva nerozii împotriva lui Dumnezeu: în prima dintre ele, Îl consideră un fel de Stăpânitor Vrăjmaș, pentru că l-a scos din neființă la ființă în această lume plină de răutăți, iar prin cea de-a doua, Sf. Sofronie și-ar fi dorit să aibă un fel de sabie prin care să poată despica „blestematul pământ”⁷.

Neroziile au trecut relativ repede, însă îndeletnicirea cu misticismul oriental impersonal a durat vreme de șapte sau opt ani, fiind influențat și de întâlnirile cu diverși intelectuali din cercurile pe care le frecventa deja acum prin Franța, după terminarea războiului și plecarea sa în occident. Ieșirea din această rătăcire nu a fost ușoară, pentru că, așa cum spune Sfântul Sofronie, totdeauna ne poate părea că nu am reușit suficient să ne sustragem de tot ceea ce este relativ, de tot ceea ce este legat de persoană.

Izbăvirea din rătăcirea misticismului oriental a venit de la Domnul prin câteva căi. Mai întâi, i-a revenit în conștiință amintirea Dumnezeului Personal din copilărie, Căruia se ruga cu Tatăl Nostru, fapt care l-a pus într-un conflict ideologic în mintea sa: Dumnezeu poate fi El și Personal? În continuare, citind

⁶ Arhimandritului Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, ediția a II-a revăzută, Editura Accent Print, Suceava, 2015, pp. 8-15.

⁷ *Ibidem*, p. 12.

pasajul din Vechiul Testament „*Eu sunt Cel ce sunt*” (Iș 3, 14), a conștientizat că Dumnezeu, Stăpânul Absolut, este Persoană. Această luminare a harului i-a schimbat viața. A realizat că „a fi un dumnezeu în afara acestui Unu, Adevăratul, este nebunie mai rea decât toate celelalte forme de nebunie”. Urmează o perioadă de pocăință și de plâns adânc, în urma căreia Sfântul Sofronie mărturisește că Domnul i S-a arătat în Lumina Sa⁸.

Calea pocăinței

Putem vedea din prezentarea de mai sus a căderilor celor doi sfinți un proces similar, descris de Sfântul Sofronie în felul următor: mai întâi, Lumina Duhului Sfânt ne luminează locul duhovnicesc în care ne aflăm, adică iadul. Astfel, prin Lumina dumnezeiască, vedem întunericul în care suntem noi, deși noi încă nu putem vedea Lumina. După vederea întunericului în care suntem, prin harul pocăinței, începe procesul de sfințire și de cunoaștere a lui Dumnezeu, a chipului întru care suntem zidiți: „*Nu văd Lumina ca atare, dar ea îmi deschide ochii spre a vedea acel întuneric în care trăiesc. Eu nu pot înțelege întunericul fără lumină... Prin prezența nevăzută a acelei Lumini se alcătuieste o împrejurare prin care treptat încep să contemplan gândul Ziditorului meu, mai înainte de întemeierea lumii... [Această nouă cunoaștere] mă duce la a vedea în Hristos anume acel chip întru carele sântem zidiți... Iată cum trebuie să fim, fiecare dintre noi, spre a ne trăi unimea în veci nepieritoare cu Tatăl a tot ce ființează*”⁹.

Deși contextul și momentul căderii duhovnicești este diferit pentru cei doi sfinți, totuși putem vedea destule elemente comune în procesul descris mai sus. În primul rând, amândoi au recunoscut acea cădere ca o mare greșală, prin harul Lui Dumnezeu, deși pentru ambii se puteau găsi scuze acceptabile: pentru Sfântul Luca se putea argumenta, din declarația sa, că totuși a spus la sfârșit că nu va renunța la cinul arhieresc, iar pentru Sfântul Sofronie s-ar putea găsi motivația necunoștinței (sau uitării), precum și vârsta tinereții. Însă chiar Sfântul Sofronie arată că nu putem spune că suntem nevinovați, nici chiar prin faptul că nu cunoașteam, pentru că „sufletul simte intuitiv, în noi toți, o oarecare luptă cu conștiința, înainte de a se săvârși actul lăuntric al înclinării voii noastre către ceva ce ne rupe de Dumnezeu”¹⁰. În al doilea rând, pentru amândoi, conștientizarea greșelii a dus la o pocăință adâncă, la care a contribuit atât părerea lor de rău pentru că au greșit față de Cel pe Care Îl iubeau, cât și harul Domnului, care i-a întărit și i-a făcut să-L iubească și mai mult, să poată îndura și mai multe

⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*.

greutăți sau suferințe pentru a fi reprimiți întru unirea cu El. În al treilea rând, observăm în ambele cazuri ceva extraordinar: ca urmare a pocăinței și a plânsului deznădăjduit, Dumnezeu li Se descoperă în mod direct. Sfântului Sofronie i Se arată în Lumina Sa, renăscându-l pe plan duhovnicesc, iar Sfântului Luca îi vorbește direct cu „un glas din lumea nepământească”¹¹. Această întâlnire nemijlocită cu Dumnezeu este un moment de adâncă schimbare sufletească: un moment care rămâne pe veșnicie în sufletul celor doi sfinți.

Concluzii

Am prezentat în această mică lucrare o puternică cădere duhovnicească pe care au suferit-o atât Sfântul Luca Arhiepiscopul Simferopolului și Crimeei, cât și Sfântul Sofronie de la Essex. Această cădere duhovnicească a fost urmată de o căință puternică pentru greșală, după aceea de o pocăință plină de lacrimi în dorința de a se reuni cu Dumnezeu și, mai apoi, de o întâlnire nemijlocită cu Dumnezeu, fie prin vederea Luminii dumnezeiești, fie prin auzirea unui grai nepământesc. Am arătat că acest parcurs de la cădere la întâlnirea cu Dumnezeu este similar în cazul celor doi sfinți, proces pe care Sfântul Sofronie îl descrie cu destul amănunt.

Viața acestor sfinți și mărturiile lor ne arată că această întâlnire nemijlocită cu Dumnezeu este posibilă chiar și în urma unor căderi sau, mai bine zis, așa cum arată tot Sfântul Sofronie, nu se poate să-L întâlnim pe Dumnezeu fără să urmăm acest proces de realizare a greșelilor noastre și de pocăință adâncă, căci toți am căzut din chipul cel dintâi. Numai prin harul Lui Dumnezeu vom putea vedea iadul, întunericul în care ne aflăm, și de aici mai departe să putem vedea calea către Domnul și să ne îndreptăm viața spre El.

¹¹ Sfântul Luca nu descrie aici dacă Dumnezeu i S-a și arătat în Lumina dumnezeiască sau doar a auzit glasul. Este posibil ca Sfântul Luca să fi văzut și Lumina dumnezeiască, dar să fi dorit să țină asta ascuns.

Perspective cronologice în dialogul interreligios de la Conferința Internațională Misionară de la Ierusalim (1928) la cea de-a Treia Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la New Delhi (1961)*

Drd. Ștefan POPA

Abstract:

The Third General Assembly of the World Council of Churches was a turning point in the process of dialogue between the members of the Churches involved in the Ecumenical Movement and the believers of other religious traditions. In this research, we try to have a brief overview over the events and the discussions involving the interreligious dialogue within the modern ecumenical movement. The New Delhi Assembly was the first event of this type which took place outside of the traditional Christian territories. These territories were the European continent and North America. By doing this, the World Council of Churches expressed the disponibility of meeting with dialogue with the whole human family. After 10 years from the Assembly, in 1971 was founded the Department of Interreligious Dialogue and Cooperation within the WCC which up to now it is involved in the different burning matters like: extremism, terrorism, migration, the Human Rights, secularism, the freedom of Religion and Belief (FoRB) are concerning for the all religions. The purpose of this study is to show the trajectory of the interreligious dialogue for the ecumenical community and how evolved during the decades till the General Assembly of the WCC at New Delhi. This was among the most captivating subjects that has been on the agenda of the Assembly.

Keywords:

Ecumenical Movement, World Council of Churches, Intercultural Dialogue, Interreligious Dialogue, Faith and Politics

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Daniel Buda, care și-a dat acordul pentru publicare.

Introducere în istoria mișcării ecumenice contemporane

După cele două conflagrații mondiale care au zguduit Europa și întreg mapamondul, în secolul XX, apoi sub amenințarea *totalitarismului ideologic*, în multe țări europene, având consecințe dramatice de încălcare flagrantă a drepturilor omului, bisericile creștine au decis faptul că, mai mult decât oricând, a sosit timpul să depășească conflictele istorice și să se reapropie unele de celelalte, prin forma dialogului.

După schismele care au avut loc de-a lungul întregii istorii a Creștinismului, culminând cu *Marea Schismă de la 1054*, cele două spații culturale europene (cel apusean, de influență latină, și cel răsăritean, de influență greco-bizantină) s-au divizat. Mai apoi, după ce Europa Occidentală a trecut și prin schismele care au dus la apariția tradițiilor protestante și reformate și chiar până la noua apariție a formelor moderne ale Creștinismului, precum *carismaticii* și *pentecostalii*, Bisericile creștine au hotărât că este timpul să intre în dialog.

Cele două războaie mondiale au fost percepute, în memoria colectivă internațională, ca fiind, în primul rând, conflicte între popoarele creștine. Acest aspect, pe de o parte, cât și procesul de diminuare al așa numitei *superiorități occidentale* prin scăderea influenței în teritoriile coloniale (Africa, Asia, Australia etc) pe care multe țări europene le aveau, pe de altă parte, au fost cauze ale unor evenimente care au dus la o schimbare profundă de paradigmă pe scena internațională.

Astfel, asistăm în anul 1948, la înființarea *Consiliului Mondial al Bisericilor*, denumit și *The World Council of Churches*, la *Amsterdam*, în *Țările de Jos*. Acolo a avut loc și prima *Adunare Generală* sau *General Assembly*¹. Din 1948 și până astăzi

¹ Conform site-ului oficial al Consiliului Mondial al Bisericilor: „The Assembly” oikoumene.org/en/about-us/organizational-structure/assembly, care ne oferă definiția conceptului de *ADUNARE*, putem observa că: *The Assembly is the „supreme legislative body” of the WCC, and meets every eight years. The formal purpose of the Assembly is to review programmes and to determine the overall policies of the WCC, as well to elect presidents and appoint a Central Committee which serves as the chief governing body of the WCC until the next assembly. Alongside the committee work and business for the delegates, assemblies are also times of celebration and sharing for the many thousands of other visitors at the event. A central element of assemblies for all participants is the worship life, where the community gathers for prayer and meditation, drawing on the diverse spiritual experience of the churches around the world.* Adunarea este „forul legislativ suprem” al C.M.B. și se întrunește o dată la 8 ani. Scopul formal al Adunării este de a revizui programele și de a determina politicile generale ale C.M.B. precum și de a alege președinți și a numi un Comitet Central care servește ca forul principal de guvernare al C.M.B. până la următoarea adunare. Alături de munca din comitet și treburile legate de delegați, adunările sunt deasemenea momente de celebrare și împărtășire pentru miile de alți participanți ai evenimentului. Un element central al adunărilor, pentru toți participanții, este programul spiritual, unde comunitatea se adună pentru rugăciune și meditație, în funcție de diversele experiențe spirituale ale bisericilor din toată lumea...” (accesat la data de 18 iulie 2021).

au avut loc 10 Adunări Generale ale Consiliului Mondial, ultima dintre ele având loc la *Busan, Coreea de Sud*, în anul 2013 (Următoarea Adunare Generală va avea loc la *Karlsruhe, Germania*, în 2022. Inițial, Adunarea a fost programată pentru anul 2021, dar având în vedere situația internațională de natură medicală, această adunare creștină globală a fost reprogramată un an mai târziu).

Astăzi, la nivel internațional, din *Consiliul Mondial al Bisericilor* fac parte 350 de biserici, conform ultimelor statistici. Unele dintre ele aparțin tradițiilor *Ortodoxe, Protestante, Anglicane* sau altele, *Bisericilor Unite*, așa numitele *United Churches*. Din cuprinsul acestor biserici membre, rezultă un număr de aproximativ 560 de milioane de creștini din 120 de țări din întreaga lume.²

La adunările Consiliului Mondial, putem vorbi, astăzi, de o distribuție echitabilă din punct de vedere etnic, regional, confesional ș.a.m.d. Acest lucru este semnificativ și pentru faptul că, după cum știm din studiile sociologice și culturale recente, polul de referință al Creștinismului tinde tot mai mult să se deplaseze din zonele sale tradiționale, precum cel european sau nord american, înspre *the Global South*, o regiune mult mai dinamică și mai deschisă spre viața religioasă. Contrariul se petrece în Europa, unde se poate observa o diminuare a interesului religios, în special cel creștin, în favoarea unei vieți secularizate.

Putem, astfel, observa schimbările care s-au produs în acest sens, de la începutul secolului XX, atunci când peisajul ecumenic era dominat de cei care proveneau din spațiul euro-atlantic. Cu privire la acest aspect, Profesorul Brian Stanley, expert în istoria recentă a Creștinismului global, menționează schimbarea de paradigmă socială și culturală privind participarea la adunările ecumenice din secolul XX: „În timp ce la Edinburgh, în 1910, cei 20 de non-vestici formau un modest procent de 1,65% din cei 1215 delegați, ai Consiliului Misionar Internațional, care se întâlnea la Tambaram, lângă Madras, în 1938, cei 182 de reprezentanți ai Bisericilor nou alcătuite, formau un procent de 39,82% din total.”³

Ce este Dialogul Interreligios și fundamentele sale în lumea contemporană?

Dialogul interreligios, înțeles ca dialogul cu alte tradiții religioase, a fost integrat și asumat, cu multă responsabilitate teologică, socială și culturală, de

² Date obținute din materialul prelegerii *World Council of Churches – Member Churches Relations*, care a avut loc la Institutul Ecumenic de la Bossey, Elveția, în cadrul săptămânii *Week of Focus*, la data de 7 noiembrie 2019.

³ “Whereas at Edinburgh in 1910 the twenty non-Westerners made up a mere 1.65 percent of the 1,215 delegates, by the International Missionary Council meeting at Tambaram near Madras in 1938, 182 representatives of the younger churches accounted for 39.82 percent of the total” (Brian Stanley, *Christianity in the Twentieth Century - A world history*, Princeton University Press, United States of America, 2018, p. 130 (E-BOOK)).

către Consiliul Mondial al Bisericilor. C.M.B. recunoaște faptul că dialogul și coabitarea între diferitele tradiții religioase și Creștinism este astăzi necesară, întrucât din punct de vedere sociologic, antropologic și cultural, societățile umane trec prin procese de transformare majoră.

Într-un cuvânt adresat conferinței „Teaching Ecumenism in the Context of World Christianity”, organizată în regim online de către Institutul Ecumenic de la Bossey, între 2 și 4 iunie 2021, directorul Institutului, Pr. Prof. Dr. Ioan Sauca, precizează faptul că: *Ecumenismul cuprinde în sine atât dorința de reconciliere și de refacere a unității creștine, emanciparea din contextele opresive, cât și munca de colaborare în vederea stabilirii justiției și a păcii.* Referindu-se la diversitatea contextuală în care se regăsesc comunitățile creștine astăzi, într-o societate plurală, Părintele profesor, arată că: *„Creștinismul global acordă o atenție deosebită asupra procesului de interacțiune dintre diversele expresii religioase locale și varietatea de realități culturale existente în întreaga lume, care se întâlnesc și fuzionează unele cu celălalte, rezultând în urma acestui proces o tensiune critică și creativă.”* Cât despre dimensiunea interreligioasă relevată de studiile privind Creștinismul global astăzi, Părintele profesor menționează faptul că: *„Atenția, atât pe misiunea Bisericii, cât și pe dialogul interreligios, a devenit o parte integrantă și deseori indispensabilă în studierea Creștinismului global, astăzi.”*⁴

În textul convergent al Comisiei Credință și Constituție a C.M.B., ni se precizează că: *„Astăzi, creștinii sunt mult mai conștienți de marea varietate a tradițiilor religioase existente, precum și a elementelor de adevăr și a valorilor pe care acestea le conțin, în afara propriei lor identități. Aceste ocazii le oferă creștinilor posibilitatea să facă apel la pasajele din Sfânta Scriptură în care Mântuitorul Hristos Însuși vorbește pozitiv despre acele categorii denumite străini sau ceilalți, în relație cu cei care Îl ascultau (cf. Mt 8, 11-12; Lc 7, 9; 13, 28-30). Creștinii consideră libertatea religioasă ca fiind una dintre cele mai fundamentale dimensiuni ale demnității umane, iar în starea de smerenie cerută de Mântuitorul Însuși, ei caută să respecte această demnitate și dialogul cu ceilalți, nu doar să împărtășească din plinătatea tradiției creștine, dar să aprecieze orice fel de elemente ale adevărului și ale bunătății care se regăsesc în celălalte tradiții religioase.”*⁵

⁴“Ecumenism embodies the search for reconciliation and unity, emancipation from oppression, and the collaborative work of pursuing justice and peace. World Christianity pays specific attention to how diverse local expressions of Christianity emerge in critical and creative tension and interaction with local religious and cultural realities. A focus on mission as well as on interreligious dialogue has become integral, and often indispensable, to the study of world Christianity” (“Bossey conference begins to explore ‘teaching ecumenism in context of world Christianity’ – World Council of Churches: <https://www.oikoumene.org/news/bossey-conference-begins-to-explore-teaching-ecumenism-in-context-of-world-christianity> - accesat la data de 16 iunie 2021).

⁵“Today Christians are more aware of the wide array of different religions other than their own and of the positive truths and values they contain. (vezi și documentul *Religious Plurality*

Una dintre problemele semnificative care afectează societatea umană ca atare este xenofobia⁶, fenomen care s-a amplificat, în special, odată cu intensificarea diferitelor forme de fundamentalism religios, în contextul unei lumi dinamice în care schimburile interculturale⁷ au loc în mod frecvent. Temele cu caracter social-

and Christian Self-Understanding, compilat în anul 2006 de către comisiile Consiliului Mondial al Bisericii: Faith and Order, Inter-religious Relations și Mission and Evangelism – *This statement follows the discussion of the relation between mission and world religions at the conference of the Commission on World Mission and Evangelism held in San Antonio in 1989.*) This occasions Christians to call those gospel passages in which Jesus himself speaks positively about those who were “foreign” or “others” in relation to his listeners (cf. Matt. 8:11-12; Luke 7:9; 13:28-30). Christians acknowledge religious freedom as one of the most fundamental dimensions of human dignity and, in the charity called for by Christ himself, they seek to respect that dignity and to dialogue with others, not only to share the riches of Christian faith but also to appreciate whatever elements of truth and goodness are present in other religions.” (The Church – *Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper No. 214, WCC Publications, Switzerland, 2013, p. 34.)

⁶ „Termen care comprimă atitudini și comportamente ce reflectă resentimente, teamă irațională, respingere și ură față de ceea ce este străin și necunoscut, în general, grupuri etnice, religioase și culturi străine, în special, denumit de unii autori și *rasism cultural (cultural racism)*, fără a se confunda însă cu rasismul propriu-zis (expresie a ideii de inegalitate biologică și intelectuală a raselor umane). Printre cauzele xenofobiei se numără: dificultățile economice, naționalismul agresiv, nativismul, presiunea cauzată de fenomenul migrației sau, recent, teama în fața terorismului global. Cercetările în sociolingvistică și în domeniul comunicării interculturale, acelea dedicate studiului multilingvismului și multiculturalismului vorbesc despre *discursuri ale urii (hatred speeches/ discourses)* și despre o *retorică xenofobă (xenophobic rhetoric)* și consideră că „acest fenomen [xenofobia] nu trebuie analizată ca un proces în sine, ci ca un proces de constituire și transformare succesivă, rezultând din conflictul social și discursiv dintre actorii prezenți (rașiști și antirașiști), de exemplu” (Windisch 2003, *apud* Ungureanu 2017: 275). Ana Maria Ionescu, „Dicționar de comunicare interpersonală și comunicare interculturală”, *colecția studii*, ed. Paralela 45, Pitești, 2019, p. 183.

⁷ „Domeniul comunicării interculturale își are originile în lucrările din anii '50 ale cercetătorului american Edward T. Hall, care folosește, pentru prima dată, sintagma *comunicare interculturală* și introduce o serie de concepte și principii (ex. *cultură monocronică vs. Cultură policronică, dependență contextuală*) folosite și astăzi, pe scară largă. După studiile lui Hall, comunicarea interculturală a devenit domeniu de sine stătător și disciplină de studiu în universități din toată lumea, obiect de studiu al mai multor direcții de cercetare ... În opinia lui Hall, “Cultura este comunicare și comunicarea este cultură” (Hall, 1959/1984: 219). Cum relația dintre cultură și comunicare este indivizibilă, comunicarea interculturală se definește drept interacțiunea dintre indivizi care provin din culturi diferite. Comunicarea interculturală se poate produce la nivelul comunicării interpersonale (între membrii a două sau mai multe culturi diferite), la nivelul comunicării organizaționale/instituționale (interacțiunea dintre membrii unor culturi diferite care funcționează în cadrul aceleiași organizații), la nivelul comunicării publice (de exemplu, în discursuri adresate unui public eterogen din punct de vedere cultural) sau la nivelul comunicării de masă (comunicare mediată, când publicul țintă aparține unor culturi străine). Interacțiunile dintre indivizii aflați în situații de comunicare interculturală sunt modelate de atitudinile, valorile, mentalitățile și practicile comunității lingvistice și culturale din care provin, de cunoașterea

geopolitic care privesc orice formă de antisemitism, Islamofobia, provocarea migrației și a solicitanților de azil, probleme privind demnitatea umană, a traficului de persoane, a protecției patrimoniului și identității etnice și culturale, a drepturilor la educație și siguranță privind copiii și femeile din diferite zone de pe glob, sau chiar provocarea pe care o aduc schimbările climate, fac obiectul discuțiilor dintre reprezentanții diferitelor religii din întreaga lume care se reunesc la masa dialogului.

Una dintre instituțiile de referință privind dialogul interreligios, astăzi, este *The KAICIID Dialogue Centre*. Aceasta este o instituție interguvernamentală cu sediul la Viena. Obiectivele acestei organizații sunt: promovarea dialogului intercultural și interreligios, ca vectori ai unei societăți bazate pe cunoașterea și respectul comun, cât și pentru soluționarea unor probleme stringente ale societății globale actuale, cu referire la aceste două arii de conviețuire umană, mai ales după evenimentele de la 11 septembrie 2001. După 11 septembrie 2001, una dintre problemele majore care privește securitatea internațională este extremismul religios.

La inițiativa Republicii Austriece, a Regatului Arabiei Saudite, prin Majesta-tea Sa, regele Abdullah bin Abdulaziz, custodele celor Două Sfinte Moscheei (este vorba despre Mecca și Medina, cele două orașe sfinte în care a trăit Profetul Muhammad), a Regatului Spaniei și al Sfântului Scaun (însă acesta având doar rol de Observator), prin Papa Benedict XVI, aveau să se pună, în anul 2007, bazele formării unei astfel de inițiative. La data de 12 octombrie 2011, avea să fie semnat documentul consensual de fondare a Centrului de Dialog KAICIID. La data de 25 noiembrie 2012, noul Board de conducere, din care făceau parte reprezentanți ai diferitelor tradiții religioase și culturale globale (Creștinism, Iudaism, Islam, Budism și Hinduism), avea să stabilească o definiție a ceea ce KAICIID dorește să realizeze și anume: „să faciliteze dialogul interreligios și intercultural în vederea promovării respectului, a înțelegerii și a cooperării între oameni.”⁸ Astăzi, din cadrul acestei platforme globale de dialog fac parte 65 de experți, de aprox. 30 de naționalități diferite, iar conducerea este formată din Secretarul General, Faisal Bin Muaammar și din Deputatul Secretarului General, Alvaro Albacete.

temeinică a valorilor și normelor altor culturi, de stereotipurile și prejudecățile indivizilor, de barierele lingvistice și culturale, de capacitatea indivizilor de a observa, accepta diferențele și de a gestiona incertitudinile și anxietatea, de gradul de deschidere comunicativă, de capacitățile cognitive și de empatizare ale acestora.” (*Ibidem*, pp. 50-52)

⁸ „To enhance interreligious and intercultural dialogue in order to foster respect, understanding and cooperation among people”. („Talking Dialogue - Eleven Episodes in the History of the Modern Interreligious Dialogue Movement” (Editat de către Karsten Lehmann în colaborare cu Patrice Brodeur)/ *KAICIID Beyond Dialogue Series*, vol. 2, (Editat de Patrice Brodeur și Mohammed Abu-Nimer), de Gruyter Verlag, Berlin/Boston, 2021, p. 372, E-BOOK.).

Se poate menționa, aici, un ultim aspect și anume că, Centrul de Dialog KAICIID se implică în parteneriate cu principalele organizații și structuri globale, în încercarea de a soluționa diversele probleme care țin de specificul multicultural și plurireligios al societății de astăzi, precum: Uniunea Europeană, UNESCO, African Union, Religions for Peace, Organisation of Islamic Cooperation, UN Alliance of Civilizations, UN Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect etc.

Dialogul interreligios în cadrul lucrărilor Adunărilor Generale a Consiliului Mondial al Bisericii

– „*New Delhi a identificat dialogul ca premisă pentru adevărata mărturie creștină*”

– *Conferința Misionară Internațională de la Ierusalim – moment deschizător de drumuri privind dialogul interreligios*

Profesorul de Misiologie, Gerald D. Gort, este de părere că problematica relațiilor și a dialogului interreligios nu a fost abordată, până la ceea ce-a doua Adunare Generală a C.M.B. de la Evanston (1954). Acesta, subliniază contribuția teologului și a pastorului metodist indian, D.T. Niles, la punerea pe agenda discuțiilor inter-creștine a acestor aspecte: „Problema relațiilor creștinilor cu cei de alte credințe nu a mai fost discutată, în mod serios, până în 1954, la Adunarea de la Evanston a C.M.B. Sub influența teologului indian, D.T. Niles, la Evanston s-a recunoscut faptul că renașterea religiilor asiatice necesită o nouă abordare în sarcina noastră de evanghelizare.”⁹

În anii ‘50, apărea studiul denumit: „*The Word of God and the Living Faiths of Men*”¹⁰, care a fost recomandat pentru cercetare și dezbateră diferitelor centre creștine. Acest studiu abordează problema relației Creștinismului cu tradițiile religioase din întreaga lume. A fost examinat și elaborat în cadrul Conferinței de la Willingen (1952) a Consiliului Internațional al Misiunii Creștine. Concluziile acestui document au fost prezentate la New Delhi, iar în ele este evidențiat, printre

⁹ Gerald D. Gort, *Syncretism and Dialogue: Christian Historical and Earlier Ecumenical Perception* în “Mission Studies - Journal of the International Association for Mission Studies”, Volume 6 (1989): Issue 1 (Jan 1989), Brill, p. 15, E-BOOK.

¹⁰ “A long-term study was called for on ‘The Word of God and the Living Faiths of Men’, to be carried out in close cooperation with the Christian Centers for the Study of Religion and Society which had been founded in many parts of the world during the 1950s at the instigation of the 1952 Willingen Conference of the IMC./ Un studiu de lungă durată a fost cerut asupra temei ”*Lumea lui Dumnezeu și credințele vii ale oamenilor*”, pentru a fi desfășurat în strânsă cooperare cu Centrele Creștine pentru Studiul Religiei și al Societății care au fost fondate în multe părți ale lumii, în anii 1950, la cererea Conferinței din Willingen a IMC din 1952.” (*Ibidem*, p. 15)

alte, caracterul de *credințe vii* ale tuturor religiilor, care formează, împreună, „umanitatea comună” a celor care le îmbrățișează și afirmă necesitatea unui dialog între Creștinism și acestea. Mai mult de atât, la New Delhi se recunoaște valoarea dialogului ca fiind esențial pentru mărturia creștină: „Principalele aspecte ale acestui studiu, care au fost prezentate la Adunarea Generală a C.M.B. din 1961 de la New Delhi, accentuau, printre altele, caracterul fiecărei religii – de credință vie, pe care membrii acestora o împărtășesc printr-o „umanitate comună”, și nevoia de a examina mai profund relația dintre Evanghelie și alte tradiții religioase. New Delhi a identificat dialogul ca premisă pentru adevărata mărturie creștină.”¹¹

Cercetătoarea Dr. Jutta Sperber, specialistă în studierea dialogului dintre Creștinism și Islam, precizează faptul că, totuși, la Adunarea Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la New Delhi, dialogul interreligios nu era încă atât de bine conștientizat precum este astăzi¹².

Se poate, însă, observa parcursul pozitiv pe care această temă l-a luat în cadrul adunărilor și întâlnirilor cu caracter ecumenic. Analiza cercetătoarei de origine germană are ca fundament Raportul celei de-a Treia Adunări Generale a Consiliului Mondial al Bisericilor de la New Delhi, din 1961, întocmit de către Secretarul General, *Visser'tHooft, W[illem] A[dolf] (ed.), The New Delhi Report, The Third Assembly of the World Council of Churches 1961, London 1962*¹³.

În cadrul cercetării sale, Dr. Jutta Sperber prezintă o cronologie a evoluției dialogului interreligios, așa cum a fost el discutat și receptat în cadrul larg al dialogurilor ecumenice, pornind de la una dintre adunările *World Mission Conference*¹⁴, care a avut loc la Ierusalim, în anul 1928. Adunarea a fost organizată de către International Missionary Council și a fost prima manifestare de acest gen care avea să prezinte tendințele de secularizare la nivel global, ceea ce avea să faciliteze dialogul și întâlnirea cu cei de alte credințe. Cum s-a întâmplat, de altfel,

¹¹ “The interim findings of this study which were presented at the 1961 New Delhi Assembly of the WCC, stressed, among other things, the character of all religions as living faiths, whose adherents share in a common humanity, and the need for deeper examination of the relation of the gospel to other religious traditions. New Delhi identified dialogue as prerequisite for true Christian witness.” (*Ibidem*, p. 15).

¹² “The initiatives of the churches in the 'Third World' and of the study centres concerning dialogue did not meet with the desired response./ Inițiativele Bisericilor creștine din așa numită *Lume a Treia* cât și a centrelor de cercetare privind dialogul interreligios nu a beneficiat de un răspuns pe măsură.” (Jutta Sperber, *Christian and Muslims: The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundations*, ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000, p. 8, *E-BOOK*)

¹³ “The New Delhi Report – The Third Assembly of the World Council of Churches 1961”, SCM Press LTD, Bloomsbury Street London, WCC, 1962 (*E-BOOK*) la *Ibidem*, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

la întâlnirea de la Hartford, din Statele Unite ale Americii, care a avut loc în anul 1999, între diverși participanți creștini și musulmani, proveniți din 15 țări. Tema consultației a fost „*Religious Freedom, Community Rights and Individual Rights: a Christian-Muslim Perspective*”¹⁵ și s-a desfășurat sub egida grupului de dialogul Creștin-Musulman asupra temelor: „*Religion, Law and Society*”.

Despre Conferința Misionară Internațională de la Ierusalim, cercetătoarea Deanna Ferree Womack, specialistă în istoria religiilor și dialog interreligios și cadru didactic asociat la Candler School of Theology din Atlanta, Georgia, Statele Unite ale Americii, precizează faptul că: „Istoricii specializați pe Misiunea Bisericii Creștine prezintă această conferință (Ierusalim, 1928) ca fiind un punct de referință în Mișcarea Misionară Ecumenică, deoarece delegații participanți au respins conceptul *Euro-centrist* și și-au manifestat deschiderea spre dialog și parteneriat cu cei de alte credințe.”¹⁶

Referindu-se la dialogul dintre Creștinism și celelalte credințe, prezbitera de origine americană, spune că: „Pentru mulți dintre participanți, această atitudine de respingere a conceptului de *Euro-centrism* a coincis și cu o revigorare a relației dintre Creștinism și celelalte credințe, precum și la o recunoaștere a valorilor spirituale în sistemele de credință non-creștine. Unii dintre interlocutorii conferinței, precum profesorul de la Colegiul *Haverford*, Rufus Jones, au confirmat posibilitatea de a redefini conceptul de misiune ca pe un parteneriat între religiile lumii în lupta comună împotriva *secularismului*, o reală amenințare asociată cu ateismul, materialismul și ideologia bolșevică. Profesorul de Filosofie de la Universitatea Harvard, William Ernest Hocking, care avea mai târziu să dezvolte acest concept, a ținut o cuvântare la această conferință. Hocking a fost președinte al *the Laymen's Foreign Mission Inquiry*, în timpul căruia avea să apară raportul din 1932: *Re-Thinking Missions*, unde se respingea eforturile evangelicale în vederea colaborării religioase cât și dorința unei „religii globale” pentru o societate modernă.”¹⁷

¹⁵ *Ibidem*, p. 50.

¹⁶ “Mission historians represent this conference as a turning point in the ecumenical missionary movement because delegates rejected Euro-centrism and demonstrated openness to partnerships with members of other faiths.” (Deanna Ferree Womack – „A View from the Muslim Arabic Press, 1928: The International Missionary Conference in Jerusalem”, *Exchange* 46 (2017) 180-205, Brill, p. 180, E-BOOK.).

¹⁷ “For many of the attendees, this rejection of Euro-centrism coincided with a reassessment of the relationship between Christianity and other faiths and a recognition of the spiritual value in non-Christian belief systems. Some conference speakers, like Haverford College professor Rufus Jones, even upheld the possibility of redefining missions as a partnership between the world religions in the struggle against secularism, a rising threat associated with atheism, materialism, and Bolshevism. William Ernest Hocking, the Harvard professor of philosophy who would further develop this line of thought, also gave an address at the meeting. Hocking chaired the Laymen's Foreign Mission Inquiry whose 1932 report, *Re-Thinking Missions*, rejected evangelistic efforts in

În concluzie, despre Conferința Misionară Internațională de la Ierusalim, din 1928 se poate preciza că a reprezentat începutul unor preocupări ale comunității creștine ecumenice de a se deschide dialogul interreligios cu celelalte tradiții religioase din întreaga lume. Evaluarea mesajului Conferinței Misionare Internaționale de la Ierusalim, pune în evidență faptul că momentul acesta a fost unul deschizător de drumuri, în ceea ce privește dialogul interreligios: „În vederea unor astfel de demersuri, momentul Ierusalim, din 1928, a deschis calea pentru Conferința Misionară Internațională de la Tambaram, din India, a Consiliului Internațional al Misiunii, un deceniu mai târziu, cât și pentru inițiativele dialogului și legăturilor interreligioase ale C.M.B. în ceea de-a doua parte a secolului XX.”¹⁸

New Delhi (1961) și Conciliul Vatican II (1962-1965). Problematika antisemitismului în cadrul dialogului ecumenic

La New Delhi, comunitatea creștină ecumenică globală s-a apropiat de celelalte tradiții religioase; iar la Conciliul II Vatican, Biserica Romano-Catolică începe să treacă pe agendă problema interreligioasă, în special problema antisemitismului¹⁹, ale cărui reminiscențe încă erau active în conștiința globală.

Referitor la problema antisemitismului, istoricul britanic Donald W. Norwood, spune despre Conciliul Vatican II, că „este lăudat pe bună dreptate

favour of religious collaboration and the pursuit of a ‘world faith’ for modern society.” (*Ibidem*, pp. 181-182).

¹⁸ “In giving the impetus for such developments, Jerusalem 1928 paved the way for the IMC conference in Tambaram, India, a decade later and for interfaith initiatives of the World Council of Churches in the second half of the century.” (*Ibidem*, p. 182).

¹⁹ Problema antisemitismului a fost trecută pe agenda discuțiilor de la Adunarea Generală de la New Delhi, precum urmează: “Rather than pursuing the mooted point about ‘conversion’, New Delhi delegates concentrated on the issue of anti-Semitism...: *The Assembly renews this plea in view of the fact that situations continue to exist in which Jews are subject to discrimination and even persecution. The Assmebly urges its member churches to do all in their power to resist every form of anti-Semitism. In Christian teaching the historical events which led to the Crucifixion should not be so presented as to fasten on the Jewish people of today responsibilities which belong to our corporate humanity and not to one race or community. Jews were the first to accept Jesus and Jews are not the only ones who do not yet recognize them.* Mai degrabă decât să urmărim problema discutabilă a „convertirii”, delegații de la New Delhi s-au concentrat pe problema anti-Semitismului...: *Adunarea repune în discuție problema cu privire la faptul că situațiile în care evreii sunt supuși la discriminare și chiar persecutare continuă să existe. Adunarea îndeamnă Bisericile membre să facă tot ce stă în puterea lor să reziste oricăror forme de anti-Semitism. În învățătura creștină, evenimentele istorice care au dus la Răstignire nu trebuie prezentate astfel încât să lege de poporul evreu de azi responsabilități care aparțin umanității în corporalitatea sa și nici vreunei rase sau comunități. Evreii sunt primii care l-au acceptat pe Isus și evreii nu sunt singurii care încă nu îl recunosc pe El.*” (Robert McAfee Brown, *The Ecumenical Revolution: An Interpretation of the Catholic-Protestant Dialogue* (Based on the William Belden Noble Lectures for 1964-65), Garden City, New York/ DoubleDay&Company, INC. United States of America, 1967, p. 257).

pentru modul cum anume Biserica Romano-Catolică a început să-și adapteze discursul față de alte credințe, în mod particular despre problema evreiască. Cu toate acestea este criticat și pentru ceea ce nu a reușit să abordeze, sau pentru faptul că nu a dezbătut îndeajuns această problemă.”²⁰

Dr. Norwood, aduce ca argument ceea ce Yves Congar a notat în jurnalul său, unde acesta precizează faptul că „După 20 de ani de la fenomenul Auschwitz, este imposibil ca Biserica să nu aibă un punct de vedere despre acesta.”²¹

Cu toate acestea, problema antisemitismului, așa cum a fost ea dezbătută la momentul Vatican II, și atitudinea care a fost luată față de acest fenomen, nu a fost pe deplin salutăată și în cadrul comunității iudaice internaționale, care a considerat-o mai mult ca pe un fel de atitudine de conștientizare istorică, și nu neaparat ca pe un gest categoric de condamnare – care să reprezinte un proces de *damnatio memoriae*, în înțelesul de astăzi al termenului, arătându-se că: „La 50 de ani după dezbaterile Consiliului, o astfel de declarație generalizată pare teribil de anostă și evazivă. Vizita de mai târziu a Papei Paul al VI-lea la New York, „cel mai mare oraș evreiesc”, nu s-a desfășurat prea bine. Evreii americani au observat că Consiliul doar a „deplorat” anti-Semitismul. Nu l-a „condamnat”, după cum spunea o versiune anterioară.”²²

Rabinul Roland Gittelsohn (1910-1995), un cunoscut lider american de origine iudaică, foarte activ și în domeniul vieții politice, transmitea faptul că, la New Delhi, problema aceasta a fost mai bine articulată decât la Conciliul II Vatican. El evidențiază, din punct de vedere teologic, faptul că „moartea Mântuitorului Iisus Hristos aparține întregii umanități”. Prin aceasta, el îndemna la asumarea colectivă a tuturor actelor de genocid din istorie: „Rabinul Gittelsohn din Boston a simțit că ceea ce s-a spus de către Consiliul Mondial la Adunarea Generală de la New Delhi din 1961 a fost mult mai bine. Responsabilitatea pentru moartea Mântuitorului Hristos aparține „întregii umanități, nu unei rase sau unei comunități.”²³

²⁰ „Vatican II is justly commended for what the Roman Catholic Church began to say about other faiths and about the Jews in particular. It is also criticized for what it failed to say.” (Donald W. Norwood, *The Impact of Non-Roman Catholic Observers at Vatican II*, in “Ecclesiology - The Journal for Ministry, Mission and Unity”, Volume 10 (2014): Issue 3 (Oct 2014), Brill, p. 307, E-BOOK).

²¹ „As Congar noted in his Journal: ‘twenty years after Auschwitz it is impossible that the Church should say nothing.’ (*Ibidem*, p. 308.).

²² “Fifty years after the Council debates, such a generalizing statement seems terribly bland and evasive. Pope Paul VI’s later visit to New York, ‘the world’s largest Jewish city’, did not go down well. American Jews noticed that the Council only ‘deplored’ anti-Semitism. It did not ‘condemn’ it as an earlier draft had said.” (*Ibidem*, p. 308).

²³ “Rabbi Gittelsohn of Boston felt what was said by the World Council at New Delhi in 1961 was much better. Responsibility for Christ’s death belonged to *our corporate humanity, not to*

Dintr-o altă perspectivă, o lucrare academică recentă, dedicată dialogului inter-religios instituționalizat, este „Talking Dialogue – Eleven Episodes in the History of the Modern Interreligious Dialogue Movement”²⁴, lucrare publicată sub egida *The KAICIID Dialogue Centre*.

În cadrul acestei lucrări, unul dintre studiile publicate îi aparține cercetătoarei Mag. Dr. Rebecca Loder-Neuhold²⁵ de la Universitatea din Upsalla, Suedia. Studiul său, „Transformation from „Mission” to „Dialogue” - The World Council of Churches’ Engagement with Jewish People (WCC-Committee on the Church and the Jewish People / 1920s–1970s)”²⁶. În acest studiu sunt prezentate începuturile și evoluția dialogului interreligios în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, precum și relația dintre acest for ecumenic și comunitățile iudaice din întreaga lume. Reprezentativ, în acest sens, este faptul că Dr. Loder-Neuhold abordează problema din două perspective. În acest studiu, mai întâi, această cercetătoare se referă la perioada pre-Holocaust și la înțelesul misionar și cultural pe care Bisericile Creștine (îndeosebi cele din spațiul protestant) le aveau cu referire la evanghelizarea evreilor. Apoi, se face referire la schimbările istorice, care au modificat decisiv structura politică și socială a întregii lumii, în mod special cele din societatea europeană postbelică și la fenomenul de colonizare, arătându-se că: „Primele aspecte de menționat...sunt impactul european și global al Primului Război Mondial, mișcările de migrație în masă și de creștere a orașelor, anii dintre războaie, cu o crescândă cursă a înarmării, și diplomația dificilă, în special cu ascensiunea regimului nazist și a altor ideologii fasciste, cu intensificare a regimului de persecutare a evreilor, mai întâi în Germania, apoi în Austria și în final izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial și *Shoah*... După 1945, Europa s-a luptat să construiască un continent pașnic. În acest context s-a fondat Uniunea Europeană, un eveniment central și pentru C.M.B. Bineînțeles, Războiul Rece și amenințările nucleare trebuie să fie văzute ca elemente ale fundalului politic pentru următorii ani din istoria Comitetului. Munca misionară în țări, din perspectiva

onerace or community.” (*Ibidem*, p. 308).

²⁴ „Talking Dialogue - Eleven Episodes in the History of the Modern Interreligious Dialogue Movement” (Editat de către Karsten Lehmann în colaborare cu Patrice Brodeur)/ *KAICIID-Beyond Dialogue Series*, vol. 2, (Editat de Patrice Brodeur și Mohammed Abu-Nimer), de Gruyter Verlag, Berlin/Boston, 2021 (E-BOOK).

²⁵ Mag. Dr. Rebecca Loder-Neuhold deține o bogată și variată activitate științifică. A studiat Istorie și *Religious Studies* la Universitatea din Graz, Austria. Apoi studii de Muzeologie (Exhibition and Museum Design) la University of Applied Sciences JOANNEUM, din același oraș. A fost beneficiară a unor programe de bursă ERASMUS, unde a studiat printre altele la *Hugo Valentin Centre for Holocaust and Genocide Studies* din Upsalla, Suedia. Acest aspect o acreditează ca expertă în istoria contemporană a comunități evreiești din Europa și nu numai. (*Ibidem*, p. 372).

²⁶ *Ibidem*, pp. 111-147.

Comitetului, din spatele Cortinei de Fier nu putea fi îndeplinită. De asemenea, de mare importanță a fost procesul de decolonizare din Africa și Asia, descris, de unii savanți ca, probabil, *cel mai important proces istoric al secolului XX*.²⁷

În final, cercetătoarea Dr. Rebecca Loder-Neuhold arată noua abordare pe care au adoptat-o Bisericile creștine, reunite la masa dialogului ecumenic, privind problema iudaică în societatea postbelică și post-fascistă, odată cu condamnarea ideologiilor de extremă dreapta (Fascism, Nazism), în contextul politic și social internațional. Referitor la prima întâlnire postbelică a ICCAJ (care avut loc în 1947, la Basel, în Elveția), Dr. Rebecca Loder-Neuhold, arată că: „În loc să-și reconsidere optica (comunitatea ecumenică creștină *n.n.*) privind misiunea din pricina la *Shoah*, ei doreau să-și extindă și să-și îmbunătățească misiunea tocmai datorită *Shoah*-ului.”²⁸ (p. 126).

Cercetătoarea suedeză prezintă, ca element central al studiului, atitudinea pe care creștinii o aveau față de evrei și de comunitățile care trebuiau evanghelizate de către misionarii creștini, și felul în care percepția și atitudinea lor față de comunitățile de evrei a fost influențată de evenimentele dramatice ale genocidului prin care aceștia au trecut. Astfel, noua percepție avea să fie una inclusivă, în sensul în care această nouă atitudine a determinat viitorul dialog interreligios.

Cercetătoarea suedeză urmărește în studiul său, cronologia Comitetului ICCAJ (*International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jew*, subunitate a Consiliului Misionar Internațional, care a fuzionat în 1961 cu Consiliul Mondial al Bisericilor, la Adunarea Generală de la New Delhi) începând cu data de 1 Septembrie 1930 și până la momentul fuzionării Consiliului Internațional Misionar cu Consiliul Mondial al Bisericilor, la cea de-a Treia Adunare Generală de la New Delhi, din 1961. Acest Comitet promova viziunea Bisericilor Protestante cu privință la evanghelizarea comunităților de evrei, în special din Europa. De altfel au existat adunări premergătoare înființării

²⁷ “The first issues to mention are the European and global impacts of World War I, mass migration movements and growing cities, the inter-war years with the increasing arms race and difficult diplomacy, especially with the rise of the Nazi Regime and other such fascist ideologies, with the increase in the persecution of Jews – and perceived Jews – first in Germany, then in Austria, and finally the outbreak of WWII and the Shoah... After 1945, Europe fought to build a peaceful continent. In this context the UN was founded, an event that was also central for the WCC. Of course, the Cold War and nuclear threats must be seen as elements in the political background for the later years in this history of the Committee. Missionary work in countries – from the Committee’s perspective – behind the Iron Curtain could not be maintained. Also, of great importance, was decolonization in Africa and Asia as described by some scholars as *perhaps the most important historical process of the twentieth century*.” (*Ibidem*, p. 118).

²⁸ “Thus instead of reconsidering the mission because of the *Shoah*, they wanted to increase and improve the mission – because of the *Shoah*.” (p. 126).

Consiliului, în 1930, în orașe precum Varșovia sau Budapesta, care însumau comunități numeroase de evrei.²⁹

Temele dezbătute în cadrul acestor adunări, arată cercetătoarea Dr. Rebecca Loder-Neuhold, „în mod cuprinzător au creat impresia generală asupra modului în care aceștia își creau și argumentau strategiile misionare. Aceste teme cuprindeau subiecte având următoarele formulări: dacă anume convertirea la Creștinism însemna o depășire a cadrului discriminatoriu în care aceștia se aflau; dacă evreii convertiți ar trebui asimilați în comunități speciale de tipul “Evreu-Creștin”; dacă munca misionară îi viza și pe copiii evrei, deoarece ei *reprezentau o ușă deschisă spre o familie de evrei*; combaterea anti-Semitismului; problema Non-Arienilor (evreii botezați care nu se încadrează în viziunea rasială a anti-Semitismului, putând fi considerați creștini, dar nici nu mai sunt acceptați ca evrei, în cadrul comunităților iudaice); noul fenomen al *Sionismului* precum și creșterea numerică a locuitorilor evrei în Palestina; literatură potrivită (în care limba să fie una apropiată lor, precum: poloneză, Yiddish sau ebraică); precum și noi metode de a răspunde la schimbările survenite în comunitățile evreiești de pretutindeni (secularizarea, migrația). Activitățile acestui Comitet au fost rapid acceptate în sfera Bisericilor protestante.”³⁰

De-a lungul istoriei Consiliului Mondial al Bisericilor, a funcționat un comitet dedicat relației Bisericilor Creștine cu comunitatea iudaică – *Committee on the Church and the Jewish People (CCJP)*³¹. Acestă subunitate a C.M.B. a fost în cele din urmă integrată în structura *Consiliului Internațional al Misiunii*

²⁹ “Preceding the establishment of the Committee, there were several years of preparation including gatherings in Budapest and Warsaw in 1927, both cities having then significant Jewish populations. The “visions” and “dreams” of missionary actions led to the establishment of the IMCCAJ on 1 September 1930, organized as a sub-committee of the IMC. / Anterior momentului de stabilire a Comitetului, au existat câțiva ani de pregătiri care un inclus adunări la Budapesta și Varșovia, în 1927, ambele orașe deținând semnificative comunități iudaice. “Viziunile” și “dorințele” acțiunilor misionare au dus la înființarea Comitetului IMCCAJ, la 1 Septembrie 1930, organizat ca un sub-comitet al Consiliului Misionar Internațional.” (p. 120).

³⁰ “In these meetings, topics that were discussed comprehensively create an overall impression of the various ways they tried to evangelize. These topics dealt with themes such as: whether converting to Christianity meant a complete escape out of discrimination; if converted Jews should be assembled in special “Hebrew-Christian” communities; whether missionary work also target Jewish children for they “present an open door to a Jewish family”; combatting anti-Semitism; the problem of Non-Aryans (baptised Jews who are not categorized by racial anti-Semitism as Christians and not accepted anymore as Jews by the Jewish communities); the new phenomenon of Zionism and the rise of Jewish inhabitants in Palestine; suitable literature (which language was appropriate, e. g. Polish, Yiddish, or Hebrew); and, new methods to answer the ‘changes’ in Jewry (secularization, migration). The work of the Committee was quickly accepted in the Protestant sphere.” (p. 121).

³¹ *Ibidem*, p. 114.

(International Missionary Council), în anul 1951: „Încă din anii 1950, s-a discutat procesul de integrare al IMC (International Missionary Council) în încă nou formatul C.M.B., precum și al Comitetului (Committee on the Church and the Jewish People). În 1951, a avut loc o întâlnire cu prezența Președintelui IMCCAJ (International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jews), a Secretarului Comitetului Comun al IMC/C.M.B., a Secretarului General și a Secretarului din Londra al IMC. La această întâlnire s-a dezvoltat o imagine a viitorului IMCCAJ în noua instituție, plănuiind să încorporeze Comitetul în Comisia asupra Misiunii Globale și al Evanghelismului (Commission on World Mission and Evangelism – CWME) a C.M.B. S-a decis o schimbare în numele instituției: din 1960 înainte, noul nume *Committee on the Church and the Jewish People* (CCJP) era folosit.”³²

Cât despre integrarea IMC în C.M.B., la Adunarea Generală de la New Delhi, istoricul Dr. Rebecca Loder-Neuhold ne precizează faptul că această integrare a fost un proces de lungă durată, însă întâmpinat și cu scepticism de către anumite voci din IMC dar și din C.M.B.: „Documentele existente atestă colaborări strânse anterioare dintre IMC și C.M.B., încă din 1938. Începând cu 1939, s-au înființat mai multe comitete pentru a stabili o cooperare mai strânsă. Din 1948, în Amsterdam, C.M.B. și IMC au folosit ambele o notă oficială despre cooperarea lor. La cea de-a doua Adunare a C.M.B din Evanston, în 1954, chestiunea integrării complete ca țel a rămas deschisă. Voci sceptice din IMC au amânat a treia adunare din 1960 în 1961 și faptul de a se concentra asupra unor soluții de lucru. În plus, unii membrii ai C.M.B. erau, de asemenea, sceptici.”³³

Cea de-a Treia Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la New Delhi, din 1961, susține cercetătoarea de origine suedeză, s-a amânat pentru că anumite aspecte nu au fost clare la acel moment, printre care cele privind

³² “From the 1950s onwards, the integration process of the IMC into the still young WCC, as well as that of the Committee, was discussed. In 1951, a meeting was held, which included the Chairman of IMCCAJ, the Secretary of the Joint Committee of the IMC/WCC, the General Secretary, and the London Secretary of the IMC. At this meeting, an outline of the future of the IMCCAJ in the new institution was developed, planning to incorporate the Committee into the Commission on World Mission and Evangelism (CWME) of the WCC. A change in the institution's name was decided: from 1960 onwards, the new name “Committee on the Church and the Jewish People” (CCJP) was in use.” (*Ibidem*, p. 131).

³³ “Existing literature points to earlier close cooperation between IMC and WCC as early as in 1938. Starting in 1939 several committees were built to establish closer cooperation. Since 1948 in Amsterdam, the WCC and the IMC both used an official note about their cooperation. At the WCC's second assembly in Evanston in 1954, the question about a full integration as a goal still remained open. Sceptical voices in the IMC postponed the third assembly from 1960 to 1961 with the argument to gain time for clarifying still open questions and work on manageable solutions. Additionally, some members of the WCC were also sceptical.” (*Ibidem*, p. 132)

fuzionarea celor două organisme ecumenice internaționale. Această amânare a Adunării Generale a venit însă din partea vocilor sceptice din IMC. Această problemă a fost însă soluționată la o consfătuire a Comitetului Central al C.M.B., din 1960, unde a fost decisă integrarea Consiliului Internațional al Misiunii în Consiliului Mondial al Bisericilor: „Discuția a luat sfârșit în timpul unei întâlniri a Comitetului Central al C.M.B. din 1960 în care votul final a fost pro-integrare. IMC a ținut o ultimă întâlnire înainte de Adunarea de la New Delhi, unde s-a decis asupra integrării. În final, a treia Adunare Generală a C.M.B. a avut loc în New Delhi, din 19 noiembrie până în 5 decembrie 1961. Aproape 600 de delegați au fost prezenți în India. Adunarea a adoptat, în unanimitate, integrarea IMC, cu toate schimbările în constituții și structuri. Povestea IMC ca instituție separată a luat sfârșit și, în același timp, C.M.B. a făcut din munca misionară unul din elementele sale de bază, datorită încorporării Comitetului.”³⁴

Libertatea religioasă ca fundament al dialogului interreligios

Dialogul interreligios se află în strânsă legătură cu libertatea religioasă (FoRB)³⁵. Dreptul fundamental la libertate religioasă³⁶ (art. 18 din *Carta*

³⁴ “The discussion ended during a meeting of the WCC Central Committee in 1960 where the final vote was pro-integration. The IMC held a last meeting prior to the New Delhi assembly, where the integration was agreed upon. Finally, the third general assembly by the WCC took place in New Delhi from 19 November to 5 December 1961. Almost 600 delegates were present in India. The assembly – unanimously – adopted the integration of the IMC, with all its changes in the constitutions and structures. The story of the IMC as a separate institution ended, and at the same time, the WCC made missionary work one of its core elements due to the incorporation of the Committee within.” (*Ibidem*, p. 132).

³⁵ Termenul de *Freedom of religion or belief* (FoRB) a fost inventat și legiferat de către *Institutul Norvegian al Drepturilor Omului* the Norwegian Centre for Human Rights, conform de către Profesorului Marco Ventura, Profesor de Drept Canonic/ Canon Law, deasemenea și de *Comparative Religious Laws*. Este director al *Center for Religious Studies* (Centro per le Scienze Religiose) al the Foundation Bruno Kessler din Trento, Italia. (Giuliano Amato, Enzo Moavero-Milanesi, Gianfranco Pasquino, Lucrezia Reichlin (coord.), “The History of the European Union - Constructing Utopia”, Hart Publishing (Oxford, London, New York, New Delhi, Sydney), Bloomsbury Publishing Plc, Great Britain, 2019/ Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome, 2018, p. 253 (E-BOOK)

³⁶ Definiția libertății religioase a fost ratificată de către tratatele internaționale, începând cu anul 1948, atunci când a fost adoptată Declarația Universală a Drepturilor Omului/ *Universal Declaration of Human Rights* (articolele 2, 16, 18, 24). Acest drept fundamental care a apărut odată cu conceptul de democrație, a fost ratificat și de către sistemele politice și regionale internaționale, prin diverse tratate și declarații universale aplicabile în multitudinea sistemelor socio-politice globale, precum: 1981 – *Declaration on the Elimination of All forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief* 1986 – *Declaration on the Right to Development* (Art. 6), 1992 – *Declaration on the Rights of Persons Belonging to national or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*,

*Fundamentală a Drepturilor Omului*³⁷, ratificată în anul 1948, de către *Organizația Națiunilor Unite*) a fost pus pe agenda de zi a problemelor discutate de către

1993 – *Human Rights Committee - General Comment n°22: The right to freedom of thought, conscience and religion* (Art. 18), 2007 – *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* ale Națiunilor Unite/ *the United Nations*; 1950 – *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*, (Art. 9: *Freedom of thought, conscience and religion* și articolul 10), 2004 – *Council of Europe Venice Commission / OSCE “Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief”* ale Consiliului Europei; 2007 – *OSCE – Toledo principles on teaching about religions and beliefs in public schools. Prepared by the ODHIR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief* al Organisation for Security and Co-operation in Europe (OSCE); 1969 – *American Convention on Human Rights (‘Pact of San José’, Costa Rica)* al Organisation of American States (OAS) (Art. 1: *Obligation to respect rights*; Art. 12: *Freedom of Conscience and Religion*; Art. 13: *Punishment of advocacy of religious hatred*; Art. 16: *Freedom of Association* și Art. 22: *Freedom of Movement and Residence*); 1969 – *Convention Governing the Specific Aspects of Refugee Problems in Africa* al African Union (AU) (Art. IV: *Non-discrimination*); 2004 – *Arab Charter on Human Rights* al League of Arab States (Art. 3,4,25,30 și 34); 2012 – *ASEAN Human Rights Declaration* a ASEAN (Art. 22); 2013 – *Charter of Human Rights* al The Commonwealth (Secțiunea IV: *Tolerance, Respect and Understanding*); *Treaty on European Union* (Art. 6), *Treaty on the Functioning of the European Union* (Art. 11 și 17), 2000 – *Charter of Fundamental Rights of the European Union* (Art. 10: *Freedom of thought, conscience and religion*; Art. 14: *Right to education*; Art. 21: *Non-discrimination*; Art. 22: *Cultural, religious and linguistic diversity*): “Freedom of religion or belief is enshrined in Articles 18 of both the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) and of the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), which should be read in the light of the UN Human Rights Committee’s General Comment n°22. Under international law, FoRB has two components: (a) the freedom to have or not to have or adopt (which includes the right to change) a religion or belief of one’s choice, and (b) the freedom to manifest one’s religion or belief, individually or in community with others, in public or private, through worship, observance, practice and teaching./ Libertatea religiei și a credinței se află în Articolul 18, atât în *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR), cât și în *the International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), iar ea trebuie citită în baza *the UN Human Rights Committee’s General Comment n°22*. În domeniul legislației internaționale, FoRB are două componente: (a) libertatea de a avea sau de a nu avea sau de a adopta (care include și dreptul de a schimba) religia sau credința individuală, și (b) libertatea de a-și manifesta propria religia sau credință, atât individual cât și comunitar, în spațiul public sau privat, prin intermediul slujirii, a respectării ritualului, practicării sau a învățăturilor specifice unui sistem de credințe.” (doc: *EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief*, The Council of the European Union – Foreign Affairs Council meeting, Luxembourg, 24 June 2013).

³⁷ *Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance./ Fiecare persoană are dreptul la libertatea de gândire, a conștiinței și a credinței; acest drept include libertatea individuală de a-și schimba religia sau credința, de asemenea mai include și libertatea de a-și manifesta religia sau crezul personal atât în învățătura specifică acestei credințe, în practicarea ei, precum și în slujirea și respectarea acestei practici de credință.* (https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf – Website accesat la data de 01.12.2020).

Bisericile membre în C.M.B, încă de la Conferința Internațională de la Ierusalim/ *International Missionary Council*, din 1928.

Cel care a evidențiat în studiile sale aceste aspecte din istoria întâlnirilor ecumenice, a fost Dr. Anton Houtepen³⁸, teolog romano-catolic de origine olandeză, despre care fostul Secretar General al C.M.B., the Most. Rev. Dr. Olav Fykse Tveit spunea că a fost unul dintre cei mai activi teologi romano-catolici implicați în misiunea Comisiei Credință și Constituție. Prin aceasta, el și-a adus o contribuție importantă în mărturisirea ecumenică în Biserica lui Hristos cea Una. Printre notabilele sale realizări, se numără și contribuția la documentul Comisiei Credință și Constituție, *Baptism, Eucharist and Ministry*, apărut în 1982. Acest document reprezintă lucrarea de convergență ecumenică, fiind printre cele mai semnificative texte ecumenice redactate și propuse, spre reflexie și receptare, Bisericilor creștine, de către un organism ecumenic. Referindu-se la tematica și problemele discutate de către Bisericile membre în C.M.B, încă de la Conferința Internațională de la Ierusalim/ *International Missionary Council*, din 1928, atunci când au fost evidențiate provocările Bisericilor din întreaga lume, de la acel moment, precum: *secularismul*, *ateismul de sorginte marxistă* sau variate forme de *neo-păgânism*, invocându-se apelul de a menține credința și comunitățile creștine în credința nealterată în mesajul mântuitor al Bisericii Mântuitorului Iisus Hristos, teologul Dr. Anton Houtepen, menționează: „În cadrul comunității de Biserici reunite în C.M.B. au fost abordate tematicile drepturilor omului și ale libertății religioase încă de la bun început. Conferința de la Ierusalim a *the International Missionary Council* din 1928, a abordat, în cadrul discuțiilor, teme precum: secularismul, ideologia marxistă de factură atee, precum și observații privind diferitele forme de neo-păgânism, întărind astfel credința în unicitatea Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos. Apoi, apelul adresat de către membrii participanți a fost următorul: „să păstrăm fermă credința în nevăzut și în etern, în fața materialismului din ce în ce mai accentuat al lumii, dar în același timp să respectăm libertatea conștiinței și să evităm „prozelitismul”. Am respinge astfel orice simptome ale imperialismului religios care ar dori să impună credințe și

³⁸ Dr. Anton Houtepen, a fost un teolog romano-catolic de origine olandeză. Printre notabilele sale realizări se numără și contribuția la documentul Comisiei Credință și Constituție, *Baptism, Eucharist and Ministry (Baptism, Eucharist and Ministry (25th anniversary printing)*, Faith and Order No. 111, World Council of Churches, Geneva, 1982-2007) apărut în 1982. Acest document este printre cele mai semnificative texte ecumenice redactate și propuse spre reflexie și receptare, Bisericilor creștine, de către un organism ecumenic. (Pagina oficială de web a Consiliului Mondial al Bisericilor: *Prof. Anton Houtepen, A tribute to the memory of Anton Houtepen by WCC general secretary Olav Fykse Tveit* (doc) - <https://www.oikoumene.org/resources/documents/prof-anton-houtepen>, accesată la data de 30.08.2021).

practici altora pentru a-i câștiga de partea credinței propriului lor interes.”³⁹. Pe lângă acestea, trebuie amintită și accentuarea poziției generale împotriva oricărei forme de prozelitism între misionarii creștini, având în vedere că în 1928, procesul colonial se afla încă în plină desfășurare.

Problema libertății religioase, într-o lume fragmentată de bariere ideologice, de războaie, de pretenții colonialiste, precum și de transformări sociale și identitare, a fost pusă și la alte întâlniri ecumenice de referință.

Prof. Dr. Klaus Nürnberger, de la University of KwaZulu-Natal, Johannesburg, Africa de Sud, teolog și pastor lutheran în Africa de Sud, în cadrul studiului său „Justice and peace – a survey of issues”⁴⁰, face o prezentare critică privind temele și aspectele ce țin de contextele politico-sociale, caracteristice primelor întâlniri ecumenice, acestea fiind și dezbateri cu caracter interreligios. Astfel, Prof. Dr. Klaus Nürnberger, arată că: „prima Adunare Generală a C.M.B. de la Amsterdam (1948) a avut loc sub impresia catastrofei celui de-al Doilea Război Mondial și a declanșării Războiului Rece. Dorința exprimată la această întâlnire a fost cea a unei „societăți responsabile”. Până la a Doua Adunare de la Evanston (1954), nivelul de subzistență al „țărilor subdezvoltate” și necesitatea ajutorului pentru dezvoltare, deveniseră de actualitate. A Treia Adunare de la New Delhi (1961) a adresat tema justiției ca pe o expresie a răspunsului nostru la dragostea lui Dumnezeu „în structurile societății”. În anii 60’, multe foste colonii își câștigaseră independența și începuseră să-și exprime interesele în Organizația Națiunilor Unite. Acest lucru se reflectă în poziția radicală a Conferinței Mondiale de la Geneva pentru Biserică și Societate (1966). A Patra Adunare de la Uppsala (1968) a luat decizii de anvergură, precum crearea Programului de Combatere

³⁹ “The community of churches gathered in the World Council of Churches has been involved in the discussion on human rights and religious liberty from its very beginning. ‘The Jerusalem Conference of the International Missionary Council in 1928 had – against secularism, atheist marxism and all kinds of neo-paganism – stressed the unicity of Jesus Christ and made the appeal to all Christians’ to hold fast to faith in the unseen and eternal in the face of the growing materialism of the world’, but at the same time to respect the freedom of conscience and to avoid ‘proselytism’: *We would repudiate any symptoms of a religious imperialism that would desire to impose beliefs and practices on others in order to manage their souls in their supposed interest.*” (Anton Houptepen, *FROM FREEDOM OF RELIGION TOWARDS REALLY FREE RELIGION - Voices from Rome and Geneva* în “Exchange - Journal of Contemporary Christianities in Context”, Volume 27 (1998): Issue 4 (Jan 1998), Brill, pp. 298-297, E-BOOK).

⁴⁰ Dr. Klaus Nürnberger este profesor la University of KwaZulu-Natal, Johannesburg, Africa de Sud. Profesorul este teolog și pastor lutheran, în Africa de Sud, precum și un *ecumenist asumat*, cum îi place să se descrie, în cadrul studiului său „Justice and peace – a survey of issues” apărut în “Religion and Theology - A Journal of Contemporary Religious Discourse” (Brill, 1994) (Pagina oficială de web a domniei sale: <https://klaus-nurnberger.com/>, accesată la data de 30.08.2021).

a Rasismului (1969) și a Comisiei pentru participarea Bisericilor la dezvoltare (1970).⁴¹

Imediat după *Oxford Conference on Church and State*, din anul 1937, au fost inițiate grupuri de studiu în privința libertății religioase, de către organismele Consiliului Mondial, care se afla în faza sa de început (moment amânat de cel deal Doilea Război Mondial, 1939-1945), precum: Comisia *Life and Work* sau *the International Missionary Council*, iar în perioada postbelică de către *the Churches' Commission on International Affairs* (CCIA). Aceste consfătuiri și lucrări au adus un aport considerabil în ceea ce privește dezvoltarea conceptului și a definiției dreptului fundamental la libertatea religioasă, promovate de către Organizația Națiunilor Unite.

O analiză istorică amănunțită despre cum a evoluat fenomenul libertății religioase în termenii legislației internaționale, se poate consulta în manualul întocmit de către *Conférence of European Churches și Globethics.com*⁴², "Human Rights, Religious Freedom and Faces of Faith", apărut atât la Geneva cât și la Bruxelles, în anul 2019, coordonat de către *Göran Gunner*, profesor asociat și lector la University College Stockholm din Suedia; *Pamela Slotte*, profesor asociat la the Faculty of Arts, Psychology and Theology, Åbo Akademi University și director adjunct al Centre of Excellence in Law, Identity and the European Narratives, University of Helsinki din Finlanda și *Elizabeta Kitanović*, PhD și secretar executiv al Conferinței Bisericilor Europene, precum și responsabilă pentru domeniul drepturilor omului din cadrul aceleiași organizații. Este de asemenea membru în structura coordonatoare a organizației *the European Platform on Religious Intolerance and Discrimination*, o platformă care reunește

⁴¹ "The first general assembly of the WCC in Amsterdam (1948) took place under the impression of the catastrophe of World War II and the emergence of the cold war. Its demand was a 'responsible society'. By the time of the second assembly in Evanston (1954) the poverty of 'underdeveloped countries' and the necessity for development aid had become topical. The third assembly in New Delhi (1961) spoke of justice as an expression of our response to God's love 'in the structures of society'. In the sixties many former colonies had gained their independence and had begun to articulate their interests forcefully in the United Nations. This is reflected in the radical stance of the Geneva World Conference for Church and Society (1966). The fourth assembly in Uppsala (1968) led to far-reaching decisions, such as the creation of the Programme to Combat Racism (1969) and the Churches' Commission on the Churches' Participation in Development (1970)" (Prof. Klaus Nürnberger, *Justice and peace – a survey of issues* in "Religion and Theology - A Journal of Contemporary Religious Discourse", Volume 1 (1994): Issue 1 (Jan 1994), Brill, p. 48, E-BOOK).

⁴² Pagina oficială de web a instituției ecumenice *Globethics.net – Ethics in Higher Education*: https://www.globethics.net/cec-series/-/asset_publisher/Dz61PALcccQt/content/human-rights-religious-freedom-and-faces-of-faith, accesat la data de 06.06.2021.

organizații civile, religioase și individuale, care își desfășoară activitatea la nivelul Uniunii Europene⁴³.

În acest manual interconfesional există o secțiune (Part 1 – *RELIGIOUS FREEDOM AND FACES OF FAITH - HUMAN RIGHTS, FREEDOM OF RELIGION OR BELIEF, AND THE CHURCH: Introduction/History of Freedom of Religion or Belief /Forms of Codification*) dedicată istoriei și codificărilor libertății religioase (FoRB) în contextul global și european deopotrivă, utile pentru cercetarea de specialitate, cât și celor interesați de acest subiect.⁴⁴ Astfel, autorii precizează faptul că: “Idei privind statutul libertății religioase – atât pentru indivizi cât mai ales pentru comunități – pot fi regăsite deseori în istorie. Concepte precum: demnitatea umană, drepturile naturale ale conștiinței și toleranța au jucat un rol semnificativ în acest sens. Cu toate acestea, aceste idei individuale sau colective în materie de credință și care deseori au fost inspirate din convingeri religioase, teologice sau filosofice, nu au fost standardizate. Ele au luat diferite forme și deseori în practică au dus doar la protecția anumitor persoane sau grupuri.”⁴⁵

În acest studiu, cercetătorii arată, referindu-se la acest drept fundamental al libertății religioase, cum a fost încadrat juridic și menționat pe lista de drepturi universale din Charta O.N.U., din 1948: „Întorcându-ne la istoria recentă, protecțiile colective a libertății religioase, care au fost incluse în tratatele privind minoritățile, emise sub auspiciile Organizației Ligii Națiunilor, în prima jumătate a sec. XX, ca una dintre urmările Primului Război Mondial, sunt de obicei conștientizate ca fiind momentele de referință la nivelul legislației moderne internaționale. Cu toate acestea, structura și agenda Ligii Națiunilor nu a fost într-un final un succes, iar în cele din urmă, la jumătatea sec. XX, (Organizației Ligii Națiunilor) a fost succedată de către Organizația Națiunilor Unite, cu propria sa grilă privind drepturile omului, incluzând aici și libertatea religiei și a

⁴³ Pagina oficială a platformei *The European Platform against Religious Intolerance and Discrimination* (EPRID): <http://www.eprid.eu/?fbclid=IwAR05PvZVzSCZ7zxi7ahUL0P6uorYeftwnSNeNxTTjg9BKygOhPQQgY1tOw> – accesat la data de 06.06.2021.

⁴⁴ Göran Gunner, Pamela Slotte and Elizabeta Kitanović (Editors), *Human Rights, Religious Freedom and Faces of Faith*, Globethics.net CEC No. 6 Geneva, Switzerland/ Brussels, Belgium, 2019, pp. 11-28, E-BOOK.

⁴⁵ “Ideas of some form of freedom in matters of faith – for individuals and especially for communities – can be found throughout much of history. Concepts such as human dignity, natural rights, conscience and tolerance have played a role here. However, these ideas of individual and collective freedom in matters of faith, and which frequently have been inspired by religious, theological and philosophical convictions, have not been uniform. They have taken different forms and often enough in practice led to protection of some persons and groups rather than other persons and groups.” (*Ibidem*, p. 16).

creдинței. Acesta este o grilă care rămâne relevantă până în ziua de astăzi, alături de variatele versiuni regionale ale drepturilor omului.”⁴⁶

Libertatea religioasă, astăzi – studiu de caz: „Resacralizarea” sitului cultural Hagia Sophia

Cel mai recent exemplu în acest sens îl reprezintă cazul „resacralizării” sitului cultural *Hagia Sophia*, monument istoric, religios și cultural asumat la nivel interreligios, atât de comunitatea creștină ecumenică, cât și de cea musulmană. Schimbarea statutului său din muzeu în moschee, în anul 2020, reprezintă un regres la nivel diplomatic, în privința receptării conceptelor de ecumenicitate și de coabitare comună. Cu atât mai mult, diplomația turcă nu a ținut cont nici de legislația promovată de structurile de specialitate internaționale, în domeniul patrimoniului material și imaterial, precum: *UNESCO* sau *ICOMOS*⁴⁷. Aceste instituții, alături de vocile ecumenice importante (Papa Francisc, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, Secretarul General Interimar al Consiliului Mondial al Bisericilor, Pr. Prof. Dr. Ioan Sauca, sau cea a Reverendul Christian Krieger, Președintele Conferinței Bisericilor Europene) au militat pentru păstrarea statului de muzeu al monumentului sit religios, fiindcă el face parte din memoria culturală pluri-religioasă a umanității.

Secretarul General interimar al Consiliului Mondial al Bisericilor, Pr. Prof. Dr. Ioan Sauca, ne precizează, referitor la această situație, în comunicatul oficial, faptul că: „Astăzi, în ciuda apelurilor liderilor creștini din întreaga lume și a mulțor membri ai comunității internaționale, inclusiv un număr de lideri musulmani proeminenți, a fost pusă în aplicare decizia de a reconverti Sfânta Sofia din muzeu într-o moschee, rugăciunile musulmane de vineri fiind rostite în clădirea istorică pentru prima dată din anii 1930. În sesiunea finală din această după-amiază a

⁴⁶ „Turning to recent history, the protections of collective religious freedom that were included in the minority treaties drafted under the auspices of the League of Nations during the first half of the 20th century in the aftermath of World War I are typically acknowledged as milestones of sorts at the level of modern international law. However, the regime was ultimately unsuccessful, and subsequently by the mid-20th century succeeded by the United Nations with its own protective framework for human rights, including freedom of religion or belief. This is a framework which holds importance still today, alongside various regional human rights regimes”. (*Ibidem*, p. 17).

⁴⁷ *The International Council on Monuments and Sites*, reprezintă o organizație internațională non-guvernamentală, care întrunește laolaltă un număr de experți din peste 151 de țări și care au ca obiectiv întreținerea și buna administrare a monumentelor care alcătuiesc patrimoniul mondial al umanității. (Pagina oficială de web al Consiliului Internațional al Monumentelor și Siturilor Istorice/ *International Council on Monuments and Sites*: „Introducing ICOMOS”, publicat pe 11 Octombrie 2011 <https://www.icomos.org/en/about-icomos/mission-and-vision/mission-and-vision>, accesat la data de 06.06.2021).

reuniunii din această săptămână a Comitetului Executiv al CME, membrii reprezentând diferite familii și regiuni bisericești s-au alăturat rugăciunii și tristeții cu milioane de creștini din întreaga lume care marchează această zi tristă din istoria creștinismului și a relațiilor inter-religioase. Ei și-au exprimat solidaritatea față de toate acele biserici care marchează această zi prin sunetul clopotelor bisericii ca semn de doliu. De asemenea, oferim solidaritatea și sprijinul nostru, în special tuturor bisericilor și creștinilor din familia ortodoxă, pentru care Hagia Sofia are o semnificație deosebită, precum și tuturor cetățenilor turci care nu se simt reprezentați în această acțiune de către guvernul lor. Continuăm să ne rugăm ca autoritățile turcești să fie îndemnate să reconsidere această decizie și să anuleze această măsură profund regresivă.”⁴⁸

Apoi, cu privire la noul statut al bisericii *Hagia Sophia*, președintele celui de-al doilea organism ecumenic european, Conferința Bisericilor Europene, afirmă: „Observăm o astfel de inițiativă cu regret, reprezentând o potențială situație care poate duce la intoleranță religioasă și la violență. Alături de UNESCO și de instituțiile europene, ne-am străduit pe cale diplomatică ca o astfel de inițiativă să nu se realizeze.”⁴⁹

Din partea organismului Națiunilor Unite, UNESCO (Organizația Națiunilor Unite pentru Educație, Știință și Cultură), Directorul General, Au-

⁴⁸ “Today, despite the appeals of Christian leaders around the world and many members of the international community, including a number of prominent Muslim leaders, the decision to reconvert the Hagia Sophia from a museum to a mosque was implemented, with Muslim Friday prayers being heard in the ancient building for the first time since the 1930s. In this afternoon’s concluding session of this week’s meeting of the WCC Executive Committee, members representing different church families and regions joined in prayer and sorrow with millions of Christians around the world marking this sad day in history of Christianity and of inter-religious relations. They expressed their solidarity with all those churches that are marking this day by the ringing of church bells as a sign of mourning. We also offer our solidarity and accompaniment particularly to all churches and Christians of the Orthodox family, for whom Hagia Sophia holds a very special significance, as well as to all Turkish citizens who do not feel represented in this action by their government. We continue to pray that the Turkish authorities will be moved to reconsider this decision, and to undo this deeply regressive measure.” (discursul Secretarului General Interimar al Consiliului Mondial al Bisericilor, Rev. Prof. Dr. Ioan Saucă, Geneva, 24 iulie 2020, ziua în care a avut loc prima rugăciune musulmană în Hagia Sophia.) (<https://www.oikoumene.org/resources/documents/wccstatement-on-hagia-sophia>, accesat la data de 06.06.2021).

⁴⁹ “We see such development with regret, as it could potentially invoke grounds for religious intolerance and violence. We have previously raised concerns with UNESCO and the European Institutions to seek diplomatic influence preventing such an action.” (<https://www.ceceurope.org/rev-christian-krieger-cec-president/> (CEC regrets decision over Hagia Sophia, engages with UNESCO and the European Institutions, 15th of July 2020, Press Release No: 20/14, Brussels. (<https://mail.google.com/mail/u/2/#search/conference+of+european+churches/FMfcgXWJWrXKFZdgXxtRkwWNBbXVhQc>)).

drey Azoulay, în discursul său oferit în plen, la Paris, în 10 Iulie 2020, precizează că: „Hagia Sophia face parte din zona istorică din Istanbul, și este o proprietate înscrisă pe lista patrimoniului mondial UNESCO. Hagia Sophia este o capodoperă arhitecturală și o mărturie unică a interacțiunilor dintre Europa și Asia de-a lungul secolelor. Statutul său de muzeu reflectă natura universală a patrimoniului său și îl face un simbol puternic pentru dialog. Această decizie anunțată astăzi ridică problema impactului acestei schimbări de statut asupra valorii universale a proprietății. Statele au obligația de a se asigura că modificările nu afectează valoarea universală remarcabilă a site-urilor înscrise pe teritoriile lor. UNESCO trebuie să primească o notificare prealabilă cu privire la orice astfel de modificări, care, dacă este necesar, sunt apoi examinate de Comitetul Patrimoniului Mondial. UNESCO reamintește, de asemenea, că participarea eficientă, incluzivă și echitabilă a comunităților și a altor părți interesate de proprietate este necesară pentru a păstra acest patrimoniu și a evidenția unicitatea și semnificația acestuia. Scopul acestei cerințe este protejarea și transmiterea valorii universale remarcabile a patrimoniului și este inerent spiritului Convenției patrimoniului mondial. Aceste preocupări au fost împărtășite Republicii Turcia în mai multe scrisori, iar din nou ieri seară cu reprezentantul Delegației Turciei la UNESCO. Este regretabil că decizia autorităților turce a fost luată fără nici o formă de dialog sau notificare prealabilă. UNESCO solicită autorităților turce să inițieze dialogul fără întârziere, pentru a preveni orice efect negativ asupra valorii universale a acestui patrimoniu excepțional, a cărui stare de conservare va fi examinată de Comitetul patrimoniului mondial în următoarea sa sesiune.”⁵⁰

⁵⁰ “Hagia Sophia is part of the Historic Areas of Istanbul, a property inscribed on UNESCO’s World Heritage List. ‘Hagia Sophia is an architectural master piece and a unique testimony to interactions between Europe and Asia over the centuries. Its status as a museum reflects the universal nature of its heritage, and makes it a powerful symbol for dialogue’, said Director-General Audrey Azoulay. This decision announced to day raises the issue of the impact of this change of status on the property’s universal value. States have an obligation to ensure that modifications do not affect the Outstanding Universal Value of inscribed sites on their territories. UNESCO must be given prior notice of any such modifications, which, if necessary, are then examined by the World Heritage Committee. UNESCO also recalls that the effective, inclusive and equitable participation of communities and other stakeholders concerned by the property is necessary to preserve this heritage and highlight its uniqueness and significance. The purpose of this requirement is to protect and transmit the Outstanding Universal Value of heritage, and it is in the spirit of the World Heritage Convention. These concerns were shared with the Republic of Turkey in several letters, and again yesterday evening with the representative of the Turkish Delegation to UNESCO. It is regrettable that the Turkish decision was made without any form of dialogue or prior notice. UNESCO calls upon the Turkish authorities to initiate dialogue without delay, in order to prevent any detrimental effect on the universal value of this exceptional heritage, the state of conservation of which will be examined by the World Heritage Committee at its

Alături de Directorul General, Audrey Azoulay, actorul și managerul cultural de origine chiliană, Ernesto Ottone Ramírez, care ocupă funcția de Assistant Director-General for Culture la UNESCO, transmite faptul că gestul Republicii Turce, afectează grav înțelegerea și asumarea Convenției privind managementul bunurilor culturale, adoptată la Paris în 1972 și a cărui membru semnatar este și Republica Turcă: „Este important să se evite orice măsură de punere în aplicare, fără o discuție prealabilă cu UNESCO, care ar afecta accesul fizic la sit, structura clădirilor, bunurile mobile ale sitului sau managementul acestuia”.⁵¹

În privința Basilicii Hagia Sophia, Dr. Toshiyuki Kono, președintele ICOMOS, menționează poziția organizației cu privire la preservarea artistică și culturală a acestui sit interreligios cât și la accesul liber al tuturor celor care vor să-l viziteze: ICOMOS speră ca monumentele de artă care reprezintă toate straturile culturale (cu referință la perioada bizantină și otomană) din Hagia Sophia să rămână în continuare accesibile tuturor, așa precum s-a întâmplat încă din anul 1934, atunci când Basilica a devenit muzeu.”⁵²

Concluzii

Prin intermediul acestui studiu, am dorit să prezint câteva aspecte privind evoluția dialogului interreligios în cadrul întâlnirilor ecumenice. Pe parcursul secolului XX, acesta avea să fie trecut pe agenda ecumenică ca urmare a conștientizării unor fenomene istorico-sociale (genocid, Holocaust, antisemitism, secularism, mișcările neo-păgâne, colonialism) de către cei implicați în mișcarea ecumenică. Adunarea Generală a C.M.B. din 1961 de la New Delhi a reprezentat momentul de întâlnire dintre Creștinismul global și celelalte religii, în afara spațiului de cultură iudeo-creștin. Apoi, procesul de decolonizare, din a doua

next session.”(Pagina oficială de web a organismului UNESCO al Organizației Națiunilor Unite: “UNESCO statement on Hagia Sophia, Istanbul”, publicat pe 10 iulie 2020 <https://en.unesco.org/news/unesco-statement-hagia-sophia-istanbul>, accesat la data de 06.06.2021).

⁵¹ „It is important to avoid any implementing measure, without prior discussion with UNESCO, that would affect physical access to the site, the structure of the buildings, the site’s moveable property, or the site’s management.”(Pagina oficială de web a organismului UNESCO al Organizației Națiunilor Unite: “UNESCO statement on Hagia Sophia, Istanbul”, publicat pe 10 iulie 2020 <https://en.unesco.org/news/unesco-statement-hagia-sophia-istanbul>, accesat la data de 06.06.2021).

⁵² “ICOMOS hopes that the artistic works representing all the cultural layers of Hagia Sophia will continue to be accessible side by side, as has been possible since the creation of them useum in 1934.” (Pagina oficială de web al Consiliului Internațional al Monumentelor și Siturilor Istorice/ *International Council on Monuments and Sites*: “ICOMOS and ICOM Joint Statement on Hagia Sophia (Istanbul, Turkey)”, publicat pe 16 iulie 2020. <https://www.icomos.org/en/178-english-categories/news/76133-icomos-and-icom-joint-statement-on-hagia-sophia-istanbul-turkey>, accesat la data de 06.06.2021).

jumătate a sec. XX, și asumarea traumelor acestui fenomen, atât de către popoarele colonizate cât și de către cele colonizatoare, au constituit, periodic, prilejul de întâlnire și de dialog interreligios și intercultural între cele două lumi. Astăzi, amploarea dialogului interreligios, ca fenomen teologic și social, nu pot fi reduse la dimensiunea unui studiu. Fenomenul migrației și al mișcării maselor umane a favorizat și continuă să favorizeze „întâlnirea cu celălalt” (în speță, în Europa, unde ne putem referi la fenomenul migrației din țările afectate de război, din Orientul Mijlociu, începând cu anul 2015), având ca efect și preocuparea experților din acest domeniu, pentru o mai bună cunoaștere și pentru cultivarea și promovarea respectului reciproc.

Se poate concluziona că, în cadrul cercetării istorico-teologice a acestui parcurs privind inițierea și dezvoltarea dialogului interreligios, *anul 1961*, prin *Adu-narea Generală a C.M.B. de la New Delhi* – care a identificat dialogul ca premisă pentru adevărata mărturie creștină – poate fi considerat o piatră de hotar, iar *anul 1928*, prin *Conferința Misionară Internațională de la Ierusalim* – ca un moment deschizător de drumuri privind dialogul interreligios –, sunt repere de referință în Mișcarea Misionară Ecumenică.

Elemente ireconciliabile între știință și religie, între agnostici și credincioși*

Diac. Drd. Bogdan HOSU

Abstract:

The presence of agnosticism in several European and American cultures is a fact. Currently speaking, while writing this article, in Romania, there are insufficient relevant statistical data confirming the presence of agnostics as a significant percentage of the general population. However, considering the fact that in Romania, since the 90s, we have adopted several aspects of the occidental culture, we can state that agnosticism can be present in the minds of a number of Romanians. The problem emerges when the two sides, the agnostics and the believers / theists cannot reach a common ground in order to have a dialog for the purpose of reaching a higher understanding. It is clear that there are certain elements, that due to some limitations, not zealot nor conceited in nature, but methodological, that cannot be surpassed. This paper aims to briefly describe some of the irreconcilable elements between the voices of agnosticism and those of the Christianity.

Keywords:

Agnosticism, theism, Ron Rhodes, creation of the world, intelligent design, historicity of Jesus Christ, the reality of the Resurrection of the Saviour

Începând cu secolul al XIX-lea, relația științei cu religia este marcată de lipsa unui dialog. Ambele au metode de cercetare diferite pentru dezvoltarea cunoașterii, în speță, în viziunea credinței creștine și prin ortopraxie, este posibilă o cunoaștere a lui Dumnezeu încă din această viață. Din spectrul științific nu este posibil ca după cele cunoscute până acum să fie susținute anumite afirmații precum cunoașterea lui Dumnezeu, întrucât metodologia actuală folosită în știință exclude posibilitatea de a cunoaște sacrul. În cele ce urmează vom arăta câteva

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, care și-a dat acordul pentru publicare.

puncte ireconciliabile, până la momentul de față, dintre religie și știință, implicit între cei care susțin că sunt agnostici și cei care susțin că sunt credincioși.

Elemente ireconciliabile din perioada Vechiului Testament

Vom începe cu primul element, și anume al făcerii lumii, iar în această privință avem, desigur, referatul din cartea Facerii, cea dintâi carte a Pentateuhului lui Moise, care ne expune succint cum Dumnezeu realizează lumea cunoscută. Pe de altă parte, avem încă din anii 1990, de pe teritoriul Statelor Unite ale Americii, o teorie: „*Intelligent design of the universe theory*”¹. Această teorie spune că elementele biologice constitutive unui organism lucrează în complementaritate, determinând un echilibru, iar deprivarea sau scoaterea unui element aleatoriu din organismul oricărei ființe duce la un dezechilibru care, finalmente, duce la moartea ființei. În urma acestei premise, este deductibil faptul că este imposibilă existența unui organism complex fără să existe un *intelligent designer*. Această teorie se află în strânsă legătură cu creaționismul științific, o alterație a teoriei specifice creștinismului.

Ron Rhodes, teolog american și președintele Reasoning from the Scriptures Ministries, dezbate mai multe subiecte cu tematică apologetică, iar el îmbrățișează această teorie, *Intelligent design*, spunând: „...*the reasoning behind intelligent design theory involves two premises (1 and 2 below) and a conclusion (3): 1. All designs imply a designer. 2. There is a great design in the universe. 3. Therefore, there must be a Great Designer of the Universe*”². Desigur că ar putea exista persoane sau critici care să afirme că nu este necesară existența lui Dumnezeu sau a unui Mare Designer pentru a explica prin diferite mijloace existența ființelor pe acest pământ. Potrivit afirmațiilor lor, biologia tuturor ființelor poate fi explicată în baza teoriei evoluționiste și a rezultatului selecției naturale. Teologul Ron Rhodes răspunde împotriva acestei situații astfel: mai întâi, oferă exemplu pentru *Irreducible complex system*³ ca fiind un sistem biochimic atât de dezvoltat încât este rațional improbabil să fie rezultatul unei întâmplări – cum ar susține adepții teoriei selecției naturale. În acest sens, ne oferă un exemplu pentru lămurirea aprofundată folosindu-se de ochi și de aripa unei păsări; „*The more the eye is studied, the more impossible it seems that the eye could ever have come about as a result of Darwinian natural selection. A piece-by-piece development of this incredibly complex organ – resulting from infinitesimally small Darwinian improvements over*

¹ Thomas F. Glick, *Intelligent design*, disponibil pe: <https://www.britannica.com/topic/intelligent-design> (accesat ultima dată în 28.11.2021).

² Ron Rhodes, *Answering the objections of Atheists, Agnostics and Skeptics*, Ed. Harvest House Publishers, Eugene, Oregon, 2006, p. 94.

³ *Ibidem*, p. 96.

*an unimaginably long period of time, requiring untold thousands of random positive mutations – seems impossible to imagine. The sheer complexity of the eye indicates that an incredibly knowledgeable engineer planned it from the beginning to end*⁴. În același mod abordează improbabilitatea ca aripile unei păsări să fie o finalitate a dezvoltării, o teorie susținută chiar de biologul Richard Dawkins, care spune că păsările au învățat să zboare începând cu mici salturi⁵. Ron Rhodes contrariază această poziție a lui Dawkins, oferind ca argument nevoia de coordonare a mulțimii de elemente biologice a animalului pentru a efectua cu succes zborul.

Un punct deosebit de important în această privință este că, în secolul al XIX-lea, secolul în care apare agnosticismul, biologii considerau că celulele sunt constituite exclusiv dintr-o protoplasmă, însă astăzi știm că celulele sunt mașini moleculare ultrasofisticate⁶. Alți adepți ai agnosticismului sau susținători ai ateismului afirmă faptul că ADN-ul poate să fi apărut ca o întâmplare. Este desigur firesc să ne întrebăm dacă este firesc ca ADN-ul, acidul nucleic care păstrează un volum imens de informații, de patru ori mai multă informație decât cele 30 de volume ale Enciclopediei Britannica, a apărut într-un mod accidental sau a apărut ca urmare a implicației lui Dumnezeu⁷.

Un ultim argument al lui Ron Rhodes cu referire la Facere este teoria Big Bang. El susține că, potrivit metodologiei actuale a științelor naturale, este improbabil de dovedit și, dacă printr-o descoperire se dovedește, va fi imposibil de repetat, așa cum de pildă nu este posibilă repetarea procesului de fosilizare, dar pentru că nu putem reproduce acțiunile Marelui Designer sau *Intelligent Designer* nu duce la eliminarea Marelui Designer sau *Intelligent Designer* din realitatea posibilității ca El să existe.

Un alt aspect care face dificilă apropierea celor două constă în temeiul Sfintei Scripturi. Noi, creștinii, cunoaștem că Sfânta Scriptură este o colecție de cărți scrise de diferite persoane sub inspirația Sfântului Duh, în diferite perioade ale istoriei mântuirii. Pe de altă parte, îi avem pe agnostici și îndeosebi pe atei care contestă originea scrierilor. Împotriva acestei poziții, Ron Rhodes aduce întâi mărturia scripturistice⁸: „*A venit Moise și a adus la cunoștința poporului toate cuvintele lui Dumnezeu și toate rânduielile. Iar poporul întreg a răspuns într-un glas: «Toate cuvintele pe care le-a grăit Domnul le vom face și le vom asculta». Iar Moise a scris toate cuvintele Domnului*” (Iș 24, 3-4); „*În ziua aceea, a făcut Iosua un legământ cu poporul și i-a dat lege și porunci în Sichem, în fața cortului Dumnezeului lui Israel.*

⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁵ *Ibidem*, p. 98.

⁶ *Ibidem*, p. 99.

⁷ *Ibidem*, pp. 100-101.

⁸ *Ibidem*, pp. 123-127

„Și a scris aceste cuvinte...” (Ios 24, 25-26) și mai avem ca exemplu concludent porunca lui Dumnezeu către Isaia: „Și mi-a zis Domnul: Ia-ți un caiet mare și nou și scrie în el cu condei omenesc...” (Is 8, 1). De menționat este faptul că în ediția Sfintei Scripturi a Mitropolitului Bartolomeu apar și explicații pentru termenul de „caiet”, cu originea de *tomos*, însemnând o bucată mare de papirus sau pergamament⁹, și sintagma „condei omenesc”, adică cu caractere obișnuite. Ce înseamnă aceasta? Că Însuși Dumnezeu dorește ca textul scris pe larg să fie inteligibil, ca poporul ales să înțeleagă și să prețuiască textul, de altfel este imposibil ca cineva să prețuiască un obiect de orice natură dacă nu îi înțelege scopul. În Noul Testament avem, spre exemplu, mențiuni despre originea textului în Epistola I către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel, care spune: „Dacă i se pare cuiva că este profet sau om duhovnicesc, să recunoască faptul că ceea ce vă scriu eu e o poruncă a Domnului” (1 Co 14, 37). Sfântul Apostol Pavel face astfel o referire către credincioși, către oamenii duhovnicești, cei care practică credința, care trăiesc credința, să recunoască originea textului, căci nu este cu puțință ca omul să scrie despre ceea ce nu poate cuprinde pe de-a-ntregul, să scrie despre Dumnezeu în mod coerent, fără ca Dumnezeu să îngăduie aceasta. Desigur că, în privința cărților Noului Testament, unii adepți ai agnosticismului, pentru a trece de bariera scepticismului, trebuie să țină seama de situația secolului I al erei noastre. Nu era la fel de ușor să redactezi o scriere precum este acum. În primul veac, Sfinții Evangheliști și Sfinții Apostoli au scris folosindu-se de tahigrafi și de caligrafi, astfel implica o muncă pe cât de intensă, pe atât de costisitoare. Așadar, originalitatea textului nu trebuie pusă la îndoială. Pr. Prof. Stelian Tofană, un renumit expert al studiului Noului Testament, spune despre textul sfânt următoarele: „Textul sfânt cuprinde, pe lângă adevăruri naturale și adevăruri supranaturale, descoperite aghiografilor fie prin vedenii, fie prin proorocii, acțiuni și imagini simbolice, fie prin pilde, asemănări etc., așa încât pe unele nici chiar autorii nu le-au putut descifra deplin. Aplicând la descifrarea acestor expuneri doar regula generală a sensului literal, ușor se poate ajunge la erori... multe din adevărurile de credință, conținute de textul sfânt, depășesc rațiunea...”¹⁰. Desigur că este posibilă acceptarea unor adevăruri revelate în Sfânta Scriptură, dar trebuie abordate și prin credință. Rațiunea complementară cu credința poate duce la acceptarea adevărilor de credință și, de aceea, adepții ateismului nu vor accepta textul sacru ca fiind suficient de riguros, spre deosebire de adepții agnosticismului, care prezintă, potrivit scalei lui Dawkins, o oarecare probabilitate de acceptare și îmbrățișare a teismului.

⁹ Stelian Tofană, *Introducere în studiul Noului Testament*, vol. I – „Text și Canon. Epoca Noului Testament”, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 149-154.

¹⁰ *Ibidem*, p. 51.

Un alt aspect este de tip arheologic, și anume că adepții ateismului și agnosticismului acuză lipsa unor dovezi arheologice în ceea ce privește unele mărturii din Sfânta Scriptură. Menționăm încă de la început că această prăpastie se micșorează constant datorită unor descoperiri noi efectuate atât de cercetători creștini, cât și de necreștini. În acest sens, menționăm cum în prezent „*over 25.000 sites in biblical lands have been discovered, dating back to Old Testament times*”¹¹. Printre aceste descoperiri, Ron Rhodes menționează Hitiții, despre care se credeau până nu demult că erau o închipuire, iar acum este posibilitatea unor studii aprofundate despre acest popor la Universitatea din Chicago¹².

Un alt element arheologic constă în scrierea lui Moise. Până nu demult era credibil faptul că Moise nu putea să scrie Pentateuhul, pentru că scrierea nu era încă inventată la acea vreme, dar acum știm cu certitudine că exista ceea ce numim scriere în timpul vieții lui Moise. Alt element constă în existența localităților damnate Sodoma și Gomora, criticii afirmând că nu existau, dar astăzi știm că au existat, fiind găsite dovezi arheologice. Alte dovezi arheologice fac referire la popot și la straturile sedimentelor, care s-au putut depune doar printr-un cataclism, o mare inundație¹³.

Elemente ireconciliabile din perioada Noului Testament

Desigur că aceeași situație ca în Vechiul Testament o avem și în cazul evenimentelor din Noul Testament. Spre exemplu, *drahma pierdută*, despre care ne vorbește Sfântul Evanghelist Luca (15, 8-10). Prin munca arheologilor, știm că podeaua formată din lemn avea spații mari, unde se putea pierde cu ușurință, de fapt era o normalitate de a pierde bani sub podea. Explicația nu ne este dată de Sfântul Evanghelist, întrucât destinatarii nu erau oameni necunoscători ai situației vremii. Tocmai pentru situații precum aceasta este nevoie de explicarea avizată a unor întâmplări din Sfânta Scriptură, nu atât pentru atei, cât pentru agnosticiei proveniți dintre creștini: „*Tot așa v-o spun Eu vouă, bucurie se face înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește*” (Lc 15, 10).

În ceea ce privește persoana Mântuitorului, au fost diverse erezii și teze care negau existența Fiului lui Dumnezeu, iar în cele ce urmează vom prezenta și contra-argumenta asupra câtorva dintre afirmațiile adepților ateismului, respectiv ai agnosticismului. Cea dintâi teză se referă la existența reală a miracolelor realizate de Mântuitorul Iisus Hristos, astfel, George Smith, în 1989, afirmă că este cel mai probabil ca miracolele să fie născocite de ucenici după moartea Mântuitorului

¹¹ Ron Rhodes, *op. cit.*, p. 130.

¹² *Ibidem*, pp. 130-131.

¹³ *Ibidem*, pp. 131-135.

Iisus Hristos¹⁴. Desigur că, încă din perioada când Iisus Hristos era în plină activitate de propovăduire, existau oameni care nu credeau în minunile săvârșite și avem în acest sens exemple: „Atunci, mulți din iudeii care veniseră la Maria și au văzut ce făcuse Iisus, au crezut în El. Dar unii din ei s-au dus la farisei și le-au spus cele ce a făcut Iisus. Atunci, arhierii și fariseii au adunat sinedriul și ziceau: Ce facem, că omul acesta face multe minuni? Dacă-l vom lăsa așa, toți vor crede în el și vor veni romanii și ne vor lua locul și neamul...” (In 11, 45-48). Știm că Iisus Hristos realiza minunile public, uneori fiind prezenți sute și mii de oameni care ar fi negat realitatea minunilor înfăptuite, dacă era cazul. C.S. Lewis, referindu-se la Sfintele Evanghelii și la cei care susțin că ele conțin doar invenții, spunea: „...I have been reading poems, romances, vision-literature, legends, and myths all my life. I know what they are like. I know that none of them is like this”¹⁵. Alte afirmații și teze ale adepților ateismului și agnosticismului se referă la faptul că religia Greciei antice ar fi influențat existența creștinismului, dar, desigur, acestea sunt afirmații care depășesc o rațiune puternică specifică cercetătorilor științifici. Alții afirmă că Iisus ar fi fost doar un profesor care îi învăța un nou tip de morală pe cei din jur. Aici avem un răspuns exemplar din partea profesorului Ron Rhodes, fundamentat pe textul de la Ioan 6, 26-40: „No moral teacher would ever claim that the destiny of the world would lay in His hands”¹⁶. Alți critici neagă dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu pentru simplu fapt că El nu S-a arătat pe sine ca Mesia. Aici amintim de faptul că Mesia, în secolul I, în societatea iudaică era așteptat cu scopul de a reface regatul davidic și apoi de a cuceri întreg pământul, îndeosebi de a porni război asupra păgânilor, asupra Imperiului Roman. Evreii așteptau un Mesia războinic, nu așteptau un Mesia care să promoveze iubirea vrăjmașului în aceeași măsură ca pe noi înșine. Evreii nu au vrut să-L recunoască pe Iisus Hristos ca Mântuitor, ca pe Mesia Cel promis în profețiile mesianice. De fapt, exemplul elocvent al faptului că evreii nu au văzut în Iisus Hristos un Mesia este la judecata de la sinedriu, când cei mai luminați dintre preoți și arhierul templului din Ierusalim, în mod eronat refuză recunoașterea Lui, drept urmare și efortul suplimentar de a-L ucide pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Despre personalitatea Sa istorică amintim succint că însuși un istoric evreu, pe nume Iosif Flavius¹⁷, a scris despre Iisus Hristos, menționând că săvârșea minuni, fără a

¹⁴ George Smith, *Atheism: The case Against God*, Ed. Prometheus, New York, 1989, p. 215.

¹⁵ Ron Rhodes, *Answering the objections of Atheists, Agnostics and Skeptics*, Ed. Harvest House Publishers, Eugene, Oregon, 2006, p. 179, apud Josh McDowell, *The New Evidence that demands a verdict*, Ed. Thomas Nelson Publishers, Nashville Tennessee, 1999, p. 37.

¹⁶ Ron Rhodes, *op. cit.*, p. 182.

¹⁷ Ioan Chirilă, *Elemente de introducere în opera exegetică a lui Filon din Alexandria*, https://kirioan.ro/2018/01/31/elemente-de-introducere-in-opera-exegetica-a-lui-filon-din-alexandria/#_

prezenta pe larg activitatea sa. Așadar, din punct de vedere istoric, avem suficiente dovezi, externe Sfintei Scripturi și externe Bisericii, ale existenței Mântuitorului Iisus Hristos. Avem desigur și persoane care au calomniat Persoana Mântuitorului, spre exemplu Cels spune despre Mântuitorul Iisus că este „*un personaj mediocru, un magician abil sau un aventurier, care a considerat întruparea ca ceva de necrezut*”¹⁸. Primii care contestă istoricitatea Mântuitorului apar în secolul al XVIII-lea „...doi raționaliști francezi, și anume: C.F. Volney (1757-1820), erudit și filosof, și Ch. Fr. Dupuis (1742-1809), de asemenea erudit și filosof”¹⁹. Cei doi afirmă că relatările evangheliștilor sunt doar fundamentul unui mit astral, iar Iisus Hristos ar fi, de fapt, personificarea zeului soarelui, asemenea mitologiei egiptene. Ulterior, în secolul al XX-lea, un cercetător pe nume Bruno Bauer declară în anul 1910 că expunerile Sfintelor Evanghelii despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos ar fi irelevante din punct de vedere istoric, afirmând totodată că Iisus Hristos este doar o ficțiune literară creată pe timpul împăratului Adrian, iar învățătura este fundamentată pe filosofia greco-romană, îndeosebi pe stoicism. Au mai existat și alții care au venit cu teze îndrăznețe, dar irelevante teologic și științific și printre ei îi enumerăm pe Alber Kalthoff, în 1902, și John M. Robertson, tot în 1902, cel din urmă afirmând că adorarea lui Iisus este doar o reactualizarea a unei religii mai vechi din perioada patriarhului Avraam, dar și aceasta din urmă a rămas la stadiul de teză, fără a fi confirmată²⁰. Astăzi, din păcate, mai există persoane care ignoră realitatea existenței Mântuitorului Iisus Hristos, în ciuda dovezilor istorice.

În ceea ce privește Jertfa Sa Mântuitoare și Învierea, avem pe de-o parte poziția agnosticilor și poziția creștinilor, aflate din nou în antiteză. În Sfânta Scriptură avem suficiente mărturii ale acțiunilor de înviere, fie că ne referim la învierea altor persoane sau Învierea Sa. Învierea fiicei lui Iair (*Mt* 9, 18-25), a fiului văduvei din Nain (*Lc* 7, 11-17) pălesc prin comparație cu evenimentul învierii lui Lazăr (*In* 11, 1-44), iar aceasta este cu totul umbrită de Învierea Sa din morți în cea de-a treia zi, conform mărturiilor Sfinților Evangheliști (*Mt* 28, 1-10; *Mc* 16, 1-11; *Lc* 24, 1-12; *In* 20, 1-18) și articolului V din Simbolul de credință niceo-constantinopolitan sau romano-constantinopolitan, după părerea Pr. Prof. Ioan Ică jr²¹.

ftn3 (accesat ultima dată în 25.11.2021).

¹⁸ Corneliu Sârbu, *Teologie Fundamentală*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2017, p. 253.

¹⁹ *Ibidem*, p. 254.

²⁰ *Ibidem*, pp. 254-256.

²¹ Stelian Gomboș, *Simbolul de credință sau Crezul – teza și sinteza mărturisirii noastre ortodoxe*, <http://www.bisericasantulantonie.ro/articole/simbolul-de-credinta-sau-crezul-2396> (accesat ultima dată în 26.11.2021).

Învierea Mântuitorului, ca urmare a Jertfei, este într-adevăr fundamentul creștinismului. Sfântul Apostol Pavel spune, în acest sens, comunității din Corint, o comunitate de iudeo-creștini care nu cunoșteau cu profunzime elementele învierii lui Hristos: „Iar dacă se propovăduiește că Hristos a înviat din morți, atunci cum de zic unii dintre voi că nu există înviere a morților? Dacă nu există o înviere a morților atunci nici Hristos n-a înviat. Iar dacă Hristos n-a înviat, atunci zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică este și credința voastră. Ba încă ne aflăm și martori mincinoși ai lui Dumnezeu, pentru că împotriva lui Dumnezeu am mărturisit că El L-a înviat pe Hristos, pe Care deci nu L-a înviat, de vreme ce morții nu învie. Că dacă morții nu învie, atunci nici Hristos n-a înviat. Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică vă este credința, voi sunteți încă în păcatele voastre. Și atunci și cei care au adormit întru Hristos au pierit. Iar dacă noi numai pentru viața noastră nădăjduim în Hristos, suntem mai de plâns decât toți oamenii” (1 Co 15, 12-19). Este totuși de amintit contextul în care accentuează Sfântul Apostol Pavel tema învierii, și anume, în baza percepției receptorului, în lumea păgână, politeistă grecească era o absurditate conceptul de înviere. „Și, auzind ei despre învierea morților, au zis: «Despre asta te-om asculta și altă dată...», așa că Pavel a plecat din mijlocul lor” (FA 17, 32).

Desigur că această temă, a învierii, reprezintă o piatră de hotar pentru adepții ateismului și agnosticismului pe care cei dintâi nu o vor trece niciodată. Adepții agnosticismului o vor trece doar prin îmbrățișarea credinței. Totuși, avem câteva situații care pot ajuta la acceptarea celor prezentate de Sfinții Evangheliști.

În primul rând, avem adevărul istoric: Iisus Hristos a fost crucificat, apoi înmormântat cu ajutorul unui om înstărit, Iosif din Arimateea, care a cerut Trupul Mântuitorului. Iosif l-a pus în mormânt nou, săpat în stâncă, urmând tradiția iudaică²², apoi L-a înfășurat în giulgiu, apoi a fost așezat trupul Său în mormânt și la intrarea mormântului a fost pusă o piatră mare (Mt 27, 57-61). Piatra respectivă, în opinia lui Ron Rhodes, a fost de circa două tone „...in the neighborhood of two tons (4000 pounds)...”²³. La intrare au fost puși soldați romani, soldați cu o disciplină de fier, bine motivați de soldă și de pedeapsă, în cazul în care nu respectau întocmai ordinele. Riscau să-și piardă viața în cazul în care nesocoteau ordinul, de altfel cruzimea comandanților romani față de soldații lași, neascultători sau care încălcau ordinele era arhicunoscută, iar urmarea, decimarea.

Dis-de-dimineța, piatra era mutată, prăvălită, sigiliul cel mai probabil de argilă, dacă mai era de vreo importanță, era distrus, iar femeile mironosițe constituiau martorii învierii lui Hristos. În „The Orthodox Study Bible” apare un

²² Elon Gilad, *The history of jewish burial rites*, <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-the-history-of-jewish-burial-rites-1.5353617> (accesat ultima dată în 26.11.2021).

²³ Ron Rhodes, *op. cit.*, pp. 206-207.

comentariu referitor la motivul ridicării pietrii. Ea a fost ridicată tocmai ca primii martori să se convingă de realitatea Mântuitorului²⁴. De altfel, un argument solid pentru autenticitatea evenimentului este însăși arătarea Mântuitorului către Maria Magdalena (*In* 20, 1). Ron Rhodes spune că dacă acest eveniment ar fi fost inventat, cu siguranță Sfântul Evanghelist Ioan ar fi folosit un martor bărbat²⁵, probabil pe unul dintre cei 11, întrucât în societatea iudaică a secolului I afirmațiile unei femei nu erau luate în considerare în majoritatea situațiilor. Așadar, este plauzibil chiar și pentru agnostici să încline spre realitatea evenimentului, a învierii Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Un alt argument pentru realitatea învierii Mântuitorului, potrivit lui Ron Rhodes, constă în atitudinea ucenicilor de după înviere, ei fiind evrei și, potrivit credinței lor, nu era de așteptat ca cineva să învie, dar poziția lor atât de vehementă pentru înviere putea să fie rezultatul exclusiv al învierii Mântuitorului nostru Iisus Hristos²⁶. De altfel, putem observa cum Sfinții Apostoli nu au abandonat noțiunea de înviere, întrucât ei erau mijlocul prin care se făceau minuni: „*Iar prin mâinile Apostolilor se făceau multe semne și minuni în popor; și toți erau într-un cuget în pridvorul lui Solomon*” (*FA* 5, 12). În ciuda pericolelor și amenințărilor directe din partea sinedriului, Sfinții Apostoli își continuă misiunea de propovăduire, iar aceasta este însăși dovada că învierea Mântuitorului nu a fost o născocire, căci ce om ar merge până la moarte și dincolo de moarte pentru o născocire? „*Și aducându-i, i-au pus în fața sinedriului. Iar arhiepiscopul i-a întrebat, zicând: «Oare nu cu poruncă v-am poruncit noi vouă să nu mai învățați în numele acesta? Și, iată, ați umplut Ierusalimul cu învățătura voastră și vreți să aduceți asupra noastră sângele acestui om!»*” (*FA* 5, 27-28). Este plauzibilă situația prin care Sfinții Apostoli, după Pogorârea Sfântului Duh peste ei în chip de limbi ca de foc, prind curajul de a mărturisi, de a răspândi ceea ce au primit și au văzut.

Convertirea lui Saul din Tars, ulterior Sfântul Apostol Pavel, devine un alt argument pentru ca agnosticii să încline spre realitatea învierii Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Saul, un asupritor („*Iar Saul, încă suflând amenințare și ucideră împotriva ucenicilor Domnului, a mers la arhiepiscop...*” [*FA* 9, 1]) și poate cel mai mare sceptic al învierii lui Hristos, căci altfel de ce îi prigonea pe cei care mărturiseau credința în învierea lui Hristos? Sfântul Apostol își schimbă radical poziția după ce Însuși Fiul lui Dumnezeu i Se descoperă: „*Și am căzut la pământ și am auzit un glas, zicându-mi: «Saule, Saule, de ce Mă prigonești?»*. Iar eu am răs-

²⁴ Peter E. Gillquist, Alan Wallerstedt, Joseph Allen, Michael Najim, J.N. Sparks, Theodore Stylianopoulos, *The Orthodox Study Bible, New Testament and Psalms New King James version*, Nashville Tennessee, 1997, p. 129.

²⁵ Ron Rhodes, *op. cit.*, p. 207.

²⁶ *Ibidem*, p. 208.

puns: «Cine ești, Doamne?» Zis-a către mine: «Eu sunt Iisus Nazarineanul, pe Care tu Îl prigonești» (FA 22, 7-8). Pentru un agnostic ar trebui să fie relevantă convertirea Sfântului Apostol Pavel, căci și el prezenta scepticism în privința realității Învierii. De asemenea, dacă analizăm mărturiile pauline, „...ajungem la o concluzie importantă. Sfântul Apostol Pavel a fost cel dintâi care a fixat în scris credința creștină, deși el nu pare să fi cunoscut Sfintele Evanghelii în forma lor actuală²⁷”, ceea ce ne dovedește că Sfântul Apostol Pavel a primit în mod direct informațiile și este firesc să credem că au fost de la Însuși Hristos. Epistolele pauline conțin un număr suficient de informații încât să putem afirma istoricitatea Mântuitorului nostru Iisus Hristos²⁸.

O altă poziție a agnosticilor este referitoare la firea corpului înviat. Știm din textul iohanic că Iisus Hristos intră prin ușile încuiate și le arată ucenicilor coasta sa și mâinile sale, deci nu vorbim de un corp refăcut, reabilitat, ci de un corp pnevmatizat, îndumnezeit de energiile divine. Mântuitorul le arată ucenicilor urmele cuielor de pe mâini și a sulitei din coasta Sa tocmai pentru a-i convinge pe ucenicii care erau încă ancorați de unele învățături mozaice, astfel că încă le era greu să accepte învierea, fără un ajutor extern lor.

O poziție interesantă este cea a expertului în Noul Testament A. T. Robertson, care accentuează ideea că Iisus Hristos, după înviere, nu a fost o vedenie, așa cum ar putea spune unii sceptici sau agnostici, ci Iisus Hristos a fost o prezență reală, fizică²⁹. Niciodată arătările Domnului după învierea Sa nu sunt scrise ca vedenii, cuvânt de origine greacă, gr. *optasia*. Când Iisus i Se descoperă Sfântului Apostol Pavel, când Iisus este auzit și văzut, nu este o simplă închipuire sau iluzie vizuală, vedenie. În Epistola către Corinteni, Sfântul Apostol Pavel spune că Iisus S-a arătat lui: „Iar la urma tuturor, ca unui născut înainte de vreme, mi S-a arătat și mie” (1 Co 15, 7), iar din cartea Faptele Apostolilor aflăm cu Sf. Ap. Pavel: „Am văzut, o, rege, la amiază, în calea mea, o lumină din cer, mai puternică decât strălucirea soarelui, strălucind împrejurul meu și a celor ce mergeau împreună cu mine” (FA 26, 13). Este cât se poate de clar că lumina orbitoare despre care ne vorbește este Iisus Hristos, lumina mai puternică decât a Soarelui nu poate fi altceva sau altcineva decât El. Oricât ar privi un om spre cer, de pe pământ nu va găsi o lumină mai puternică decât a soarelui, decât dacă lumina aceea nu are o altă sursă, iar în cazul de față este firesc să credem că este vorba despre Mântuitorul Iisus Hristos.

Un ultim argument pentru combaterea poziției unui agnostic cu privire la învierea Mântuitorului Iisus Hristos este a profesorului Thomas Arnold, profesor de istorie la Universitatea Oxford. El mărturisește că nu există un eveniment is-

²⁷ Corneliu Sârbu, *op. cit.*, p. 280.

²⁸ *Ibidem*, p. 281.

²⁹ Ron Rhodes, *op. cit.*, p. 217.

toric mai bine documentat prin care faptele adevărate să reiasă cu atâta ușurință: „I know of no one fact in the history of mankind which is proved by better and fuller evidence of every sort, to the understanding of a fair inquiry, than the great sign which God has given us that Christ died and rose again from the dead”³⁰.

Concluzii

Așadar, putem observa cum anumite diferențe fac un dialog deplin imposibil, iar un dialog întrerupt nu are o concluzie de natură pozitivă. Temele prezentate sunt, până în acest moment, ireconciliabile și este firesc să credem că pot fi acceptate de agnostici anumite subiecte doar pe baza existenței unui sâmbure de credință în sufletele lor. Totuși, am arătat pe scurt cum unele situații prezentate în Sfânta Scriptură, veterotestamentare, dar și neotestamentare, pot fi analizate și acceptate de către adepții agnosticizării prin contextualizarea situațiilor, spre exemplu istoricitatea Mântuitorului sau explicațiile privind învierea Mântuitorului pot conduce la acceptarea acestora de către agnostici, transformându-i în teiști, în credincioși. Din păcate, în societatea de astăzi agnosticii au la dispoziție un infinit de informații referitoare la religie, o cantitate mare din aceasta fiind neavizată sau scrisă de persoane care nu expun învățătura din prisma unei cunoașteri înalte, sistematizată prin studiu, ci conturând uneori un mozaic al religiilor. Este adevărat că astăzi, Biserica Ortodoxă, prin cler și teologii ortodocși, trebuie să-și desăvârșească apologia credinței în fața agnosticilor, tocmai pentru a-i readuce la credință, asemenea păstorului: „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oile sale” (In 10, 11). Este imposibil ca reprezentanții clerului și ai teologiei ortodoxe să nu încerce să readucă oile pierdute pe calea mântuirii. Desigur că sunt studii care arată că Biserica Ortodoxă are un număr impresionant de credincioși față de bisericile din occident, unde ateismul și agnosticizării au egalat și surclasat bisericile tradiționale³¹. Este adevărat faptul că mulți europeni preferă să îmbrățișeze sintagma *Believing without belonging*, însemnând în fond credință fără apartenență la un cult oarecare³².

În ceea ce privește dreapta credință ortodoxă, este imposibilă această sintagmă promovatoare de agnosticizării și indiferențism religios, este imposibil ca un creștin ortodox să se numească credincios sau fidel lui Hristos fără să trăiască credința asumată prin Sfânta Taină a Botezului, fără să accepte cu ușurință unele teze științifice care încearcă să anuleze aspecte ale propriei credințe.

³⁰ Thomas Arnold, *Christian Life, its hopes, its fears, and its close*, <https://historicalapologetics.org/i-know-of-no-one-fact/> (accesat ultima dată în 27.11.2021).

³¹ Dan Ciachir, „Despre viitorul apropiat al Bisericii noastre”, în *Biserica Ortodoxă și provocările viitorului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2020, p. 129.

³² Gabriel Noje, „Biserica Ortodoxă și provocările religiozității moderne”, în *Biserica Ortodoxă și provocările viitorului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2020, p. 223.

Literatura religioasă între text și context*

Drd. Ionela-Delia RĂDULESCU (DELCĂ)

Abstract:

In the landscape of Romanian literature, religious literature is a niche literature, since its correct reception requires a certain openness of the reader to the intrinsic meanings of the text, but also a correct knowledge of the terms and elements referred to, using a Christian hermeneutical grid. As an alternative to the use of the term religious or Christian literature, we propose the term Sophianic literature or Sophianic lyricism. If religious poetry is often understood as a form of human communication with God, Sophianic lyricism is referred to human communication about God.

Keywords:

Religious literature, Word, Sophianic lyricism, Ioan Alexandru

Critica literară distinge, în general, lirica religioasă de cea laică prin raportare la imaginea divinității sau la absența acesteia din universul liric. Termenul „literatură religioasă”¹ domină peisajul literar de după 1990. De precizat ar fi însă faptul că nu s-a realizat o delimitare a literaturii religioase, întrucât există mai multe religii. Atunci, în spațiul românesc, despre ce literatură religioasă vorbim? Pr. Prof. Ovidiu Moceanu propune ca aceasta să se numească literatură

* Articol scris sub îndrumarea Lect. Univ. Dr. Ciprian Toroczka, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ A se vedea următoarele antologii: Silvestru Boacă și George Șovu, *De românească învățătură, Antologie de literatură populară și cultă religioasă*, Ed. Recif, București, 1992; *Poeziile creștinilor români*, antologie și cuvânt înainte de Mircea Ciobanu, București, Ed. „Casa Școalelor”, 1994; *Poezie creștină românească*, ediție îngrijită de Magda Ursache și Petru Ursache, postfața de Petre Ursache, Ed. Institutul European, Iași, 1996; Pr. Prof. Gheorghe C. Deaconu-Uda, *Crăciunul poezilor. O antologie a poeziei creștine românești*, Ed. Aula, Brașov, 2000; Irina Nicolaescu și Sergiu I. Nicolaescu, *Rugăciunile poezilor. Antologie de poezie religioasă românească*, Paralela 45, Pitești, 2000; Ion Buzași, *Poezia religioasă românească*, Dacia, Cluj-Napoca, 2003 ș.a.

creștină, întrucât ea „exprimă, în forme specifice, credința în Iisus Hristos, Fiu al lui Dumnezeu și Mântuitor al lumii”².

Dacă vorbim despre lirica religioasă, ne putem referi la textul de substanță religioasă și la cel de expresie religioasă. Ca referent, Sfânta Scriptură este considerată textul normă, acceptată ca text sacru atât din punct de vedere al părții semnificate, cât și al părții semnificante. Totuși, această diferențiere are neajunsurile sale, întrucât nu toate textele religioase se află în aceeași sferă, din punct de vedere al subiectului.

În studiul *Sacris litteris. Încercare de sistem*³, Laura Bădescu precizează în coordonatele textului religios textul de substanță religioasă și cel de expresie religioasă. Ca referent este considerată Sfânta Scriptură, text normă, acceptată ca text sacru: „Dacă procedăm la analiza laturii semnificate și încercăm o transpunere a esențelor sacre în termeni netradiționali (chiar dacă acestea sunt elaborate după tiparul sacru, simpla contextualizare, în operă, în timp sau în cadrul condițiilor de elaborare duce la pierderea determinantului semnificat „tradițional”), vom obține o abatere, deci o desacralizare lingvistică”⁴. În acest context, autoarea numește *text de substanță religioasă* acel text în care, acceptând semnificatul (conținutul) ca sacru, considerăm implicit semnificantul (expresia) ca profan. Filtrarea și interpretarea semnificatului sacru și actualizarea la nivelul semnificantului a structurilor sintagmatice și paradigmatică ale textului sacru în textul literar se produce în textul pe care autoarea îl denumește *text de expresie religioasă*, acesta fiind condiționat de formația autorului.

Cele două tipuri de discurs sunt inteligibile prin intermediul cuvântului. Preluând o teorie privitoare la tensiunea principală a poeziei⁵, Laura Bădescu deosebește între „cuvântul din poem” – „cuvântul din limbă” – „cuvântul revelat”. Tensiunea sau, mai bine zis, focarul (Hugo Friedrich vorbește despre „tensiunea nerezolvată”⁶) textului de substanță religioasă este între „cuvântul revelat” (primit fără vreo acțiune exterioară) și „cuvântul din limbă” și în cazul *textului*

² Ovidiu Moceanu, „Poezia creștină – o dimensiune fundamentală a poeziei românești”, în *Vatra*, nr. 4-5/2015, p. 92.

³ Laura Bădescu, „Sacris litteris. Încercare de sistem”, în *Viața românească*, nr. 1-2/1999, pp. 187-192.

⁴ Idem, *Retorica poeziei religioase a lui Nichifor Crainic*, Ed. Minerva, București, 2000, p. 27.

⁵ A se vedea, *Terminologia poetică și retorică*, volum coordonat de Val Panaitescu în colaborare cu Ștefan Avădanei, Al. Călinescu, Magda Ciopraga, Livia Cotorcea, Corina Dimitriu, Magda Jeanrenaud, Marina Mureșanu, Maria Pavel, Sorin Pârveu, Iulian Popescu, Anca Sirbu, Petruța Spănu, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1994, p. 146.

⁶ Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne*, EPLU, București, 1969, p. 35.

de expresie religioasă între „cuvântul din poem” (supus permanent unor factori exteriori care se pot modifica) și „cuvântul din limbă”⁷.

Un poet român care nu a fost studiat suficient la adevărata sa valoare și care fundamentează, în operele sale, o propovăduire lirică a Cuvântului este Ioan Alexandru. În termenii de mai sus, lirica sa este de expresie religioasă. „Cuvântul din poem” este aici cuvântul care, odată revelat, este supus unei grile hermeneutice personale, textul fiind „un mesaj ambiguu, în esență, o pluralitate de semnificații care coexistă în același semnificant”⁸. Înțelegerea unei astfel de poezii nu este facilă, „fiindcă a vedea altfel presupune ascunderea dezvoltării ascunsului, pentru a-l putea vedea pe acesta manifestându-se în ascunderea sa”⁹.

Ioan Alexandru consideră că „a viețui ca poet în lume înseamnă a fi om al Cuvântului”¹⁰. Pentru el, poezia este o slujire a Logosului, o *Diakonia Tou Logou*, o mântuire prin creație:

„Lemn sfânt – te înalță dintre noi.
Du în văzduh lumina mâinii mele.
De pe Pământ spre stele – ai început
Să dai în floare dincolo de ele”

(*Pasărea măiastră, în Imnele Transilvaniei*)

Discursul poetic nu este la Ioan Alexandru decât comuniune dialogică prin Logos cu cititorul, o comuniune cu Ființa, căci – așa cum afirmă Heidegger – „limba este cea care aduce ființarea ca ființare în deschis”¹¹. Astfel, poezia lui Ioan Alexandru se deschide, se revelează. Asocierea cu filozoful german nu este întâmplătoare. La îndemnul lui Lucian Blaga, Ioan Alexandru studiază literatura și filozofia germană. În 1967, el călătorește în Germania împreună cu Nicolae Manolescu și Marin Sorescu, la invitația profesorului Paul Miron, de la Universitatea din Freiburg, și, prin mijlocirea acestuia, îl cunoaște pe Martin Heidegger, pe care îl vizitează (septembrie). Bursier la Universitatea din Freiburg (1968-1969), el participă la cursurile filozofului german, dar și la cursurile lui Hugo Friederich.

Ce este „deschisul” despre care vorbește Heidegger? „Este acea zonă a stării de neascundere pe care Poezia, în calitatea ei de proiect care luminează, o desfășoară în fața ochilor noștri și o proiectează în traseul întruchipării. Este

⁷ Laura Bădescu, *op. cit.*, p. 188.

⁸ Umberto Eco, *Opera deschisă. Formă și indeterminare în poezicile contemporane*, EPLU, București, 1969, p. 2.

⁹ Horia Bădescu, *Memoria Ființei. Poezia și sacrul*, Ed. Junimea, Iași, 2008, p. 33.

¹⁰ Ioan Alexandru, *Iubirea de patrie*, vol. I, Ed. Eminescu, 1985, p. 45.

¹¹ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 101.

deschisul pe care ea îl lasă să survină și, abia de acum, așezat în sânul ființării, deschisul face ființarea să strălucească și să cânte¹². Deschiderea despre care se poate vorbi la Ioan Alexandru este spre transcendent (Logos), spre universalitate (Umwelt-ul nostru devine Umwelt, o lume), spre noi sensuri (către existența fericită), spre sensul soteriologic al existenței (spre mântuire). Despre deschiderea în operă vorbește și Umberto Eco, despre o operă deschisă ca model structural al unui proces de semnificare, ca o metaforă epistemologică. În viziunea sa, opera de artă este „un mesaj ambiguu, în esență, o pluralitate de semnificații care coexistă în același semnificant”¹³.

Această deschidere, această revelație este Poezia, ca modalitate de manifestare a Ființei prin ființa cuvântului poetic. De aceea, poezia se cere a fi partea lucrării mântuitoare prin cuvânt, a Cuvântului într-o lume sacră, întemeiată pe Cuvânt. Prin cuvânt ni se relevă Cuvântul, iar poetul-profet este receptacolul și transmițătorul acestei revelații sacre:

„Să se deștepte iarăși acel glas
Ce mi-a cântat odată în făptură
Să mă lovească aurele de mir
Ușor pe creștet noaptea și pe gură.

Am fost atins de slavă în străini
Carnea mea a fost un ceas străpunsă
De-un luminiș ce nu mai pot să-l uit
Și firea mea de-atuncea este unsă.”

(„Leac”, în *Imele Transilvaniei*)

Asemenea dezideratului blagian, lumea este un mister care își așteaptă dezlegarea: „Inaparentul divin se retrage în formă, dându-i măsura și posibilitatea revelării de sine în imagine. Starea de revelație a Dumnezeuului necunoscut este măsura în care el lasă să se vadă, dă formă apariției într-o imagine”¹⁴.

Poezia este, cum afirmă Heidegger, „ctitorie a ființei împlinită cu ajutorul cuvântului. [...] Rostirea poetului nu este ctitorie numai în sensul liberei dăruiri, ci totodată și în sensul întemeierii ferme a *Dasein-ului* uman pe temeiul său”¹⁵. Poetul, ca ctitor, întemeiază o lume plină de taine care vor fi poetizate (revelate) și întrevăzute prin „aurele de mir” ale Logosului. Astfel, el devine „păstorul ființei”, întrupare a *Dasein-ului*, el adăpostește Ființa (Logosul) în limbă, iar prin limbă

¹² *Ibidem*, p. 100.

¹³ Umberto Eco, *op. cit.*, p. 2.

¹⁴ Dorin Ștefănescu, *Poetica imaginii. O fenomenologie a inaparentului*, Ed. Paideia, București, 2015, p. 294.

¹⁵ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 230.

„acordă posibilitatea situării în sânul deschiderii ființării”¹⁶, așa cum reiese și din celebra metaforă heideggeriană: „limbajul este casa în care locuiește ființa”.

Glasul care con-sună în sufletul poetului, graiul imnic, este Logosul. Cuvintele poeziei-Taină, poeziei-Rugăciune sunt deslușite prin restaurarea suprarățională a materiei poetice uzuale, prin această deschidere spre Ființă care i se deschide, i se revelează. „Cuvântul ce îl rostește profetul (*n.n.* profetul – poetul) nu e cuvânt rostit direct de către Dumnezeu, dar are în el coborât influxul divin, care l-a restabilit în toată puterea lui. Am putea spune că subiectul profetului (*n.n.* profetul – poetul), drept cuvânt interior și expresia lui exterioară, au primit o întărire din Cuvântul dumnezeiesc creator al Cuvântului omenesc”¹⁷. La Ioan Alexandru nu vorbim despre „cuvântul revelat”, ci despre interpretarea acestuia în „cuvântul din poem”, care în textul de expresie religioasă „actualizează latura semnificativă a textului normă”¹⁸. Liantul dintre cele două tipologii este „Cuvântul din limbă”. Prin aceasta se realizează relația dintre social și religie, despre care vorbește Eugen Coșeriu¹⁹, permițând integrarea cuvântului în anumite comunități lingvistice.

„Cuvântul din limbă” cuprinde semne ale „cuvântului revelat” transferându-le în „cuvântul din poem”. Direcția pe care o propunem în analiza liricii lui Ioan Alexandru este de la „cuvântul revelat” prin „cuvântul din limbă”, la „cuvântul din poem”, întrucât rostirea poetică este o transparență a cuvântului dumnezeiesc, iar harul primit de poet, Cuvântul dumnezeiesc, îl obligă la răspundere etică:

„Avut-am parte de atâta milă
Și de atâta har dumnezeiesc
Și pot să spun fără de nicio silă
Îmi pare bine că mă veștejesc

Cele primite mai presus de mine
Se-ntorc biruitoare înapoi
Și cât au strâns din holdele puține
Predau sub pluguri brazdele la ploi”

(„Vedere”, în *Imnele Moldovei*)

De ce este atât de importantă expresia lirică? Deoarece „doar prin poem... ajungem la o mai bună înțelegere intuitivă a naturii sale. Natura sa nu este să ascundă, ci să se arate drept adevăr, să se deschidă în lumina adevărului”²⁰.

¹⁶ *Ibidem*, p. 226.

¹⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscope, Craiova, 1993, p. 240.

¹⁸ Laura Bădescu, *op. cit.*, p. 59.

¹⁹ Eugen Coșeriu, *Introducere în lingvistică*, Ed. Echinoc, Cluj, 1995, p. 71.

²⁰ Dorin Ștefănescu, *Poetalul*, Ed. Limes, Cluj, 2016, p. 59.

Despre puterea revelatoare a cuvântului omenesc vorbește și Pr. Prof. Dumitru Stăniloae: „Dacă cea mai mare putere revelatoare și formatoare pe pământ este cuvântul omenesc, e firesc să se fi folosit de el Dumnezeu în revelarea Sa și în refacerea omului. De asemenea, dată fiind indisolubilitatea între cuvântul și sufletul omenesc, e de la sine înțeles că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se subiect omenesc, S-a făcut subiect omenesc cuvântător, însănătoșind subiectul odată cu cuvântul”²¹. Deoarece Cuvântul a mântuit lumea, revelarea Sa a redat omului statutul de fiu, iar poetul restaurează în universul liric umanitatea: „în rostirea poetică lumea trebuie izbăvită, dezgropată din moarte la viață”²².

Funcția revelatoare a cuvântului se dezvăluie și constituie arvuna izbăvirii prin Cuvânt, iar poetul, ca receptacol al Cuvântului, împărtășindu-se cu El, are menirea de a transmite prin „cuvântul din limbă” în „cuvântul din poem”, în latura semnificantului sacru, Logosul. Legătura cu Acesta este una fințială:

„Mă satur cu pâine și cu vin
Să devin cât mai devreme hrană
Să pot fi mistuit întru divin
Pe cât voi fi găsit fără prihană

Iar că-mi place să mă-mpărtășesc
Din toate câte sunt cu bucurie
E că-n taină uriaș doresc
Să mă dărui ție veșnicie

Să fiu mistuit cât mai curând
Precum grâu-n pietrele de moară
Ca strugurii zdrobiți să mă frământ
Pâine și vin să mă prefac în Țară

Iar semn că Logosul a început
În tihnă să mă mestece pe mine
E lacrima ce ațâță neîntrerupt
Focul încet al stingerii de sine”

(„Hrana”, în *Imnele iubirii*)

Un aspect ar fi de precizat aici. Acest tip de literatură poate fi considerată o literatură de nișă, iar cititorul unui asemenea text poate fi unul nespecializat, dar sensibil la elementele religioase. În acest caz, predomină dorința de a se bucura de ceea ce citește și de a face conexiuni cu aspectele din realitatea imediată sau cu

²¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 238-239.

²² Ioan Alexandru, *Iubirea de Patrie*, vol. II, Ed. Eminescu, București, 1985, p. 46.

termeni religioși pe care îi înțelege. Cititorul specializat citește și comentează prin grila hermeneutică creștină. În ambele cazuri, „poemul ni se deschide pentru că află în noi o deschidere”²³. Virgil Nemoianu aduce un reproș istoriilor literare că „nu se ocupă îndeajuns de un aspect mereu prezent în cultura produsă de români: dimensiunea spirituală și religioasă.”²⁴ De altfel, întâlnim clasificarea destul de generală „poeți ai religiosului”²⁵, denumire care, din start, exprimă o deficiență în receptare.

Dacă până acum am vorbit despre un anumit tip de text, textul religios, lirică religioasă, propunem o altă abordare, prin renunțarea la integrarea în această tipologie care limitează și folosirea unei alte terminologii: *lirica sofianică*. Dacă poezia religioasă este adeseori înțeleasă ca o formă de comunicare a omului cu Dumnezeu, lirica sofianică este o comunicare a omului despre Dumnezeu. Prin folosirea termenului „sofianic”, facem în mod cert referire la percepția unitară pe care filozofia și teologia românească au avut-o în abordarea sofianicului. În teologia românească, Pr. Dr. Dumitru Stăniloae și Nichifor Crainic clarifică aspecte ale concepției despre Sofia, distanțându-se de pietismul german (Jakob Böhme), neoplatonism sau gnosticism, fie el alexandrin sau existențialism softologic rus. Pentru Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, „Sofia ca necreată este «raportul Sfintei Treimi față de lume» sau «gândul etern al lui Dumnezeu» cu privire la lume, gând care cuprinde multiplicitatea unitară și armonică a ideilor tuturor ființelor. Iar forma creată Sofia este frumusețea lumii cu toate formele ei, care nu e decât o transpunere a ideilor dumnezeiești în vizibilitatea creată. Sofia creată sau naturală e vraja, e frumusețea, e splendoarea care se degajează din înfățișarea armonioasă și maiestruoasă a Universului, care e revărsată asupra lui Dumnezeu”²⁶. În consecință, „a spune deci că frumusețea lumii e de origine dumnezeiască e totuna cu a spune că e de caracter sofianic”²⁷.

Pentru Nichifor Crainic. „*Sophia* nu e doar «transcendentul care coboară» (*n.n.*, ca în viziunea lui Lucian Blaga), dar și cosmosul care suie transfigurat spre lumea cerească. E lumea modelată din nou în perfecțiunea paradisiului spiritual, după chipul Mântuitorului transfigurat pe Muntele Taborului (...). Sofianismul

²³ Dorin Ștefănescu, *op. cit.*, p. 59.

²⁴ Virgil Nemoianu, *Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 16.

²⁵ Iulian Boldea, „La porțile diafanului”, în *Vatra*, nr. 4-5/2015, p. 77.

²⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Opera teologică a lui Nichifor Crainic”, în *Gândirea*, anul XIX, nr. 4/1940, aprilie, pp. 264-276. A se vedea, de asemenea, și în Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică (I. Teologie mistică; II. Mistică germană)*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 716.

²⁷ *Ibidem*.

nu e altceva decât făptura mântuită, văzută în lumina slavei dumnezeiești. *Sophia* creaturală a devenit ceresc, din pământesc, cum era odinioară²⁸.

Nicolae Râmbu, în articolul „Sentimentul sofianic al vieții”, folosește conceptul de poezie sofianică în sensul unei autohtonizări a ortodoxismului. „Deși nu a pătruns în limbajul cotidian, așa cum s-a întâmplat cu cele mai multe concepte filozofice, sofianicul, ca termen, este utilizat uneori spre a desemna un anumit gen de poezie, numită, așadar, poezie sofianică sau o muzică sofianică. Dacă în limbajul comun există expresia «neliniște metafizică», ar trebui să existe și opusul ei «liniște sofianică» sau «seninătate sofianică»²⁹.

Un poet care ilustrează această concepție este Ioan Alexandru. De ce l-am ales pe Ioan Alexandru pentru a exemplifica lirismul sofianic? S-ar putea spune că există și alți poeți mai potriviți pentru a ilustra acest concept prin opera lor. Da, există. Nu l-am ales pe Ioan Alexandru, „vulturul ioanic al poeziei românești”³⁰, pentru că surprinde în versurile sale esența generală a lirismului, ci pentru că surprinde drumul spre el, problematizările omului, ale creștinului, și pentru că reflectă în opera sa toposul românesc. El este poetul care caută, care parcurge drumul spre întâlnirea cu divinitatea, pe care o vede în tot ceea ce ține de realitatea imediată, care unește provinciile românești sub semnul crucii într-un topos eminemamente creștin. Toposul reprezintă un „model al tradiției culturale (idee, temă, motiv etc.) pe care scriitorul îl preia, dându-i semnificații noi”³¹. Acesta este locul comun pe care poetul îl transfigurează într-un spațiu al comunicării: „se extinde timpul, este atins de o altă dimensiune, spațiul devine topos”³².

Viziunea scriitorului este integratoare, sacramentală asupra lumii, pentru el întreaga natură fiind recreată, transformată în Biserică și prin Biserică, devenind un tărâm transfigurat într-o unire tainică dintre material și spiritual. Privirea poetului se îndreaptă „Peste planeta-n genunchi / Devenită Biserică” (*Justinian împăratul*), iar „Cosmosul e casa / Logosu-i pridvor. / Locul de scăpare și ieșire” (*Obârșie*). Cele ce sunt și cele care nu mai sunt conlucrează, în viziunea poetului, la desăvârșirea tainei euharistice. Comuniunea cosmică este necesară pentru ca rodirea într-o moarte și înviere să fie deplină: „Și numai dăruindu-se împreună / Potirului pentru același vin / Pot socoti priveghiul în țărână / Despovărat de

²⁸ Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Editura Sfinți Martiri Constantin Brâncoveanu, Editura Babel, Bacău, 2012, p. 155.

²⁹ Nicolae Râmbu, „Sentimentul sofianic al vieții”, în *Limba română. Revistă de știință și cultură*, anul XX, nr. 1-2, 2010, Chișinău, articol preluat de pe <https://www.limbaromana.md/index.php?go=articole&n=844>, accesat în data de 29.03.2021.

³⁰ Costion Nicolescu, „Ioan Alexandru – vulturul ioanic al poeziei românești”, în *Tabor*, nr. 10, ianuarie 2012, pp. 73-91.

³¹ A se vedea: <https://dexonline.ro/definitie/topos>.

³² Ioan Alexandru, *Iubirea de Patrie*, ed. cit., p. 160.

sânge și venin” (*Mlădița*). Integrarea cosmosului în comuniunea euharistică cu Hristos este stringentă, căci „omul este chemat nu numai să umanizeze creația făcând-o cosmos, actualizând întreaga ei frumusețe virtuală, ci să mijlocească îndumnezeirea ei. Omul descoperă sensul creației, dar sensul ei deplin îl descoperă omul numai în Dumnezeu”³³. De aceea, el aduce în Sfânta Liturghie întreg cosmosul, căutând sfințirea acestuia.

Vom încheia această scurtă incursiune în meandrele terminologiei cu enunțarea a două probleme identificate pe parcursul cercetării. O parte dintre criticii literari confundă retorica lui Ioan Alexandru cu reluarea unor variațiuni pe aceeași temă: „nu cred că poate fi numită poezie religioasă o anume versificație tematică pe marginea unor fapte sau expresii biblice. De asemenea producții avem parte la nesfârșit, datorate mai ales unor diletanți în ale literaturii. Aceștia nu sunt poeți, ci versificatori. În consecință, nu avem sau nu putem vorbi de o poezie religioasă, ci de un soi de exercițiu de popularizare a unor precepte...religioase”³⁴. Din păcate, în acest caz, deschiderea despre care vorbeam, făcând referire la Heidegger, este sublimată în obturare. Termenii care fac referire la religie, la persoane sau evenimente biblice par să producă un blocaj al receptării.

Pe de altă parte, s-a pus problema sincronizării poeziei religioase/creștine cu poezia laică: „Eu nu cred, deși aș putea să mă înșel, că poezia religioasă actuală este sincronizată, din perspectiva esteticii formale, cu evoluția «restului» poeziei”³⁵. De altfel, poezia este una singură, ea nu trebuie sincronizată, căci modalitățile de exprimare sunt particulare pentru fiecare individ. Oricum, lirica denumită generic „religioasă” a fost, în perioada modernă, asimilată tradiționalismului sau chiar expresionismului. În rest, este tratată separat, ca o aripă rebelă, o „Cenușăreasă” a literaturii.

³³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, PSB*, vol. 80, EIBMBOR, București, 1983, p. 262.

³⁴ Constantin Cubleşan, în *Vatra*, nr. 4-5/2018, p. 92, disponibil și online, pe https://vatraoficial.files.wordpress.com/2018/07/vatra_4_5_2018-1.pdf, accesat în data de 28 noiembrie 2021.

³⁵ Olimpiu Nușfelean, „Pietatea cultivată de poezie nu-i o slăbiciune a sufletului confruntat cu duritățile existenței”, în *Vatra*, nr. 4-5/ 2015, p. 95.

Premise teologico-bizantine pentru o ortopraxie actuală*

Masterand Paul ARANYOȘI

Abstract:

Knowing the truth of the faith is a reality and a process that requires our own spiritual growth. The Byzantine period marked the world through its personalities but also through theology and worship, it showed a maturity in relation to the truth of the faith. This context reminded the world of a philanthropic, social, and personal perspective of Christianity. To all this we add the weather of history, through heresies, schisms and political crises that have brought tension to the Church.

The Savior Himself connects the truth of the encounter with Him through the encounter with our neighbor: «Whenever you did it for any of my people, no matter how unimportant they seemed, you did it for Me.» (*Mt 25, 40*).

Therefore, the living of the true faith is closely linked to man's relationship with God, through his liturgical life, through the restoration of the cosmos and through the love of the other as himself. These aspects represent a practical, patristic solution and are valid for the various problems of the contemporary world.

Keywords:

Philanthropy, cosmology, the Byzantine era, patristic theology

Introducere

Premisele teologico-bizantine ale ortopraxiei se regăsesc astăzi în: tradiția Bisericii, în cultul bogat inspirat de Părinții trăitori ai Studionului¹, în filantropia

* Articol scris sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ A.A. Przhgorlinsky, în *Isibia ca „vocație a fecărui creștin” în scrierile Sf. Teolipt și în tradiția isihasmului bizantin târziu*, <http://theologica.ru/isixiya-kak-prizvanie-kazhdogo-xristianina-v-pisaniyax-sv-feolipta/> (accesat ultima dată în 12.04.2021).

ce se percepe astăzi ca o exigență morală zilnică și, de asemenea, în preocuparea nestăvilă a omului contemporan răsăritean de a critica neautenticul. Astfel, trăirea dreaptă, omenia și religiozitatea² sunt caracteristici înnăscute ale omului – ca ființă ce tinde spre Dumnezeu³.

Dacă erezia teologică a fost depășită prin sinoadele ecumenice, erezia ortopraxiei actuale poate fi depășită prin efortul etic-ascetic personal al fiecărei persoane în parte, condusă de rațiunea luminată a Sfântului Duh – rațiune ocrotită în Biserică prin Evanghelie și Sfinții Părinți – *uriasii pe ai căror umeri stăm*. De aici se deduce și specificul *de mărturisire* al adevărului Bisericii – element constitutiv care face vizibilă autenticitatea trăirii creștine⁴.

În filozofia bizantină, armonia raționalo-emoțională va contura importanța persoanei ca integritate, și nu ca fragment⁵. În acest sens, persoana are o destinație pleneră după modelul lui Hristos, care este Omul desăvârșit. Această concepție deplină se așază și în armonia contemplare-făptuire, sau contemplația lucrătoare, contemplația sfârșind într-o făptuire mistagogică. „Începutul oricărui lucru bun este rațiunea făptuitoare și făptuirea rațională”, spune Sfântul Maxim mărturisitorul⁶. Ereticii sunt tocmai cei care iraționalizează darul lui Dumnezeu, care este lumina conștiinței Lui⁷. Rațiunea trebuie să lumineze cu înțelepciune ființa omului, după cum arăta și Sfântul Antonie cel Mare⁸. În acest acord, lumea întregă, ca fiind bună în sine, la fel cum firescul omului este tinderea spre Dumnezeu, poate să se deformeze, micșoreze ori pervertească, denumit ca rău, nu o existență, ci o paraexistență⁹. Aceasta o dovedește și vocația cosmico¹⁰-eclesiologică a omului¹¹.

Dacă Răsăritul se pleacă în fața Sfântului autentic, imperativul clarității apusene și scepticismul contestă orice tip de autoritate¹².

² Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 117.

³ Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie”, în *Filocalia*, vol. II, E.I.B.M.B.O.R., București, 2008, p. 25.

⁴ Jean Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între răsărit și apus*, Ed. Dologia, Iași, 2010, p. 199.

⁵ Nikolaos Matsoukas, *Istoria filozofiei bizantine*, Ed. Bizantină, București, 2011, p. 192.

⁶ *Ibidem*, p. 194.

⁷ *Ibidem*, p. 195.

⁸ Samuel Rubenson, *The letters of St. Antony the Great*, Minneapolis Fortres, 1995, p. 198.

⁹ Nikolaos Matsoukas, *Istoria filozofiei bizantine*, Ed. Bizantină, București, p. 198.

¹⁰ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 99.

¹¹ John Anthony McGuckin, *The Concise Encyclopedia of Orthodox Christianity 1st Edition*, Chichester, United Kingdom, 2011, p. 203.

¹² Emanuel Socaciu, *Etică și Integritate Academică*, Ed. Universității din București, 2018, p. 212.

Direcțiile pe care doresc să le subliniez ar fi următoarele:

În primul rând, am în vedere calitatea omului de a fi mediu al sălășluirii Sfântului Duh, așadar al adevărului. Omul ca rațiune plasticizată este mediul propice al îndumnezeirii și cel în care va acționa Logosul întrupat care va duce la îndeplinire lumina și rodul cultivat mai întâi în sine prin contemplare, rugăciune, efort etic-ascetic și împărtășire de Taina și comuniunea Bisericii.

Un astfel de om plinar putea fi privit în personalitatea Sfântului Teolipt al Filadelfiei, a Sfântului Atanasie, patriarhul Constantinopolului, sau în scrierile cuvioșilor și părinților luminați ai Ortodoxiei, printre care l-am menționat cu *capetele practice* pe Nichita Stithatul, ucenic al Sfântului Simeon Noul Teolog.

Tezaurul teologiei teoretice și practice a Bizanțului își găsește relevanța astăzi mai ales pe calea Tradiției Patristice moștenite și predate și prin bogăția cultului menit și el împărtășirii de Hristos¹³, al Bisericii lăuntrice, și anume prima etapă spre dimensiunea practică a vieții duhovnicești.

Procesul lăuntric al îmbogățirii omului lăuntric cu puterea și relația Duhului Sfânt este principala activitate la care este chemat omul care dorește să se îmbogățească în Dumnezeu și care va împărtăși roada și celorlalți.

Tendința de dezvoltare personală sau inteligența emoțională care o depășește pe cea cognitivă și setea de o spiritualitate care totuși se diluează într-o împrăștiere a culturii seculariste ori fantastice dovedesc chiar și ele o preocupare a omului pentru viața lăuntrică.

Totuși bogăția vieții lui Hristos nu își poate găsi surrogate în cărți de calitate îndoielnică, în practici oculte sau relații superficiale gândite să educe noi adepți, fără duhul ascultării – în schimbul unei sume monetare.

Esența bizantină

Părintele John Meyendorff vorbește despre esența teologiei și a trăirii bizantine¹⁴ în următoarea secvență:

„Creștinii au fost creștini doar fiindcă creștinismul le-a adus eliberare din moarte. Dacă ar vrea să pătrundă cineva în inima creștinismului răsăritean, ar fi obligat să fie de față în noaptea când se slujește Liturgia Sf. Paști: celelalte ritualuri sunt doar reflectări sau raze ale acestei Liturghii. Cele

¹³ Pr. Prof. Dr. Ioan Ică Senior, „Modurile prezenței personale a lui Hristos și a Împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și Spiritualitatea Ortodoxă”, în *Prinos de Cinstire Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae. 1903-1993 – Persoană și Comuniune*, Ed. Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1993, p. 341.

¹⁴ „La originea constructului ideologic al «bizantinismului» – opus autenticei teologii bizantine – s-au aflat stereotipiile negative medievale vehiculate de la cruciați despre grecii perfizi și nestatornici și suspecți ca schismatici în Occident.”, Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei: Sinodul VII Ecumenic*, vol. 2 – *Definitivând dogmatic orthodoxia (815-1351)*, Deisis, Sibiu, 2020, p. 1114.

câteva cuvinte din troparul Paștelui – imnul Paștilor: «Cu moartea pe moarte călcând», repetate de o mie de ori în melodii din ce în ce mai triumfătoare, repetate până la limita extazului și a bucuriei mistice debordante, poartă în ele extraordinarul mesaj al Bisericii bizantine: bucuria Sf. Paști, alungarea acelei vechi terori ce bântuia viața omului. Această bucurie a dobândit și a păstrat devotamentul mulțimilor. Acest crez al triumfului s-a tradus în toate limbile Orientului și totuși nu și-a pierdut niciodată vigoarea. Aceasta este credința ce și-a găsit expresia materială în icoană, astfel încât chiar atunci când originalitatea artistului s-a îmfundat, nedestoinicia omenească n-a putut să acopere sensul acelei Taine a bucuriei”¹⁵.

Pentru părintele Meyendorff, doar creștinismul bizantin este o realitate vie care se trăiește în mod sacramental în Biserică, se continuă în rugăciunea și contemplația personală și se manifestă rodnic prin cunoașterea lui Dumnezeu ca o certitudine interioară, astfel încât comuniunea sfinților și efortul etic-ascetic își vor găsi culminarea în sfințirea vieții ca o cunoaștere tot mai deplină a lui Dumnezeu.

Climatul cultural bizantin era dominat de o simfonie între puterea politică și puterea bisericească, astfel încât Împăratul Iustinian înțelege esența profund teologică în ceea ce privește ierarhia și modul în care trebuie să funcționeze lumea.

Acesta va afirma că întruparea Mântuitorului este principiul și premisa pentru care statul și Biserica funcționează ierarhic și se supun lui, înțelegând astfel că ambele au ca deznodământ veșnic întâlnirea cu Hristos¹⁶, chiar dacă acest ideal de armonie nu este mereu realizat din cauza limitelor factorului uman.

Așadar, lucrarea Imperiului și lucrarea Bisericii își au punct de congruență în Persoana Mântuitorului.

În corespondența Sfântului Atanasie I, patriarhul Constantinopolului, cu împăratul Andronic II, observăm un deosebit dinamism social și eclezial, în care dialogul pare să atingă cu mult patos interesele oamenilor din imperiu ca cetățeni și creștini.

Într-una dintre scrisori, patriarhul Atanasie I îl întreabă oarecum ipotetic pe împărat cum ar fi să se dea un decret prin care toți cetățenii Imperiului să aibă ca primă și fundamentală obligație aceea de a sluji și de a fi bineplăcut lui Dumnezeu. Însă nu oricum, ci la superlativul abilităților personale¹⁷. Cu alte cuvinte, legea civilă să se împletească cu legea bisericească și să devină legea vie a trăirii în Hristos.

¹⁵ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, E.I.B.M.B.O.R., București, p. 284.

¹⁶ *Ibidem*, p. 284.

¹⁷ Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, Dumbarton Oaks, Centre of Byzantine Studies, 1975, p. 35.

Însă starea eshatologică nu este numai o realitate a viitorului, ci este o trăire prezentă (actuală), accesibilă în Hristos prin darurile Duhului. Canonul euharistic din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur actualizează a Doua Venire a lui Hristos, împreună cu evenimentele din trecut: Crucea, groapa, Învierea și Înălțarea. În prezența euharistică a lui Hristos, a Doua Venire a Sa este deja realizată, iar „timpul” se transcende¹⁸.

Părintele John Meyendorff sesizează o idee bizantină ce s-a dezvoltat filozofic în conștiința colectivă a Răsăritului și a Apusului, și anume problematica stării pătimase și a celui care săvârșește păcatul.

Dacă, în Apus, analiza unei vieți păcătoase se făcea în termeni juridici de plătire și răscumpărare a păcatelor, care căpătau dimensiuni aproape cantitative, fiind nevoie de o absolvire a lor până la ultimul păcat într-un mediu purgatorial, în Răsărit păcatul este o stare de slăbiciune și de boală ce se vindecă în dragostea lui Dumnezeu și în efortul etic-ascetic al omului¹⁹.

Această perspectivă asupra păcatului, care a reprezentat o dispută inclusiv la Sinodul de la Lyon din 1274, va regăsi ecoul în viziunea reformei protestante, în lucrările lui Max Weber²⁰ asupra eticii capitalismului. Astfel viziunea unui Dumnezeu judiciar va împinge omul căzut în starea de deznădejde, în absolvirea de păcat prin muncă și efort susținut.

În schimb, pentru creștinismul răsăritean, părintele J. Meyendorff va arăta că perspectiva psihologică va prezenta un simț scăzut asupra istoriei, astfel încât axul și direcția umanului nu vor fi unele extensive, de la punctul *a* la punctul *b*, ci vor fi intensive – o creștere mistică în Dumnezeu. Mișcarea omului răsăritean anticipează sfârșitul istoriei și trezește o mișcare naturală – firească lui, sădită în el de Creator²¹. Poate că de aceea *omenia* este o virtute a răsăritenilor moderni, care precede uneori religia ca apartenență confesională.

Personalități bizantine redescoperite

Teologia bizantină ne pune în centrul atenției două personalități marcante în persoana Sfântului ierarh Teolipt al Filadelfiei și a Sfântului Atanasie I, patriarhul Constantinopolului. Viața celor doi arhieri a dovedit ortodoxia gândirii lor – filantropia izvorâtă din harul dobândit în pustie și în isihasm.

¹⁸ John Meyendorff, *Teologia bizantină...*, p. 291.

¹⁹ *Ibidem*, p. 294.

²⁰ Max Weber, *Sociology*, <https://www.youtube.com/watch?v=ICppFQ6Tabw> (accesat ultima dată în 12.04.2021).

²¹ John Meyendorff, *Teologia bizantină...*, p. 292.

Coroșpondența lor bogată ne arată că soluția ortopraxiei este tensiunea pocăinței permanente, viața comunitară de iubire și fidelitatea patristică în teologia Bisericii, care se manifestă prin dogme și cult.

Pe de altă parte, călugărul de la Studion, Nichita Stithatul, ucenic al Sfântului Simeon Noul Teolog, este prezent și el în conștiința bizantină cu tratatele de practică a vieții duhovnicești, în care, cu conținut asemănător al maestrului său, redă mai pragmatic soluția filocalică a unei vieți trăite în Hristos.

Subliniez, totodată, o operă ce își are originile în perioada părinților menționați, și anume în secolul al XIV-lea. Opera celebră și tipărită în perioada medievală își găsește ecoul în primele tipărituri românești, cea din 1803, tipărită și tradusă de Samuel Micu – *Urmarea lui Hristos*, scrisă de Thomas de Kempis, după cei mai mulți critici²².

Deși nu este o operă bizantină, conținutul său arată un duh al perioadei și o conștiință colectivă cu răsunet analog din opera lui Nicolae Cabasila. Tocmai de aceea, înțelegem că nevoia de a articula antropologic și fințial viața lui Hristos a fost o prioritate dintotdeauna a Bisericii pentru că resorturile interioare ale omului îl atrag spre Dumnezeu și spre conformarea cu El. Atât în Răsărit, cât și în Apus. Hristomorfizarea omului începe cu Taina Botezului care este menit reactualizării²³ perpetue²⁴.

Patriarhul Atanasie I

Patriarhul Atanasie I, o personalitate puternică ce a condus Biserica în două rânduri (1289-1293 și 1303-1309)²⁵.

Era o prezență marcantă: ca ascet, reformator social și un lider spiritual – admirat, dar și invidiat. Atât Teolipt, cât și Atanasie sunt considerați de Grigorie Palama printre cele mai eminente modele de isihasm, susține Angela Constantinides²⁶.

Perioada episcopatului lui Atanasie a fost marcată de tensiuni ale schismei arsenite. Când Atanasie s-a urcat pe tronul patriarhal în 1289, lupta arseniților,

²² Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică*, studiu introductiv și ediție de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 564.

²³ † Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, în „Introducere” la *Slujba Sfântului Botez și rânduieli legate de nașterea omului*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2014, p. 14.

²⁴ Pr. Conf. Nicolae Moșoiu, *Hermeneutica Ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție*, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 318-319.

²⁵ Teolipt al Filadelfiei, *Despre viața ascunsă în Dumnezeu – cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, introd. și trad.: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 29.

²⁶ Angela Constantinides Hero, *A woman's quest for spiritual guidance: The correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, introducere de John Meyendorff, Hellenic College Press, Brookline, Massachusetts, 1986, pp. 19-20.

iosifiților și gregoriților, care au cerut restabilirea reputației idolilor lor, a continuat să tulbure Biserica, subminându-i unitatea. Deși Atanasie nu a avut nimic împotriva patriarhilor Arsenie, Iosif și Grigorie înșiși, el s-a arătat indignat de comportamentul susținătorilor lor, care, în opinia sa, doreau „bătălii și revolte care să conducă lumea”, deoarece ei l-au scos complet pe Dumnezeu din inimile lor dintr-o „prostie diabolică”²⁷.

Teologia Sfântului Atanasie era și ea una eclezială – ca a lui Teolipt –, centrată pe viața duhovnicească trăită în Biserică, izvorul harului – percepție păstrată în mod exemplar până astăzi.

Aleksej Sidorov comentează cuvintele Patriarhului Atanasie arătând că acesta are o interpretare asemănătoare cu a Sfântului Ierarh Teolipt referitoare la Biserică: „Biserica creștină este Pomul vieții. Prin urmare, la fel cum o ramură care a fost ruptă dintr-un copac se usucă curând, se ofilește sau este arsă de foc, așa este și aici: după apariția lui Hristos în trup, mulți oameni s-au tăiat de la Copacul care dă viață Bisericii prin schismă sau erezie. Și Arborele Vieții, Biserica, primind apă și lumină de la Hristos Mântuitorul, încă înflorește, iar cei care s-au îndepărtat de el sunt nimiciți”²⁸.

Sfântul Atanasie îl pune în gardă pe împărat și oferă numeroase exemple care prezintă viața virtuoasă, să îl facă iubitor de Dumnezeu și de oameni, prin ridicarea omului lăuntric deasupra plăcerilor vremelnice. Astfel încât el va trebui să dobândească un nou mod de viață, adică *modul de viață al virtuții*²⁹.

„Cât de rușinos este pentru un om să renunțe la iubirea și ajutorul al lui Dumnezeu de dragul plăcerilor fizice! Și cât de glorios este pentru un om să aibă credință în Dumnezeu și să se ridice deasupra plăcerilor stricătoare! Căci cei care trăiesc în acest fel sunt temători față de vrăjmașii lor și iubiți de toți și tânjiți de Dumnezeu, nu numai în această lume, ci în lumea care va veni. Vă implor și doresc ca Biserica/Împărăția voastră³⁰ să fie înzestrată cu acest (mod de viață) și să fie amplificată și menținută în aceste (virtuți). Și în măsura în care suntem stricți și ne preocupăm de fapte virtuozitate și le aducem la împlinire,

²⁷ Prof. Alexei Ivanovici Sidorov, *Sfântul Teolipt din Philadelphia: Epoca și învățătura Sa despre Biserică*, https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/svjatitel-feolipt-filadelfijskij-ego-epoha-i-ego-uchenie-o-tserkvi/#note6_return (accesat ultima dată în 24.04.2021).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *πλουτισθηναί την Βασιλειαν σας*/îmbogățiți-vă Împărăția/Biserica, lăuntrică și socială – contextul scrierilor ne permite să înțelegem ambele sensuri. Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, Dumbarton Oaks, Centre of Byzantine Studies, 1975, p. 38.

³⁰ *Majestatea*, după traducerea criticului Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I...*, p. 38.

Dumnezeu de sus îi va zdrobi pe toți vrăjmașii noștri și îi va smeri la picioarele tale și îi va împrăștia în vânt ca țărâna. Și fie ca noi să fim considerați vrednici să vedem măreția voastră divină îmbogățită de sus cu această binecuvântare, prin mijlocirile Maicii Domnului.”³¹ (Scrisoarea a 13-a)

Sfântul Ierarh Teolipt

La Sfântul Ierarh Teolipt subliniez nu doar viața exemplară, ci și ortodoxia gândirii sale, care dorea pacea Bisericii, însă fără compromisuri. Comuniunea Bisericii și legătura organică a credincioșilor trebuia să respingă în unitate pericolul dezbinării tot mai adânci din cauza schismei arsenite. Astfel ierarhul se arată model de unitate și comuniune. Dialogul său cu eterodocșii este unul aspru, plin de discernământ, însă plin de căldura reprimirii în cazul pocăinței autentice a acestora. El avertizează asupra problemei scindării și propune soluția reîntoarcerii la taina comunității Bisericii atât sacramentale, cât și filantropice.

De aceea, el a rămas în istorie ca cel care și-a suflecat mânecile pentru a face mâncare oamenilor din cetate, cu aceleași mâini cu care săvârșea Sfânta Liturghie³². Filantropia sa era specifică duhului de comuniune al ortodoxiei, într-o comunitate de creștini care îl considera tată și sfânt³³. O astfel de practică ar avea succes pastoral și astăzi deoarece arhetipurile umane nu se schimbă. Astfel încât Arhetipul soteriologic al omului care îl imită pe Hristos și se sacrifică pentru ceilalți (investind timpul și ființa sa în ceilalți) rămâne actual. Astfel încât Constantelos va vorbi despre o asimilare a filantropiei lui Dumnezeu în filantropia basileului, care se va extinde ulterior în practica credincioșilor. Cu alte cuvinte, omul poate deveni mâna milostivă a lui Dumnezeu pentru cel aflat în nevoie.

Rațiune luminată și trăire

Când ne gândim la ortodoxia bizantină avem în vedere isihasmul, filantropia, înțelepciunea sinodală și patristică, cultul bogat și energiile necreate.

Ortodoxia înseamnă să vedem lumea cu ochii lui Dumnezeu, ca să se nască în noi doxologia, integrând totodată și dimensiunea istorică a lumii pentru ca timpul și existența empirică să fie asumate și ele în călătoria spre eternitate.

³¹ Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, Dumbarton Oaks, Centre of Byzantine Studies, 1975, p. 33.

³² Episcopul Arseny (Ivaschenko), *Eseu despre viața lui Teolipt, Mitropolitul Filadelfiei*, https://azbyka.ru/otechnik/Arsenij_Ivaschenko/ocherk-zhizni-feolipta-mitropolita-filadelfijskogo/ (accesat ultima dată în 23.04.2021).

³³ Teolipt al Filadelfiei, *Despre viața ascunsă în Dumnezeu...*, p. 114.

Dacă perspectiva Legii Vechi arată interzicerea anumitor acte – ceea ce va duce la discernământul necesar, adică modalitatea de a aborda lumea în sens plinar și coerent logicii raționale – va fi tocmai legea pozitivă a Noului Testament și a iubirii – astfel încât, în lipsa ei, omul știa în Vechiul Testament ce să nu facă, dar nu a înțeles venirea Mântuitorului – pe Care L-a încadrat ca blasfemie adusă primei porunci, fără să înțeleagă perspectiva adâncă a venirii lui Dumnezeu însuși în lume.

În iconomia mântuirii, realitatea trebuie îmbrăcată atât în istorie, cât și în eternitate, deoarece teologia ortodoxă presupune o relație a acestui timp cu eternitatea, și nu o dispariție a timpului. Eternitatea este o comuniune a celor Trei Persoane dumnezeiești, așadar ne referim la o participare harică³⁴.

Toate evenimentele vieții trebuie convertite să slujească tensiunii întinderii creației spre Dumnezeu.

Așadar, rațiunea luminată și dorul de Dumnezeu nasc ortopraxia, care este, în definitiv, un firesc³⁵. Lumina Sinoadelor și apologia patristică au păstrat duhul corect în Biserică, de aceea și Sfânta Scriptură este interpretată doar în contextul eclezial.

Părintele Ioannis Romanides leagă dreapta teologhisire de dreapta viețuire, amintind de episodul Primului Sinod Ecumenic astfel:

„Căci spune-mi cum a căzut Arie, cel care își are numele de la furie, și dușmanul evlaviei, Manes, și Nestorie cel stricat la minte și celelalte căpetenii ale ereticilor, în hula lor împotriva lui Dumnezeu și a dreptelor dogme ale Bisericii lui Hristos? Nu pentru că au fost necurați în simțurile sufletului și cumplit învârtoșați la inimă din cauza cumplitei boli a mândriei, au purces la explicarea Sfintei Scripturi având înțelegerea întunecată de patimi și de închipuirea de sine?”³⁶.

Înțelegem că lumea trebuie văzută cu ochii lui Dumnezeu – așa cum va arăta și pilonul teologiei bizantine:

„Sfântul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să nu punem ceva pățimaș în sensurile lucrurilor, ci să ne străduim pentru a păstra sensurile lor curate, dumnezeiești, deci deschise spre infinit. Acesta este rostul purificării gândurilor, faptelor și deprinderii lor noastre în raport cu lucrurile. Sesizăm lucrurile în sensul lor curat sau adevărat, când le cunoaștem în legătura lor cu

³⁴ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăriteanului creștin, I. Manual sistematic*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 178.

³⁵ Samuel Rubenson, *The letters of St. Anton the Great*, Minneapolis Fortress, 1995, pp. 198-202.

³⁶ Pr. Ioannis Romanidis, *Dogmatica empirică*, vol. I, Ed. Doxologia, 2015, p. 380.

Dumnezeu, sau în scopul în care le-a gândit Dumnezeu, în favoarea menținerii și dezvoltării noastre ca persoane în veșnicie.”³⁷.

Purificarea noastră în raport cu lucrurile create merge mână în mână cu vederea „sensului lor adevărat”³⁸ în legătura lor cu Dumnezeu”. Cum se poate vedea, cunoașterea catafatică cere o relație adecvată între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. De aici și necesitatea ascezei pentru cunoaștere.

Rânduiala Bisericii și dogma

O lecție de ortopraxie ne este dată de Sfântul Sofronie Saharov prin cuvintele:

„Sfântul Pavel, marele geniu dat nouă de pronia lui Dumnezeu, spune că nici o lege nu a dus vreodată pe cineva la desăvârșire. Cu toate acestea rânduielele Bisericii pot fi un ajutor la început. Desigur, dacă de la început am fi lăsați în voia noastră, pradă propriei libertăți, ne-am putea simți oarecum pierduți.”³⁹.

Omul ce a ajuns a se ridica mai presus de toată legea a atins starea de îndumnezeire, adică mântuirea. Este mai de însemnătate a fi conștient și răspunzător pentru fiecare mișcare a inimii și a minții, decât a avea o pravilă. Este mai greu a ajunge la o anume stare de dreaptă-osebire, decât a-ți rândui niște pravile⁴⁰.

Sfântul Simeon Noul Teolog arată că: *viață-dogmă-viață* este procesul prin care dogma trebuie învățată empiric; așadar, dogma trebuie să ajungă în viață⁴¹.

Aceiași Sfânt Simeon arată faptul că, în vechime, în cadrul Bisericii erau căutați candidați pentru episcopie care să trăiască dogma, însă, pentru că aceștia erau tot mai rari, s-a implementat regula ca toți acești candidați să jure că vor păstra neștirbite dogmele. Dogma arată direcția și călăuză formală spre existență statornică – ea folosește până când va deveni frescul și viața lor⁴².

Un alt aspect al dreptății dogmei – menită asumării ființiale – este prezentat și de Jaroslav Pelikan:

„Teodor Studitul afirma că, dacă cineva acceptă doctrina Primului Sinod Ecumenic ca normativă, acela se obligă, în consecință, să le accepte pe toate. Continua apoi citând partea hristologică a Crezului de la Niceea și aplicând-o deciziilor fiecăruia dintre conciliile ce s-au succedat ulterior.

³⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 373-374.

³⁸ *Ibidem*, p. 374.

³⁹ Pr. Ioannis Romanidis, *Dogmatica empirică...*, p. 118.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 119.

Fotie, ca succesor al lui Nichifor, folosea aceeași tehnică, înșirând realizările celor șapte concilii, unul câte unul. Dar acest obicei fusese practicat chiar mai devreme. Astfel, deja în secolul al VII-lea, Sofronie dispunea de o metodă pentru a descrie realizările conciliilor ecumenice (care erau atunci doar cinci). Atât de răspândită era această metodă și atât de amănunțită era documentarea ei, încât, dacă crezurile și hotărârile doctrinare ale primelor cinci concilii ecumenice s-ar fi pierdut, recuperarea esenței lor ar fi fost posibilă din scrierile lui Sofronie sau ale lui Maxim sau ale succesorilor lor.”⁴³.

Orice act trebuie luminat și îndrumat de rațiunea luminată de darul discernământului, acest lucru fiind îndeplinit în Biserica de dogmă.

Sfântul Simeon Noul Teolog sintetizează și prezintă cu entuziasm că nevoința poate fi practică chiar o mie de ani, însă dacă ea este împletită cu voile ascunse ale inimii necurățate nu folosește urcușului duhovnicesc⁴⁴. De aceea toate evenimentele din viața omului trebuie să slujească și să mijlocească în final menținerii tensiunii întinderii spre Dumnezeu, în mod rațional corect. În acest mod, omul se apropie tot mai mult de Dumnezeu, cu care se unește, iar în acest moment inima încălzită de dor va rodi faptele iubirii milostive; așadar, va manifesta natural ortopraxia.

Dogma a păstrat verticala credinței ce a fost dublată de viață, după cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog, care arată că dogma odată asumată trebuie să arate un nou parcurs și o traiectorie ascendentă a vieții. Dacă, în trecut, episcopii erau oamenii care trăiau în practica vieții învățătura de credință, înțelegem că dreapta slăvire naște dreapta viețuire și invers. Însă, întotdeauna, pentru a acționa corect și liber, omul trebuie să aibă rațiunea luminată⁴⁵.

Între incoerențele și incorectele practici ale dreptei credințe se arată nestăvilit o sumă de derivate ale patimilor, care influențează atât traiectoria minții, cât și cea a inimii, însă calea părinților și a evangheliei rămâne ca o piatră de nestăvilit.

Am să încep prin a arăta, în primul rând, problema dezbinării și a neascultării oamenilor – comportament mai mult decât prezent în societatea contemporană, în a cărui opoziție doresc să îl aduc și să îl reamintesc pe Sfântul Ierarh Teolipt al Filadelfiei, creatorul de comunități ce avea discernământul unui dascăl de suflători și duhovnicul prințesei Eirine. A apărut Biserica prin scrierile sale profunde eclesiologice, dar și prin personalitatea sa marcantă a secolului al XIV-lea.

În al doilea rând, omul contemporan suferă din cauza unei disoluții interioare – de deznădejde. O sinteză contemporană de natură psihologică este adusă

⁴³ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. II, Ed. Polirom, 2005, pp. 55-56.

⁴⁴ *Filocalia*, vol. VI, E.I.B.M.B.O.R., București, 1977, p. 236.

⁴⁵ Pr. Ioannis Romanidis, *Dogmatica empirică...*, p. 119.

și de Solomon Andrew⁴⁶, care ne prezintă acedia ca o himeră ce pătrunde sufletele oamenilor confuzi și tot mai epuizați. Una dintre problemele occidentale ale înțelegerii acestei probleme s-a datorat unei incorecte interpretări a textului evagrian în lupta antiretică⁴⁷, unde patima aceasta nu mai avea dimensiunea unei lupte cu vocație monahală – așadar, de trezvie și antrenament spiritual –, ci mai degrabă marca sensului peiorativ *al leniei*.

Sfinții bizantini, precum Simeon Noul Teolog, ne aduc în față o perspectivă luminoasă optimistă și de-a dreptul înflăcărată atunci când ne arată că numai un eretic nu ar crede că oamenii se pot îndumnezei și pot gusta viața lui Dumnezeu încă de pe pământ.

Sfântul Atanasie cel Mare va spune că harul nu se retrage nici din cel mai mare păcătos dacă acesta va căuta imediat pocăința⁴⁸; așadar, ritmul vieții duhovnicești este dat de o continuă întoarcere, iar opusul acestuia se arată a fi delăsarea.

În modernitate, filozoful Jean-Luc Marion arată importanța a doi termeni folosiți pentru a procesa și a crea un univers al logicii divine. După ce explică ideea de intuiție ca fenomen empiric și ideea de concept ca o capacitate de înțelegere și realizare a fenomenului, va arăta cum ucenicii Mântuitorului în drum spre Emaus (*Lc 24, 13-25*) aveau intuiția fenomenului învierii lui Hristos în carne și oase. Însă nu aveau conceptul/înțelegerea sau, cu alte cuvinte, speranța și nădejdea învierii. Acest fapt a dus la orbire sufletească, până când Mântuitorul prin jertfă – adică prin Euharistie – le deschide ochii (starea de jertfă permanentă, starea creștinului în autenticul ei)⁴⁹.

În continuare, evazionismul – numit în literatura occidentală *escapism* – reprezintă o dorință de a transcende această realitate, însă în afara lui Dumnezeu, într-un *meta-univers*, tehnologizat și artizanat de divertisment și practică obsesiv-compulsivă a muncii capitaliste și consumeriste. Aceste atitudini sunt criticate și de sociologi precum Max Weber, care arată cum ideea calvină a predestinației și anxietatea spirituală vor duce la o concepție sacră despre muncă dusă până la extrem și ocupând cele cinci zile din săptămână – de dimineață până seară –, paradoxal, ajungând să nu mai lase loc lui Dumnezeu în centrul ei⁵⁰.

⁴⁶ Andrew Solomon, *Demonul amiezii. O anatomie a depresiei*, Humanitas, 2014, p. 215.

⁴⁷ *Evagrie Ponticul în lupta cu gândurile*, trad. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2006, pp. 6-23.

⁴⁸ Ștefan Toma, *Învățătura despre Mântuire a Sf. Atanasie cel Mare și Anselm de Canterbury*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2011, p. 124.

⁴⁹ Jean-Luc Marion, *Fenomenul erosului. Șase meditații*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, pp. 110-113.

⁵⁰ Max Weber, *Sociology*, <https://www.youtube.com/watch?v=ICppFQ6Tabw> (accesat ultima dată în 12.04.2021).

Sociologul Theodore Adorno se va ocupa de cele două zile rămase – adică sâmbăta și duminica –, pe care le arată ca fiind o perioadă de timp înțeleasă greșit, și nu orientată spre dezvoltarea sinelui în mod armonios, ci ca un timp al refugierii de circuitul vicios al săptămânii de lucru, prin divertisment. Tot el va spune că resursele planetei sunt suficiente pentru toți oamenii, însă lăcomia câtorva face din existența contemporană o suferință pentru majoritatea⁵¹.

Așa cum arată și filozoful german Gottfried von Leibniz, lumea aceasta este dacă nu cea mai bună din lumile posibile⁵², în sensul descris de el în eseurile despre teodicee, atunci poate cea mai potrivită lume în vederea mântuirii – cu alte cuvinte, harul este o condiție a existenței, iar dobândirea lucrărilor necreate ale lui Dumnezeu cu scopul de a transfigura viața omului și a cosmosului sunt parte din programul liturgic al Bisericii. Astfel, mistica bizantină și filocalică începe cu liturghia lăuntrică a isihiei, continuă cu liturghia comunității, în care se manifestă iubirea milostivă lui Dumnezeu și se desăvârșește, în chip ierarhic dionisian, în liturghia cerească, unde este adus întregul Cosmos⁵³.

O altă problemă a lumii moderne o reprezintă scepticismul sau *imperativul clarității* și individualismul, căruia cultura bizantină îi poate opune o nuanță din *refrenul* cultural numit și *filantropia bizantină* de bizantinologul Demetrios Constantelos. Așa cum va arăta și John Meyendorff, dar și bizantinologul mai sus numit, *ortopraxia devine simț al cunoașterii prin iubire milostivă*. Filantropia basileului era o imagine a lui Dumnezeu Filantropos Soter.

Acest exemplu era urmat fidel și de credincioși, care încercau să constituie împreună o comuniune de iubire și milă.

Filantropia

Ideea de filantropie ca „iubire de oameni” a impregnat conștiința bizantină ca atribut al lui Dumnezeu, în virtutea căruia se vor putea ierta greșelile celui mai mare păcătos, la rugăciunile Bisericii mijlocitoare⁵⁴. Constantelos vorbește des-

⁵¹ Theodore Adorno, *Sociology*, <https://www.youtube.com/watch?v=4YGnPgTWhsw> (accesat ultima dată în 12.04.2021).

⁵² Adrian Miroiu, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, Ed. ALL, 1993, p. 275.

⁵³ Într-o scrisoare a lui Constantin Noica adresată fiului său, monahul Rafail, spunea: „... Omul se înfrățește cu oamenii, se înfrățește cu firea și putea prelua, în creșterea lui spirituală, până și materia lipsită de simțire. Citesc câteodată Mineiurile Bisericii Ortodoxe, care-mi plac pentru limba lor românească fără pereche, și găsesc în Mineiul pe septembrie, la ziua lui Simion Stălpnicul, rândurile acestea uluitoare: «Cuvioase părinte, de ar avea grai stălpul, n-ar înceta a vesti durerile, ostenele și suspinurile tale; însă acela nu el te ținea pe tine, ci mai ales umezindu-l tu, fericite, cu lacrimile tale, ca un pom îl țineai»”.

⁵⁴ Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and social welfare*, Rutgers University Press, 1968, p. 36.

pre filantropie ca despre un refren bizantin cu efecte ale gândirii creștine asupra percepției omului de astăzi⁵⁵. El sesizează aici legătura dintre percepția generală și atitudinea cultivată. Influența practicii pomenirii sufletelor trecute la Domnul este prezentă și astăzi, în eficiența ei, mai ales că anul 2021 comemorează tocmai practica acestui subiect.

Numele lui Hristos este uneori chiar substituit ideii de *iubitor de oameni* și Mântuitor, dovada fiind chiar mănăstirea ocrotită de prințesa Evloghia, ucenică a Sfântului Ierarh Teolipt al Filadelfiei⁵⁶. Mănăstirea avea numele sugestiv de *Philantropos Soter*⁵⁷.

Atributul lui Dumnezeu de iubitor de oameni se va extinde ca datorie morală precisă împăratului în dorința de a-L imita le Dumnezeu – conducătorul statului trebuie să-i semene conducătorului lumii, iar filantropia devine prima virtute imperială.

În acest punct aflăm de la Constantelos faptul că, în timpul lui Eusebiu de Cezareea, filantropia era deasupra lui *praotes, dikaeosyn, eusebia*⁵⁸; astfel, un element așa de important, axial scripturistic, ca poruncă a Mântuitorului, iubirea aproapelui devine o virtute râvnită de toți oamenii, extinzându-se în mod decantat.

Astfel, nu întâmplător spunem și astăzi ca păstorul de suflete și conducătorii țării trebuie în primul rând să-și iubească oamenii, poporul – desigur că într-o iubire milostivă – așadar lucrătoare și practică.

Inclusiv, legile trebuie privite de împăratul bizantin judecător – prin ochii filantropiei⁵⁹ –, astfel încât o posibilă sursă a dreptului de grațiere al suveranilor în funcție să fie în legătură cu filantropia bizantină.

Originile puterii de grațiere⁶⁰ în Constituția Statelor Unite pot fi găsite în istoria Angliei, cunoscută anterior ca „prerogativa milei”. A apărut pentru prima

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Teolipt al Filadelfiei, *Despre viața ascunsă în Dumnezeu – cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, introd. și trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 33.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁸ Demetrios J. Constantelos, *Byzantine philanthropy...*, p. 45.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁶⁰ LEGE nr. 546 din 14 octombrie 2002 privind grațierea și procedura acordării grațierii:

Art. 1. Grațierea este măsura de clemență ce constă în înlăturarea, în total sau în parte, a executării pedepsei aplicate de instanță ori în comutarea acesteia în una mai ușoară.

Art. 2. Grațierea poate fi acordată individual, prin decret al Președintelui României, potrivit art. 94 lit. d) din Constituția României, sau colectiv, de către Parlament, prin lege organică, conform art. 72 alin. (3) lit. g) din Constituție.

dată în timpul domniei regelui Ine de Wessex – protector al creștinismului, în secolul al VII-lea⁶¹.

Un fapt inedit l-ar mai reprezenta pentru contemporaneitate înțelegerea psihanalistului C.G. Jung⁶² despre arhetipul soteriologic⁶³, fenomen interior care îndeamnă pe tot omul la căutarea sinelui *Selbst*, care este arhetipul reprezentat de Mântuitorul Iisus Hristos⁶⁴ și în același timp îl împinge pe om la fapte de mărinimie sufletească.

Faptele iubirii milostive

Dacă Apostolul Iacob ne arată credința fără fapte ca fiind moartă, Sfântul Ioan Gură de Aur arată faptele ca roade firești ale unei credințe sănătoase.

„Faptele bune reprezintă cea mai sigură și sănătoasă manifestare a dreptei credințe. Credința se exprimă, se întărește și se arată semenilor prin fapte: Credința – spune Sfântul Apostol Iacov – «dacă nu are fapte, e moartă în ea însăși» (*Iac 2, 17*). Iar Sfântul Ioan Gură de Aur, mare dascăl al Bisericii, comemorat în chip deosebit anul acesta de către Biserica noastră, completează aceste cuvinte spunând că: «De vreme ce faptele exprimă credința, credința adevărește faptele»⁶⁵. Dragostea față de semenul nostru se arată mai ales prin faptele bune, care sunt rod al credinței «lucrătoare prin iubire» (*Ga 5, 6*), iar măsura credinței noastre se dovedește prin faptele iubirii aproapelui, după cum ne învață același Sfânt Apostol Iacov: «Îți voi arăta din faptele mele credința mea» (*Iac 2, 18*).»⁶⁶ „Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor” (*Iac 1, 17*).

Lipsa de rodire

Un ultim aspect negativ îl reprezintă lipsa de rodire și nestatornicia conștiinței asupra făgăduințelor realizate la botez. Preafericitul Părinte Patriarh

⁶¹ Cooleen Shogan, *Istoria puterii iertării*, <https://www.whitehousehistory.org/the-history-of-the-pardon-power> (accesat ultima dată în 12.04.2021).

⁶² C.G. Jung, *În lumea Arhetipurilor*, Ed. Jurnalul literar, București, 1994, p. 14.

⁶³ Lect. Univ. Dr. Vasile Chira, *Metamorfozele arhetipului soteriologic*, <https://bibliothecasepentrionalis.wordpress.com/2016/09/12/metamorfozele-arhetipului-soteriologic/#more-19714>, (accesat ultima dată în 12.04.2021).

⁶⁴ *Carl Jung on the Red One, Liber Novus*, p. 293, nota 164.

⁶⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Cuvânt la Nașterea Domnului”, în *Cuvântări la Praznice împănătești*, traducere de Pr. D. Fecioru, col. „Izvoarele Ortodoxiei”, vol. 5, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1942, p. 10.

⁶⁶ *Pastorală Sfântului Sinod la Duminica Ortodoxiei din anul Domnului 2015*, <https://basilica.ro/pastorală-sfantului-sinod-la-duminica-ortodoxiei-din-anul-domnului-2015/#ftn9> (accesat ultima dată în 12.04.2021).

Daniel îndeamnă creștinii într-un catehism la slujba botezului să citească cât mai frecvent această slujbă fundamentală existenței fiecărui creștin pentru a înțelege gravitatea împlinirii făgăduințelor și a demnității de fiu al lui Dumnezeu după har⁶⁷.

În același timp, verbul *rodire* sau al fapturii descoperit și în Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel, în capitolul 2, versetul 13, ποιέω (*poieo*) – reprezintă pe *cel care face*, dar îl arată la Platon și pe Demiurgul-poet⁶⁸. Cel care împlinește porunca lui Dumnezeu deține controlul cuvântului, așa cum va arăta și Francisc de Assisi: „...cuvântul este o realitate. Nu poți retrage un cuvânt, nu ai dreptul de a distruge, de aceea, expresii precum: *acestea nu sunt decât niște cuvinte sunt intolerabile*”⁶⁹.

Teologia bizantină reprezentată de Nichita Stithatul are în vedere o tensiune și o statornicie⁷⁰ în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu care sunt capabile să păstreze darul lui Dumnezeu ca binecuvântare; în caz contrar, cel care devine căldicel în împlinirea acestora își ia asupra sa blestemul din același context al existenței.

De asemenea, în sens practic, la fel ca și Sfântul Simeon Noul Teolog, acesta arată că lacrimile zilnice de pocăință îl vor conduce pe om la lumina rodirii și fapturii celei drepte⁷¹.

De la frică la iubire ca dinamism al faptei

Dacă învățăm ceva ori dacă dorim discernământul faptei, vom învăța de la cei mai practici – de la sfinți:

„Domnul nu fericește pe cei ce învață numai, ci pe cei ce s-au învrednicit mai întâi, prin lucrarea poruncilor, să vadă și privesc în ei înșiși lumina Duhului ce luminează și scânteiază. Căci datorită ei cunosc, prin vedere”.

Practica roditoare are ca generator iubirea, care devine dovedită prin frica mobilizatoare pentru a scăpa de pedeapsă, iar apoi prin frica pentru celălalt ca pentru tine, și culminat cu frica de a supăra o așa afecțiune și iubire care ne susține viața – adică pe Dumnezeu:

„Cel ce nu se teme de Domnul nu crede că există Dumnezeu (*Ps* 13, 1). Dar cel ce crede că există se teme de El și păzește poruncile Lui. Iar cel ce zice că se teme de Dumnezeu, dar poruncile Lui nu le păzește, mincinos

⁶⁷ † Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, în „Introducere” la *Slujba Sfântului Botez și rânduieli legate de nașterea omului*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2014, p. 14.

⁶⁸ Ποιέω, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=poie/w> (accesat ultima dată în 12.06.2021).

⁶⁹ A. Rotzetter, *Francisc de Assisi, „un început și se rămâne din el”*, Editura Arca, Arad, p. 121.

⁷⁰ *Filocalia*, vol. VI, E.I.B.M.B.O.R., București, 1977, p. 220.

⁷¹ *Ibidem*, p. 218.

este (1 In 2, 4) și frica de Dumnezeu nu este într-însul. Căci, unde este frica de Dumnezeu, e și păzirea poruncilor (*Ps* 111, 1, 4). Iar nefiind aceasta întru noi, și nici păzirea poruncilor, nu ne deosebim întru nimic de păgâni și de necredincioși.⁷²

„Credința și frica de Dumnezeu și păzirea poruncilor Lui ne răsplătesc pe măsura curățirii noastre. Căci, în măsura în care ne curățim, ne ridicăm de la frica de Dumnezeu la dragostea de El și înaintând ne mutăm, așa zicând de la frică la iubirea lui Dumnezeu. Și atunci auzim cuvântul Lui: «Cel ce are poruncile Mele și le păzește pe ele, acela este cel ce Mă iubește» (*In* 14, 21). Și așa adăugăm nevoie peste nevoie pentru a ne arăta iubirea prin fapte. Iar întâmplându-se aceasta, El însuși ne iubește, precum a făgăduit. Iar iubindu-ne, ne iubește și Tatăl Său la fel, venind înainte Duhul, Care împodobește casa noastră, ca prin întâlnirea ipostasurilor în noi să ne facem locaș al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.»⁷³

Sfântului Nichita Stithatul arată faptul că, prin acțiunea de contemplare, omul convertește întreg sistemul de valori și perspectiva asupra lumii în așa mod încât atât cele bune, cât și cele contrarii se pot realiza spre Slava lui Dumnezeu⁷⁴.

Intervine întrebarea firească legată de *timp*, și anume: câte din toate momentele conștiente le folosim în așa mod încât acel timp să fie vremea și Lucrarea lui Dumnezeu⁷⁵ prin iubirea și credința lucrătoare prin milă? Așadar, *vremea este a lucra Domnul*, iar omul depășește și asumă timpul *Cronos* prin transfigurarea acestuia prin *Kairos* în veșnicia lui Dumnezeu.

În continuare, Cuviosul Nichita remarcă urcușul duhovnicesc ca asumare și convertire a tuturor momentelor vieții, inclusiv o convorbire a unui om contemplativ, adică centrat pe Dumnezeu, cu o desfrânată. Acesta nu doar că va da Slavă lui Dumnezeu pentru Chipul lui Dumnezeu din ea și nu o va privi cu ochii desfrâului, ci întâlnirea cu ea va fi prilej și pentru aceasta de întoarcere la Hristos. În acest context, Părintele Dumitru Stăniloae arată legătura dintre curăția interioară în plan subiectiv și răsfângerea acestuia în plan obiectiv asupra lumii – adică un proces circular de dobândire a vieții lui Dumnezeu și împărtășire a ei lumii⁷⁶.

În contextul scrierii de față *despre lucrarea și păzirea Raiului*, Cuviosul Nichita arată, în primul rând, importanța stăruinței în corectă contemplare și a curățirii ochiului sufletului, astfel încât el să ajungă la nepătimire, iar lipsa de

⁷² *Ibidem*, p. 18.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 374.

⁷⁵ Hieroteos Vlachos, *Boala și tămăduirea sufletului în Tradiția Ortodoxă*, Editura Sophia, București, pp. 73-74.

⁷⁶ *Filocalia*, vol. VI, E.I.B.M.B.O.R., București, 1977, p. 375.

tensiune îl va face pe ascet să cadă în mândrie⁷⁷. Același pom al cunoștinței și al contemplării se face pentru cel nestatornic păcat și blestem.

Așadar, sinceritatea căutării presupune o poziționare pe verticala lui Dumnezeu conformă țintei alese. Chiar dacă, în procesul călătoriei spre Dumnezeu, omul se abate – cert este faptul că acesta nu trebuie să renunțe și nu trebuie să schimbe ținta finală sau scopul cel sincer și ortodox. A nu fi constant în urmărirea telosului presupune o dedublare și o scindare a persoanei, care, atunci când nu va fi în tensiunea căutării, se va afla în tensiunea nepăsării, care vine automat cu o altă direcție existențială. Înțelegem că nestatornicia este un soi de cădere în erezie sau idolatrie.

Pentru Cuviosul Nichita, iluminarea sau lucrarea dumnezeiască era capabilă să se facă felurită după trebuințele fiecăruia. Înțelegem din concepția despre lucrarea harică a lui Dumnezeu că ea depășește mundanul și intervine nestăvilat în creație spre bine și spre desăvârșirea omului⁷⁸. În continuarea cunoașterii omului lăuntric, cuviosul arată că iuțimea poate avea un parcurs conform firii care îl face pe om chip al lui Dumnezeu, dar purtarea neconformă datului de Dumnezeu va duce la deformarea chipului divin în om. Orientarea corectă spre Dumnezeu este sădită într-un firesc al omului⁷⁹.

Pocăința ca respirație a ortopraxiei

Ca să poată rodi, sufletul trebuie să primească razele Duhului, adică harul lui Dumnezeu. Pentru Cuviosul Nichita, patima este cea care dezbină puterile sufletului, iar pocăința este cea care în stăruință poate să reazeze și să organizeze în firesc sufletul rănit⁸⁰.

Lacrimile sunt pentru Cuviosul Nichita, soluția de a depăși în lumea simțurilor și a patimilor pentru a ne face văzuți de Dumnezeu și a-L vedea pe Dumnezeu concomitent. Așadar, la fel ca pentru duhovnicul său, Sfântul Simeon Noul Teolog, lacrimile sunt un angajament și o recuperare a capacității de a vedea lumea corect⁸¹.

Pentru ca omul să poată răbda tensiunea de întindere spre sfârșitul său – telosul virtuții –, trebuie să își schimbe perspectiva și înțelegerea asupra lumii, astfel încât cugetul muritor al trupului să fie înghițit de cel nemuritor, iar la acest lucru se adaugă sălășluirea Duhului Sfânt, care va deschide în inima celui care privește

⁷⁷ *Ibidem*, p. 376.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 377.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 215.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 217.

⁸¹ *Ibidem*, p. 218.

astfel un izvor curat de lacrimi și o undă dulce de căință, astfel încât durerea se preschimbă în fericire⁸².

În lupta cu neputința de a rodi sau cu trândăvia, semințele duhovnicești ale Patericului ne îndeamnă la rugăciune cu lacrimi:

„trecând într-o zi prin Egipt, avva Pimen văzu o femeie într-un mormânt, care plângea amarnic. Și zise: toate farmecele lumii acesteia de-ar da năvală peste ea, nimic i-ar putea întoarce sufletul de la doliu. La fel și călugărul trebuie să aibă mereu inima străpunsă.”⁸³.

În continuare, Cuviosul Nichita (la fel ca Sfântul Simeon Noul Teolog) ne arată că cel care intră în Hotarele Virtuții și ale făptuire având Calea ortodoxă este cel care nu se pune la somn până ce nu va avea lacrimi în rugăciune, iar aceasta, explică Părintele Dumitru Stăniloae, este o unificare a sufletului îndreptat și întins spre Dumnezeu în mod unitar, adică cu toată ființa, cu tot cugetul și cu toată puterea⁸⁴.

În acest context, se naște o minte plină de discernământ care se aseamănă unui împărat care alege printre gânduri – metaforă des utilizată în Filocalie –, astfel încât mintea va păstra și se va hrăni și se va îmbrăca în lumina gândurilor bune și se va scutura și va dezbrăca haină de plâns a patimilor⁸⁵.

În cele din urmă, pentru a trece în practică simțămintele înalte duhovnicești, omul trebuie să biruiască piatra de poticnire a oricărui făptuitor al virtuții, și anume iubirea nerațională a trupului sau iubirea de sine (*filauthia*).

Cultivarea gândului de smerenie și rodul luminii

Cuviosul Nichita enunță un proces al acumulării vieții lui Dumnezeu ca îndeletnicire cu lucrurile dumnezeiești cultivate prin smerita cugetare. Astfel, în tot ceea ce cultivă omul în interioritatea sa, va primi cunună sau pedeapsă în funcție de calitatea gândurilor cu care pornește spre faptă. Gândul smerit va aduce lacrimi și dragoste, apoi credință și, în final, făptuire sau împreună-pățimire cu aproapele, adică faptele iubirii milostive, care vor reface în om chipul lui Hristos, astfel încât oamenii vor simți o atracție deosebită spre acela care a realizat în sine asemănarea cu Dumnezeu. Această atracție este de fapt o mișcare și o îndemnare

⁸² Irene Hausherr, *Plânsul și străpungerea inimii la părinții răsăriteni*, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 34.

⁸³ Pr. Petru Suci, *Metode psihoterapeutice în pateric* (cap. 7 – Semințe în terapeuica acediei), <https://www.sufletortodox.ro/arhiva/carti-documente/Petru%20Suci%20.%20Metode%20psihoterapeutice%20in%20Pateric.pdf>, (accesat ultima dată în 20.05.2021).

⁸⁴ *Filocalia*, vol. VI, E.I.B.M.B.O.R., București, 1977, p. 220.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 221.

a oamenilor spre preamărirea lui Dumnezeu. Așadar, efectul îmbogățirii interioare se împărtășește și se manifestă în exterior ca lumina faptelor bune și ca influență asupra raționalităților celorlalți care îl vor slăvi pe Dumnezeu prin viața făptuitorului care a fost mai înainte contemplativ⁸⁶.

Imaginea semănătorului care cultivă cugetele cele bune, adică răsaturile nemuritoare, este des utilizată și se arată utilă în înțelegerea rodirii faptelor care luminează și înveselesc inima⁸⁷.

Dacă până acum toate relele pornesc de la gând, Cuviosul Nichita ne arată că, odată aflați în patimi, păcatul săvârșit cu fapta tot cu fapta se și tămăduiește, referindu-se, desigur, la virtutea înfrânării și a ostenețelor duhovnicești.

La toată această osteneală de a opri răul trebuie adusă permanent în minte smerenia mai sus pomenită, care îl va face pe ostenitor să se așeze bine pe temelia virtuților pe acest pământ solid bătătorit de credință și smerenie⁸⁸.

Pentru a arăta folosul și înțelepciunea făptuirii, Cuviosul Nichita folosește o metaforă în care este preferat cel care înțelege curat și frumos gândul, și nu cel care folosește lustrul cuvintelor în zadar. Astfel încât o ultimă imagine analog ne spune că este mai bun un câine viu decât un leu mort sau o slugă săracă și înțeleaptă decât un împărat bătrân care nu mai știe de el⁸⁹.

Singura soluție de revenire la măreția bizantină reprezintă o convertire a culturii, a omului și a întregii realități pe axul frescului trăirii în Hristos. Așadar, departe de a înțelege Biserica lui Hristos ca o simplă instituție sau o polaritate a religiei, creștinul trebuie să reproducă în viața sa modul de existență al Sfintei Treimi, să aducă Împărăția lui Dumnezeu în modul de existență prin dobândirea harului.

Rolul virtuții în procesul ascetic este fundamental. Sfântul Antonie cel Mare le spunea ucenicilor săi că „virtutea are nevoie de voința voastră, fiindcă este în voi și ia ființă în voi”⁹⁰. Virtutea înseamnă împușinarea plăcerilor trupești, căci „atunci se întărește sufletul în vigoare când se împușinează plăcerile trupului”⁹¹. Virtutea mai înseamnă „păzirea inimii cu toată grija, căci avem vrăjmași cumpliti și vicleni, pe demonii cei răi.”⁹²

⁸⁶ *Ibidem*, p. 225.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 226.

⁸⁸ *Filocalia*, vol. VI, E.I.B.M.B.O.R., București, 1977, p. 226.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 236.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 365.

⁹¹ *Ibidem*, p. 366.

⁹² *Ibidem*, p. 367.

În completarea acestor dimensiuni interioare, Sfinții Antonie cel Mare⁹³ și Atanasie cel Mare vor arăta că rațiunea luminată conduce trupul⁹⁴ ca raționalitate plasticizantă umplută de harul Duhului Sfânt spre rodire⁹⁵ sau spre sensurile curate ale creației ca fenomen⁹⁶. Așadar, omul se face mediu al rodirii duhovnicești prin dobândirea Duhului Sfânt, nu este doar un pom stricat care nu poate face roade bune, cum ar fi spus Maister Eckhart⁹⁷.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca pilon al Ortodoxiei, ne învață faptul că prin botez omul primește consecințele economiei mântuitoare pe care Cuvântul întrupat în propriul Său Ipostas le-a oferit omenității pe care a asumat-o.

Astăzi botezul se face moarte a plăcerilor, fiind întâia mare în care este înecat chipul vrăjmașului, și, totodată, botezul ne aduce harul nepătimirii⁹⁸.

Sfântul Maxim Mărturisitorul aduce înaintea noastră o practică esențială în vederea trăirii făgăduințelor botezului. Ne arată în răspunsurile către Talasie cum viața de rugăciune trebuie dublată de curăția de a fi în Dumnezeu. Harul lui Dumnezeu împlinește în putere rugăciunile în măsura în care oamenii se află în starea de pocăință și de continuă întoarcerea; doar astfel iubirea și puterea botezului se actualizează zilnic în noi.

⁹³ Samuel Rubenson, *The letters of St. Anton the Great*, Minneapolis Fortres, 1995, pp. 198-202.

⁹⁴ Parcursul purificării și conducerea omului de către mintea luminată:

„Mai întâi trupul este curățit prin mult post, prin multe privegheri și rugăciuni și prin slujba care îl face pe om să se îngrădească în trup, stingând de la sine toate poftele trupului. Și Duhul pocăinței este făcut călăuză lui în aceste lucruri și îl încearcă prin intermediul lor, ca nu cumva vrăjmașul să-l întoarcă înapoi.”

„Atunci Duhul care îi este călăuzitor începe să deschidă ochii sufletului său, să-i dea și lui pocăință, ca să se curețe. Mintea începe, de asemenea, să facă distincție între corp și suflet, pe măsură ce începe să învețe de la Duhul cum să le purifice pe amândouă prin pocăință. Și, învățată de Duhul, mintea devine călăuză noastră către lucrările trupului și sufletului, pe măsură ce în să învețe de la Duhul cum să i purifice pe amândoi prin pocăință. Și, învățată de Duhul, mintea devine călăuză noastră către lucrările trupului și sufletului, arătându-ne cum să le purificăm.”, Samuel Rubenson, *The letters of St. Antony the Great*, Minneapolis Fortres, 1995, pp. 198-202.

⁹⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, E.I.B.M.B.O.R., București, 1978, p. 375.

⁹⁶ Mintea învață/dă reguli fiecărui mădular.

„Și pentru ochi stabilește o regulă, ca ei să vadă corect și curat și ca în ei să nu existe viclenie. După aceea, stabilește o regulă și pentru urechi, cum să audă în pace și să nu mai fie sete sau dorință de a auzi vorbiri rele, nici despre căderile și umilințele oamenilor; dar cum să se bucure să audă despre lucruri bune și despre felul în care fiecare om stă ferm și despre mila arătată întregii făpturi, care în aceste mădulare a fost cândva bolnavă.” *Ibidem*.

⁹⁷ Maister Eckhart, *Despre omul nobil*, Humanitas, București, 2007, p. 95.

⁹⁸ Jean Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între răsărit și apus*, Ed. Doxologia, Iași, 2010, pp. 124-126.

„Eu știu că rugăciunea este lucrătoare în două feluri. Într-unul, când cel ce se roagă aduce rugăciunea sa lui Dumnezeu împreună cu faptele poruncilor, când deci rugăciunea lui nu cade de pe limbă numai ca un cuvânt simplu și ca un sunet gol al vocii, zăcând leneșă și fără consistență, ci când este lucrătoare, vie și însuflețită prin împlinirea poruncilor. Căci rugăciunea și cererea își împlinesc consistența când le umplem prin virtuți. Această umplere face rugăciunea dreptului tare, încât toate le poate, lucrând prin porunci.”⁹⁹

Sf. Maxim Mărturisitorul, în capetele despre dragoste, ne aduce aminte că nu lucrurile sunt rele în sine, și întrebuițarea lor poate devenirea dacă mai întâi ideile despre ele le compromitem¹⁰⁰.

Astfel debutul celei de-a 3-a sută de capete arată un rezumat important în comportamentul omului cu lumea: „Folosindu-ne cu dreaptă judecată de înțelesurile lucrurilor, dobândim cumpătare, iubire și cunoștință. Iar folosindu-ne fără judecată, cădem în necumpătare, ură și neștiință.”¹⁰¹

În ultima parte trebuie să subliniez și să definesc *circuitul* realizat de marii sfinți întemeietori de comunități care trăiau în cetate. Aceștia se retrăgeau în pustietate în rugăciune și asceză, asemenea Mântuitorului¹⁰². Atât Sfântul Atanasie I, Patriarhul Constantinopolului¹⁰³, cât și Sfântul Ierarh Teolpit al Filadelfiei¹⁰⁴ sunt recunoscuți pentru viața lor de anahoreți. În cazul ambelor personalități, comunitatea Bisericii a fost cea care în frunte cu ierarhia i-au ales păstori de suflete, pentru că i-au simțit plini de harul Duhului Sfânt. Rigoarea virtuților¹⁰⁵ lor a făcut din adevărul credinței lor viață vibrantă a iubirii lui Dumnezeu în lume, pe care au împărțit-o prin minuni, învățături și purtare de grijă de lumea bizantină, ca exemplu dăinuitor până astăzi.

Calist Patriarhul, care a trăit la un secol după Sf. Atanasie I, ne arată, în Filocalie, credința care aduce roadele faptei dinainte de a avea certitudinea vederii; așadar, o credință sinceră care se statornicește în timp. Astfel, prin faptele sincere, câștigă credință sigur, îmbătați fiind de nădejdea în Dumnezeu, schimbându-și credința inițială într-o credință statornică.

⁹⁹ *Filocalia*, vol. III, E.I.B.M.B.O.R., București, 2009, p. 306.

¹⁰⁰ *Filocalia*, vol. II, E.I.B.M.B.O.R., București, 2008, p. 107.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰² *Mt* 4, 1-11; *Mc* 1, 12-13; *Lc* 4, 1-13.

¹⁰³ Teolipt al Filadelfiei, *Despre viața ascunsă în Dumnezeu...*, p. 25, nota 59.

¹⁰⁴ Demetrios J. Constantelos, *Mysticism and Social Involvement in the Later Byzantine Church: Theoleptos of Philadelphia – a Case of Study*, Byzantine Studies/Etudes Byzantines, 6, Pts. 1-2, (Pomona, N.J., U.S.A.), 1979, p. 90.

¹⁰⁵ Teolipt al Filadelfiei, *Despre viața ascunsă în Dumnezeu...*, 2010, p. 36.

„Însemnează-ți că credința, după cuvintele predate de Dumnezeu, este îndoită. Una e, îndeobște, cea a tuturor creștinilor ortodocși, iar alta a unora puțini care prin împlinirea tuturor poruncilor îndumnezeitoare s-au reîntors la chip și asemănare și, astfel, s-au îmbogățit cu lumina dumnezeiască a harului și și-au răzimat toată nădejdea în Domnul.”¹⁰⁶

În concluzie, esența bizantină are resorturi teologice pe care le putem simți și astăzi. Pot fi înțelese ca o asumare a dogmei Sfinților Părinți inspirați de Duhul Sfânt și mai apoi o integrare vizibilă și permanentă a acestui adevăr evanghelic în viața de zi cu zi, ca o liturghie după liturghie a fiecărui om în parte în efortul etic și ascetic personal și în viața comunității bisericii – rodind astfel faptele iubirii milostive dobândite prin harul Duhului Sfânt, în mijlocul cetății, unde Hristos din Potir ajunge în viața celorlalți, prin cel care se face minte luminată, mâini iubitoare și guri propovăduitoare ale vieții lui Dumnezeu.

Cunoașterea prin fapte – „gura și mâinile” lui Dumnezeu

Implicarea socială ca aspect al iubirii și cunoașterii lui Dumnezeu se arată încă din timpul Sfinților Capadocieni, unde Sfântul Vasile ne învață că prinusul bogățiilor e bunul săracilor¹⁰⁷. Milostenia devine în om compasiunea lui Dumnezeu¹⁰⁸.

Iar oamenii se fac, prin faptele cele bune, mâinile iubirii milostive a lui Dumnezeu participând la atributul bunătății divine în mod personal, experimentând astfel modul de iubire a lui Dumnezeu. Cel ce folosește mâna spre dăruire, raționalitatea plasticizantă a mâinii sale se va umple de Logos în actul iubirii milostive, așa cum arată și Sfântul Atanasie cel Mare¹⁰⁹.

În relația cu Dumnezeu, oamenii cu o viață vie duhovnicește se fac interval al răspunsului lui Dumnezeu la rugăciunile multora, așa cum a arătat Sfântul Iosif Volokolamski¹¹⁰ sau părintele Petru Damaschin de astăzi¹¹¹. Astfel omul devine un mediu transparent al iubirii lui Dumnezeu.

În continuare, darul creștinului se concretizează și prin împărtășirea cuvântului. Experiențele mistice se împărtășesc prin metalimbaj, condiția comunicării vieții lui Dumnezeu rămânând aceea de a trăi omul însuși taina

¹⁰⁶ *Filocalia*, vol. VIII, E.I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 134.

¹⁰⁷ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I. Manual sistematic*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 203.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 204.

¹⁰⁹ Raționalitatea trupului plasticizat la Sf. Atanasie cel Mare, *PSB* 13, p. 36.

¹¹⁰ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea...*, p. 205.

¹¹¹ DOXOLOGIA – Lucian Apopei, Pr. Dan Damaschin, <https://doxologia.ro/video-parintele-dan-damaschin-la-ferestre-catre-suflet-reusitele-ulterioare-ale-copiiilor-spriijiniti>.

divinității – pe care o propovăduiește. Didaskalos-ul adevărat este creștinul desăvârșit, după Origen, iar cel ce propovăduiește este gură a lui Hristos, așa acum va fi fost numit Sfântul Grigorie Teologul¹¹².

În efortul de a trăi viața lui Dumnezeu în lume, omul trebuie să depășească egoismul spiritual și să manifeste filantropia sa firească în mediul înconjurător ca mediu al împărtășirii darurilor sale.

De aceea, unificarea în iubire presupune o egalitate în distribuirea obiectivă a lui *agape*. Astfel, omul lipsit de *filautia* va încerca măcar să nu urască pe nimeni, cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul¹¹³, în încercarea persuasivă de a iubi pe toți în mod egal.

În acest sens, omul depășește opacitatea subiectiv-familială și extinde misiunea sa în vocația cosmică a omului de a readuce lumea în armonie cu Dumnezeu¹¹⁴.

Un astfel de acord ne determină personal să-L iubim pe Dumnezeu din toată ființa, iar această îndeletnicire axială o vom dori concomitent celuilalt, deoarece îl iubim ca pe noi înșine, care putem avea parte de Hristos. Așadar, în măsură iubirii de Dumnezeu, omul se zidește pe sine ca semn al iubirii lui Dumnezeu în el, și automat va căuta și la ceilalți aceeași perfecționare.

Iubirea va depăși scindarea limbilor și a popoarelor spre o unire ce se desăvârșește liturgic¹¹⁵.

Lumea – mediu străveziu al iubirii lui Dumnezeu

Așa cum vor arăta și Sfinții Antonie cel Mare și Nichita Stithatul, trăirea omului în natural/firescul rânduit de Dumnezeu¹¹⁶ va duce la un comportament adecvat purtării lucide și corecte față de mediul înconjurător¹¹⁷.

Lumea devine astfel mediu străveziu al lui Dumnezeu. Iar omul are, prin naștere, o vocație teologică-cosmologică, prin participarea la viața tainică a lui Dumnezeu, prin rugăciune și Taine, în unirea mistică și sinergică mijlocită prin energiile necreate.

¹¹² Tomas Spidlik, *Spiritualitatea...*, p. 202.

¹¹³ *Ibidem*, p. 185.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 186.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 187.

¹¹⁶ În opoziție ideii de rațiune plasticizantă a Sfântului Atanasie cel Mare, Maister Eckhart va delimita rolul trupului: „Omul exterior cuprinde tot ceea ce ține de suflet, dar e prizonierul cărnii și e amestecat cu ea, lucrând trupește în fiecare mădular, în ochi, în ureche, în limbă, în mână, în toate celelalte și împreună cu ele. Pe acesta Scriptura îl numește omul cel vechi, pământesc, vrăjmaș – un om slujitor.” Maister Eckhart, *Despre omul nobil*, Humanitas, București, 2007, p. 93.

¹¹⁷ John Anthony McGuckin, *The Concise Encyclopedia...*, p. 201.

O inimă curată va vedea prin intuiție în lume un mediu propice al îndumnezeirii¹¹⁸ și nu o va anihila, așa cum face Maister Eckhart, ci va avea iubirea ca unire în centrul procesului de îndumnezeire, și nu asceza sau mortificarea ca lepădare de lume¹¹⁹. La teologul catolic apar nuanțe panteiste, unde nașterea Cuvântului și crearea lumii par a fi părți ale unui singur act, ca și rolul Cuvântului de mediu al întâlnirii lumii cu Dumnezeu și se confundă oarecum cu aceasta¹²⁰. La el, ființa participantă e totuna cu ființa divină, rațiunea lucrului (*ratio rei*) și lucrul (*res*). Astfel – în logica panteistă –, lumea în sine este nimic sau neant. Lumea apare ca negare a binelui, adică chiar a lui Dumnezeu, iar raportarea la lume devine un act de jignire asupra divinității și o negare a Sa¹²¹.

Omul duhovnicesc nu va suporta totuși suferința lumii și a cosmosului, care săvârșește o liturghie tainică, dat fiind faptul că slava lui Dumnezeu se ascunde în Creație¹²². Dionisie Areopagitul spunea că „Dumnezeu știe toate lucrurile fiindcă le vede în Sine Însuși, iar nu fiindcă le-ar vedea în ele”¹²³. Aici logica dionisiană ne prezintă rațiunile divine ca o sămânță ideală în sânul lui Dumnezeu din eternitate, însă nu este totuși „planta” în actualitatea ei¹²⁴.

Premisa implicării omului în urcușul duhovnicesc are la bază unirea cu Dumnezeu prin iubire. Aceasta se răsfrânge asupra întregii creații și atrage continuu pe om. De aceea, pentru a înțelege acțiunea socială a Bisericii, dorința de plinar, dar și aplecarea spre iubirea milostivă a creștinului, trebuie să înțelegem porunca Mântuitorului și resorturile dezvoltării patristice inspirate de Sfântul Duh în Biserică.

Aici, Tradiția și Scriptura adună organic, și nu fragmentar, întreaga experiență a sfinților, a creatorilor de comunități, a celor care au făcut din ortodoxia gândirii lor ortopraxia ca mod (*tropos*) firesc de a fi roditori Domnului în lume.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 203.

¹¹⁹ Maister Eckhart, *Despre omul nobil*, Humanitas, p. 170.

¹²⁰ Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică...*, p. 451.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 456-457.

¹²² John Anthony McGuckin, *The Concise Encyclopedia...*, p. 204.

¹²³ Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică...*, p. 454.

¹²⁴ *Ibidem*.

Teologia ca „adevărata filosofie” și mod de viață*

Drd. Nicolae-Sebastian MOȘOIU

Abstract:

Whether it is the Socratic-Platonic, Stoic or Epicurean version, or later the existentialist or phenomenological version, philosophy has tried relentlessly to give man a purpose in life. In this way, we believe we can speak of a „kinship” between philosophical thought and religious faith, both attesting to the holistic, deeply reflective dimension of the human being.

In the present study we will take this experiential aspect of philosophy as our starting point, trying to show that the claim of some of the Church Fathers, such as the apologists, that Christian faith was an authentic, real philosophy was not at all exaggerated. We find in the apostolic-patristic period a vision that will run like a red thread through the history of a Christian tradition right up to the present day. On the other hand, it is no less true that, for centuries, this type of faith has been obscured by rationalism, individualism, secularism and other -isms, leading to excesses that have only undermined the edifice of theology. So we return to the need for „patristic renewal”, which has been a constant among the most prominent Orthodox theologians of the 20th century..

Keywords:

Philosophy as life, Tradition, cultural memory, Julian Apostate

Introducere

Fundamentând cunoașterea filosofică pe „mirare”¹, nu ne apare de fel întâmplătoare o reflecție milenară aflată în căutarea „sensului vieții”. Însuși dictonul socratic „cunoaște-te pe tine însuși!” marchează debutul acestei căi. Indiferent că e

* Articol scris sub îndrumarea Lect. Univ. Dr. Habil. Ciprian Toroczka, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Jeanne Hersche, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, trad. Drăgan Vasile, Humanitas, București, 1994.

vorba apoi de versiunea socratico-platonică, de cea stoică sau de cea epicureiană, ajungând mai târziu la cea existențialistă sau fenomenologică, filosofia a încercat fără răgaz să îi traseze omului un scop în viață. În acest fel, considerăm că se poate vorbi de o „înrudire” a cugetării filosofice cu credința religioasă, ambele atestând, în opinia noastră, dimensiunea holistică, profund reflexivă, a ființei umane.

În studiul de față vom avea ca punct de plecare acest aspect experiențial al filosofiei, încercând să demonstrăm că pretenția unor Părinții ai Bisericii, cum ar fi cei apologeți, privitoare la credința creștină ca filosofia autentică, reală, nu era de fel exagerată. Regăsim în perioada apostolico-patristică o viziune care va străbate, ca un fir roșu, istoria unei tradiții creștine, până în zilele noastre. Pe de altă parte, nu este mai puțin adevărat că, timp de mai multe secole, acest tip de credință a fost ocultat de raționalism, individualism, secularism și alte -isme, astfel încât s-a ajuns la excese care nu au făcut altceva decât să subrezească edificiul teologiei. Revenim, așadar, la necesitatea „înnoirii patristice”, care a reprezentat o constantă la cei mai de seamă teologi ortodocși din secolul al XX-lea. De altfel, această revenire la un mod de reflecție tradițional nu a fost stabilită ca imperativă doar în teologie, ci și în filosofie. Spre exemplu, lansat în căutarea răspunsului la întrebarea „ce este cunoașterea?”, Jose Ortega de Gasset scria despre paradoxul integrării trecutului în prezent, ca singura modalitate eficientă de a-l depăși: „Ori de câte ori... ne vedem siliți să depășim limitele Antichității și ale modernității, ...nu le trecem decât în măsura în care le păstrăm. Spiritul, prin însăși esența lui, este, deopotrivă, lucrul cel mai crud și cel mai gingaș sau mai generos. Ca să trăiască, spiritul e nevoit să-și asasineze propriul trecut, să și-l tăgăduiască, dar nu o poate face fără ca, în același timp, să resusciteze ceea ce ucide, să-l mențină viu înlăuntrul său. Dacă l-ar ucide odată pentru totdeauna, nu ar putea să continue a-l nega, și, negându-l, să-l depășească. ...A depăși însemnează a moșteni și a adăuga”². Spre exemplu, „dacă descoperim un nou mod de a fi în mai mare măsură fundamental, este evident că avem nevoie de un concept de ființă, necunoscut înainte, dar, în același timp, conceptul nostru foarte nou este obligat să le explice pe cele vechi, să demonstreze porțiunea de adevăr care le revine”³.

Această necesitate de revenire la filosofia antică nu coincide atât cu un mod de a gândi, ci cu un mod de a trăi. Cercetările întreprinse în acest sens, în special de Pierre Hadot, sunt revelatoare, iar în continuare le vom rezuma în esența lor⁴.

² Jose Ortega y Gasset, *Ce este filozofia? Ce este cunoașterea?*, trad. Sorin Mărculescu, Humanitas, București, 1999, p. 198.

³ *Ibidem*, p. 198.

⁴ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, prefață de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1997; Idem, *Plotin sau simplitatea privirii*, trad. Laurentiu Zoicaș, prefață de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1998; Idem, *Exerciții spirituale și filosofia antică*, trad.

Viața ca filosofie/filosofia ca viață

Astfel, pentru Pierre Hadot (1922-2010), a fost foarte important să se sublinieze dimensiunea existențială, experiențială a actului filosofic. De altfel, tocmai conștientizarea acestui fapt a stat la baza unei decizii capitale din viața sa, și anume trecerea de la studiul teologiei la cel al filosofiei. (Primul contact cu aceasta din urmă a fost indirect: prin intermediul lui Montaigne, este descoperită faimoasa definiție platoniciană, conform căreia a filosofa înseamnă a te pregăti pentru moarte.)

Contactul direct cu filosofia se va produce prin ceea ce Pierre Hadot va teoretiza mai târziu în repetate rânduri în opera sa: „exercițiile spirituale”. Textele filosofice antice nu sunt caracterizate de ordine și claritate absolută; dar, fără a fi desăvârșite din punct de vedere al logicii formale, ele sunt relevante pentru scopul lor formativ, nu pur informativ⁵. Dialogurile filosofice reprezintă, așadar, „experiențe de gândire” sau, altfel spus, exerciții despre „cum să gândim”.

Filosofia ca pregătire pentru moarte nu este un fapt echivalent cu a refuza lumea aceasta. Dimpotrivă, a te pregăti pentru moarte înseamnă tocmai să te pregătești pentru a trăi cu adevărat. Cu cuvintele lui Hadot, să depășești „eul parțial și părtinitor”, să te ridici la o „perspectivă de sus”, la o „perspectivă universală”. Dimensiunea holistică a actului filosofării are consecințe directe, existențiale. Ca exemplu ne este amintit împăratul stoic Marcu Aureliu, care a dat dovadă de empatie, de conștientizare a apartenenței sale la o comunitate umană față de care trebuie să nutrească o mare responsabilitate (de exemplu, aflând de moartea unor copii trapeziști, și-a făcut timp, deși conducea peste milioane de supuși, să dea dispoziție ca aceste exerciții să fie pe viitor protejate cu plase de siguranță).

Această responsabilitate trebuie să-i anime pe toți oamenii, inclusiv pe oamenii de știință⁶. Pe de altă parte, dimensiunea holistică, universală a filosofiei nu trebuie să constituie prilejul unei ieșiri din timp, o indiferență față de locul și timpul în care trăiește cineva. Din contră, fiecare om se cuvine a fi responsabil față de toți semenii lui, asemenea lui Socrate, cel care le spusese atenienilor: „Cine, mai mult ca mine, a dat uitării propriul interes pentru a vă purta de grijă vouă?”. Faptul că în această atitudine – pe care, cu trimitere la Socrate, am putea-o numi maieutică – cineva ar putea identifica o notă de naivitate îi era conștient și lui Hadot

Constantin Jinga, Editura Sf. Nectarie, Arad, 2015; Idem, *Studii de filosofie antică*, trad. Constantin Jinga, Editura Sf. Nectarie, Arad, 2017.

⁵ Idem, *Filosofia ca mod de viață. Convorbiri cu Jeannie Carlier și Arnold I. Davidson*, trad. Adrian Cotoră, Humanitas, București, 2019, p. 99.

⁶ *Ibidem*, p. 108.

însuși, care însă o socotea tot o trăsătură caracteristică a filosofiei adevărate. Ea se leagă de ceea ce filosofi stoici și epicurieni postulau: *carpe diem* („trăiește clipa”). Pierre Hadot arată că a resimți importanța clipei prezente înseamnă a trăi fiecare clipă ca și cum ar fi în același timp ultima și prima, ca și cum a-i privi lumea „în mod naiv” pentru prima dată⁷. Mesajul lui P. Hadot este, așadar, clar formulat: ghidați de filosofi antici, să regăsim astăzi principiile etice pentru a duce o viață „mai conștientă, mai rațională, mai deschisă spre alții și spre imensitatea lumii”⁸.

Mai trebuie să precizăm încă un aspect: întoarcerea la o tradiție, sau stabilirea unui canon, nu ține exclusiv de filosofie sau religie. Criticul Harold Bloom⁹ a arătat cum toți scriitorii se formează printr-o relație cu precursorii lor, o relație care, ca multe relații de dragoste, începe cu o pasiune și evoluează spre înstrăinare. Până la urmă, un scriitor se poate exprima într-un mod original numai printr-o înstrăinare de precursorii iubiți, iar modul în care decurge această înstrăinare devine propria sa marcă sau originalitatea sa¹⁰. Pentru Bloom, există șase moduri în care un scriitor se poate înstrăina de precursori – și deci a se afirma într-un mod original; el le numește „revisionary ratios” sau „proporții de revizuire”. Aceste proporții poartă nume grecești, cum ar fi *clinamen* (modul în care opera unui scriitor nou pare să imite opera unui scriitor precursor până la un anumit punct, când deviază brusc și ireversibil), *tessara* (modul în care devierea poate părea o

⁷ *Ibidem*, p. 253.

⁸ *Ibidem*, p. 171.

⁹ Vezi Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press, 1973.

¹⁰ Relevant în acest sens este celebrul eseu al criticului englez T.S. Eliot, „Tradiția și talentul personal”. Aici se arată că, „dacă singura formă de «tradiție», de transmitere din generație în generație, ar consta în a urma metodele generației imediat premergătoare, păstrându-ne orbește sau cu timiditate în limitele reușitei ei, tradiția ar fi ceva cu totul nerecomandabil. S-au văzut multe asemenea curente naive, imediat dispărute; și nouitatea e mai bună decât repetarea. Tradiția e ceva cu o semnificație mult mai largă. Ea nu poate fi moștenită și, dacă vrei s-o ai, trebuie s-o dobândești printr-o grea strădanie. Ea presupune, în primul rând, un simț al istoriei..., iar simțul istoriei presupune perceperea trecutului nu numai ca trecut, dar și ca prezent... Acest simț al istoriei – care este simțul atemporalului și al temporalului totodată și, de asemenea, al temporalului și al atemporalului în unitatea lor – este ceea ce îl face pe scriitor să fie legat de tradiție. Și ceea ce face, totodată, ca scriitorul să fie pe deplin conștient de locul lui în timp, de propria lui contemporaneitate”. Vezi T.S. Eliot, *Eseuri alese: critica literară*, trad. Petru Creția și Virgil Stanciu, Humanitas Fiction, București, 2013, p. 35. În acest sens, „prezentul conștient are conștiința trecutului”, iar greutățile și responsabilitatea survin în urmarea sarcinii ca „prezentul să modifice trecutul în aceeași măsură în care el însuși este călăuzit de trecut”! Relația trecut-prezent este una de concordanță – deși survine în urma unei „rupturi”, am putea spune –, după cum sublinia autorul: „Înainte de apariția noii opere ordinea existentă este completă; iar pentru ca ordinea să subziste și după apariția a ceva nou, este necesar ca întreaga ordine existentă să sufere o schimbare, fie ea cât de mică; și astfel relațiile, proporțiile, valorile fiecărei opere de artă față de întregul unei literaturi sunt revizuite; tocmai în aceasta constă concordanța între vechi și nou”. *Ibidem*, pp. 36-37.

completare sau o aprofundare a operei precursorului) și *apophades* (modul în care opera precursorului, paradoxal, poate părea că imită opera scriitorului nou). Aceste relații de revizuire pot fi descrise folosind termenul mai general de *agon*, sau lupta unui scriitor cu scriitorii precursori pentru afirmare¹¹.

Dar nici măcar această originalitate nu este ruptă de o tradiție! Dimpotrivă, în mod paradoxal, cu cât este mai original un scriitor, cu atât cresc șansele ca acesta să devină un autor canonic, un reper și un model! Este ideea principală a unei alte cărți a lui H. Bloom, celebra „Canonul occidental”¹². Aici se propunea o teorie a originalității în domeniul literaturii, mai exact: „Ce transformă un scriitor într-un scriitor canonic? Ciudatul, un mod de a fi original, care nu poate fi asimilat sau care ne asimilează pe noi înșine în așa fel încât nu îl mai percepem ca ciudat... Când citești o operă canonică pentru prima oară întâlnești un străin”, dar acest străin ți se pare cumva cunoscut, ai sentimentul pe care Sigmund Freud îl numea *Unheimlich*, adică al straniului sau al unei familiarități inexplicabile.

Toate națiunile/comunitățile se bazează pe o memorie comună, care este, într-o măsură oarecare sau alta, „construită”. Deși trebuie să fie învățată/asimilată, aceasta nu este o memorie fictivă, o „tradiție inventată”, fiind construită întotdeauna și exclusiv ori preponderent din elemente false. Vorbim despre memorie ca o „acțiune comunicativă”, așa cum au arătat unii cercetători¹³. De asemenea, un alt argument evidențiat de aceștia a fost datoria morală de a depune mărturie (*le devoir de mémoire*), nu doar pentru avantajele păstrării și valorificării memoriei, ci și pentru a se înțelege corect limitele memoriei și memorializării, deopotrivă cu abuzul de memorie, cu falsificarea și manipularea ei.

Dincolo de toate, trebuie reținută dimensiunea universală a memoriei pe care o are, prin excelență, memoria colectivă. Se cere, așadar, evitarea negaționismului, dar și a relativismului – cu scopul de a minimaliza sau, și mai pervers, de a relativiza și contextualiza o tradiție, cu scopul vădit de a-i diminua sau chiar anula valoarea.

¹¹ Detalii la Carla Baricz, „Harold Bloom în căutarea frumosului sau gnoza ca teorie literară”, în *Observator cultural*, nr. 1002/2020, text disponibil la <https://www.observatorcultural.ro/articol/harold-bloom-in-cautarea-frumosului-sau-gnoza-ca-teorie-literara/> (accesat ultima dată la 22.05.2021).

¹² Harold Bloom, *Canonul Occidental: cărțile și școala epocilor*, trad. Delia Ungureanu, Editura Art, București, 2018.

¹³ Maurice Halbwachs, *Memoria colectivă*, trad. Irinel Antoniu, Editura Institutul European, Iași, 2007; Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, trad. Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2001; Jan Assmann, *Memoria culturală. Scriere, amintire și identitate politică în marile culturi antice*, trad. Octavian Nicolae, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2013.

În fapt, fundamentarea legăturile interumane nu este echivalentă cu dependența pentru eternitate de „rădăcini”, de o obsesie pentru o construcție ideatică imuabilă. A fi într-o Tradiție înseamnă că aceste legături se cultivă, se dezvoltă, se educă, se planifică strategic... În caz contrar, ele se pot estompa, se pot chiar pierde. Gravitatea problemei survine din negarea caracterului viu, dinamic, pe care îl posedă în mod intrinsec Tradiția, caracter ce survine din chiar natura ființei umane în dinamismul ei, în scopul teleologic de a crește de la „chip” spre „asemănarea” cu Creatorul său, Dumnezeu-Treimic. Orice postulare în contradictoriu poate fi apreciată ca fiind o „formă stupidă de inumanitate, fiindcă face inutilă, redundantă viața”¹⁴.

Formularea unei teorii a memoriei culturale înglobează un câmp semantic configurat cu ajutorul a patru concepte: formarea tradiției, referirea la trecut, cultura literară și constituirea identității¹⁵.

Fiecare cultură posedă un set de texte fundamentale (mitice) care atestă teza formulată de Isaiah Berlin, conform căreia „ideile au putere”¹⁶. După Jan Assmann, miturile – probabil cele mai vechi narațiuni ale unei civilizații – nu sunt altceva decât „figuri ale amintirii”¹⁷. Mai exact, relația intrinsecă dintre literatură-imaginație-memorie se concretizează în metafore textuale și culturale noi pentru fiecare epocă istorică, tradiție sau operă individuală, generând astfel „spații ale amintirii” (*Erinnerungsräume*). Deopotrivă, Lachmann și Assmann au subliniat că literatura presupune în mod absolut necesar o tradiție, fiindcă orice discurs complex survine pe baza unei memorii individuale sau colective. Cu alte cuvinte, textul devine normativ ca o „memorie a culturii”. „Literatura – scria Lachmann – este memoria unei culturi: nu doar ca un simplu dispozitiv de înregistrat, ci ca un corp al acțiunilor comemorative care stochează cunoștințele din care o cultură este constituită, și, în mod virtual, toate textele pe care această cultură le-a produs”¹⁸. La rândul său, Jan Assmann definea conceptul de „memorie culturală” ca fiind cel care cuprinde „acel corp de texte, imagini și ritualuri reutilizabile, specifice fiecărei societăți în fiecare epocă, a căror «cultivare» duce la stabilizarea și transmiterea imaginii de sine a acelei societăți”¹⁹.

¹⁴ Jean-Jacques Askenasy, *Oameni și patrii: istoriile și geografiile identității*, Sorin Antohi în dialog cu Jean-Jacques Askenasy, Editura Polirom, Iași, 2021, p. 224.

¹⁵ Jan Assmann, *Memoria culturală...*, p. 300.

¹⁶ Isaiah Berlin, *Puterea ideilor*, trad. Dana Ligia Ilin, Editura Humanitas, București, 2012.

¹⁷ Jan Assmann, *Memoria culturală...*, p. 16.

¹⁸ Renate Lachmann, „Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature”, în Astrid Erll, Ansgar Nünning (eds.), *Media and Cultural Memory/Medien und Kulturelle Erinnerung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2008, pp. 301-310, aici p. 301.

¹⁹ Jan Assmann, „Collective Memory and Cultural Identity”, în *New German Critique* 65 (1995), pp. 125-133, aici p. 132.

Având legătură cu ceea ce alți cercetători au numit „memoria grupului”, o „memorie colectivă” echivalentă cu „cadrele sociale” ale memoriei individuale (Maurice Halbwachs), sau cu o „memorie a națiunii” (Pierre Nora), „memoria culturală” – și nu trebuie niciodată uitat acest aspect! – este una „cultivată”: „ea se construiește la nivel social și este un rezultat al voinței grupului. Ca și memoria individuală, ea este una selectivă; spre deosebire de aceasta dintâi, memoria culturală este una «externalizată», pentru că nu se poate realiza decât artificial, instituțional. Între acești doi poli – actualizarea unor conținuturi prin performare ritualică sau prin canonizarea textelor și stocarea lor în arhive, zone ale memoriei artificiale... – există o permanentă tensiune. Studiarea memoriei culturale într-un anumit spațiu și timp istoric are în centrul ei tocmai această dinamică a prezervării trecutului, ca și analiza mijloacelor prin care acest proces se realizează”²⁰.

Afirmațiile de mai sus se cuvine a fi relaționate cu funcția critică a unei tradiții, respectiv cu raportul dintre moștenirea trecutului și perspectiva viitorului. Înainte de toate, reamintim că proiecțiile colective ale trecutului sunt accesibile unei comunități prin cristalizarea lor în forme ale culturii obiective: texte, imagini, ritualuri, monumente ș.a.m.d. Plecându-se de la acestea, sensul cultural al unei tradiții poate fi externalizat, dincolo de barierele spațio-temporale. Desigur, prioritate au tradițiile scrise în comparație cu cele orale, în sensul permanentizării. Astfel, dacă, în culturile orale, „memoria voluntară” are la bază memorizarea și repetiția, culturile scrise păstrează această memorie prin „arhivare”, în special pe baza unor texte. În fapt, scrisul dobândește o valoare revoluționară prin facilitatea transmiterii pe care o inaugurează: „Lăsându-se manevrat, arhivat sau multiplicat cu ușurință, textul scris – fie acesta ritualic, istoriografic sau literar – va reprezenta cel mai rezistent și versatil vehicul al memoriei unei culturi”²¹.

Prin intermediul textului scris, dar nu exclusiv al acestei creații culturale, tradiția devine mai mult decât simplu spațiu intertextual care tezaurizează, prin funcția lingvistică și cea culturală, potențialitatea unei culturi. Ea devine, pur și simplu, mediu al memoriei.

Dar în cadrul oricărei teorii a memoriei, postularea unui raport indispensabil între „memorie” și „tradiție” duce în chip necesar la o teorie a uitării, în sensul în care, în memoria comunicativă, amintirile se pot păstra, firește, doar un timp limitat. Desprinderea de sfera comunicativă și trecerea la un canon comemorativ poate fi exemplificat de istoria creștinismului timpuriu; aici se poate identifica ușor fazele transmiterii de la amintirea trăită, așadar comunicată, spre cea cultivată,

²⁰ Vezi Andreea Mironescu, „Literatura ca memorie culturală: romanul românesc în postcomunism”, în *Philologica Jassyensia* 11 (22) (2015), nr. 2, pp. 93-101, aici p. 94.

²¹ Andreea Mironescu, „Literatura ca memorie culturală: romanul românesc în postcomunism”, p. 95.

conservată. Într-o primă fază, trecutul și prezentul se suprapun în conștiința creștinilor, întrucât drama Evangheliei nu părea încă a se fi încheiat. „În faza participării directe, vii, în starea naturală a memoriei colective, creștinismul primitiv reprezintă cazul tipic al unui grup care comunică, care nu trăiește în amintire, ci cu ochii spre un țel, totuși având conștiința apartenenței istorice comune”²².

Începând cu secolele III-IV, debutează o nouă fază, în care, din cauza faptului că sensul formelor și al formulelor se pierde parțial, apare necesitatea explicării lor. Pierderea înțelegerii vii a textului reclamă apariția exegetului, tot așa cum dispariția memoriei colective a celor implicați reclamă apariția istoricului. Prin modificarea inevitabilă a mediului social se ajunge la uitarea amintirilor, iar locul amintirii comunicative a luat acum de activitatea organizată. Una dintre funcțiile clerului este tocmai aceea de a prelua interpretarea textelor: comunitatea religioasă se concentrează asupra sieși, își fixează tradiția, își stabilește învățătura de credință și impune o ierarhie.

Conștiința unității și specificității proprii se întemeiază pe tradiție, cea care impune comunicația tradițională și coerența rituală. Înțelepciunea (normativă) modelează formele de trai (obiceiuri și tradiții), iar mitul (formativ) modelează interpretările vieții. Dacă înțelepciunea circulă în comunicarea obișnuită, de zi cu zi, miturile au nevoie de comunicare ceremonială. Implicarea umană este una activă aici, fiindcă această circulație a cunoștințelor formative – în calitatea lor de păstrătoare ale identității – se face prin intermediul situațiilor comunicării ceremoniale – „ele trebuie privite ca forme instituționalizate ale acestei circulații”, deoarece „sensul cultural nu circulă și nu se reproduce prin sine însuși, el trebuie pus în circulație și pus în scenă”²³.

Ritualurile sunt canalele prin care circulă sensul identicator. Identitatea aceasta ține de comunicarea modelată ceremonial, care ridică deasupra cotidianului. *Sensus communis* implică ordinea, căci funcția ritualurilor asigură însăși „funcționarea” lumii: ordinea nu este dată ca atare, ci necesită deopotrivă punerea rituală în scenă și articularea prin mit; miturile exprimă ordinea, ritualurile o fac vizibilă²⁴.

Cu referire strictă, acum, la textele narative, subliniem importanța lor în procesul de codificare și re-actualizare a conținuturilor cultural-religioase. Deopotrivă, la nivelul personalității autorului, a cărui memorie s-a format în anumite cadre sociale specifice unui context socio-istoric și religios, cât și ca memorie colectivă, unde miturile culturale, reprezentările identitare, imaginarul politic ș.a.

²² Jan Assmann, *Memoria culturală...*, p. 64.

²³ *Ibidem*, p. 144.

²⁴ *Ibidem*, pp. 144-145.

se formează, tradițiile reprezintă uneori mediul de înfruntare al unor versiuni ale „memoriei culturale”. (Nu este mai puțin adevărat că în alte cazuri aceste versiuni pot să fie complementare.)

Pentru a concluziona, „prin sancționarea canonică de care o parte – partea cea mai relevantă pentru comunitate – a operelor literare se bucură în aproape orice cultură, acestea asigură perpetuarea sensului cultural pentru mereu alte comunități interpretative. Odată ce au fost selectate pentru o lectură canonică, textele literare devin... texte culturale”. Indiferent că e canonic sau doar „popular”, un text devenit cultural codifică o viziune asupra lumii – și astfel inteligibil datorită amintirilor colective pe care le înglobează –, oferind mai mult decât o „image ficțională” a prezentului asupra trecutului. Paradoxal, se poate ajunge chiar în cazul în care „literatura are forța de a reflecta critic versiunile memoriei oficiale, instituționalizate, pe care o comunitate le generează și le perpetuează într-un spațiu și timp date”. Intervine în acest caz funcția critică a unei tradiții, care, deși minoritară inițial, poate dobândi, prin asimilarea din ce în ce mai accentuată de către membrii unei comunități, o forță dominantă în societate, în memoria colectivă. „Literatura ca gen poate media așadar codificarea reprezentărilor colective și a ideilor despre societate dintr-un spațiu-timp dat, însă nu trebuie să uităm că numai marea literatură are forța de a surprinde într-o manieră originală această înfruntare dialogică a ideologiilor și a idealurilor unei societăți”²⁵.

Revenind la ideea de *agon*, reținem că aceasta este logică: după cum subliniase și Harold Bloom, toți scriitorii au precursori literari de care sunt influențați; toate textele literare reies din procese relaționale, întrucât fiecare text este un răspuns la alte texte, scrise de alți scriitori, cu care textul nou există într-o relație de operă întârziată sau de răspuns tardiv.

Ce se întâmplă atunci când are loc o ruptură între „vechi” și „nou”, când șirul tradiției cunoaște sincopie aparent nerezolvabile? În continuare vom încerca să oferim un răspuns la această întrebare, recurgând la 1) o prezentare a fenomenologiei religioase contemporane și 2) la un studiu de caz din istoria Bisericii.

Ruptura dintre modus credendi și modus vivendi

Ruptura dintre *modus credendi* și *modus vivendi* produce o criză gravă, cu efecte negative deopotrivă în interiorul și în afara creștinismului. Societatea postmodernă poate fi evaluată prin câteva caracteristici specifice ale fenomenului religios: Regăsim două linii predominante în religiozitatea lumii în care trăim: pe de o parte, exacerbarea extremismelor religioase în lume, pe de altă parte, predominarea spiritului religios difuz, a eclectismului și a sincretismelor.

²⁵ Andreea Mironescu, „Literatura ca memorie culturală: romanul românesc în postcomunism”, pp. 95-96.

Atunci când se referă la religii, observatorul imparțial utilizează aproape inevitabil în lexicul său termeni precum „extremism”, „fundamentalism”, „radicalism”, „ultra-tradiționalism” sau „fanatism”. Sunt realități devenite omniprezente pe scena lumii, căci în mai toate religiile importante ale lumii pot fi întâlnite extremismisme religioase. Anumiți adepți sunt gata să-și apere sau să-și afirme convingerile și credințele religioase în cuvinte și prin fapte care nu ocolesc violența. Ei încearcă să-și prezinte religia doar în ceea ce ei consideră a fi absolut necesar, adică reducând mesajul universal al religiei lor la câteva idei ce trebuie să fie impuse. De aici decurge și o dificultate: „Dificultatea de a vorbi despre formele contemporane de extremism religios este determinată mai ales de varietatea și de dezintegrarea sistemelor de sens și a confesiunilor în lume, de eterogenitatea categoriilor pe care aceste sisteme le acoperă, de renumele de care se bucură, de interdicțiile cu care sunt sancționate, de deformările cărora le cad victime”²⁶.

Aceeași dificultate de definire survine nu doar din integrisme, ci și din relativism, adică din acel spirit religios difuz, eclecticism și sincretism. După cum scria un cercetător, „astăzi, lumea occidentală este marcată, înainte de toate, de refluxul continuu al religiilor și de azeziunile religioase suplă”²⁷. Scena vieții religioase prezintă două tendințe opuse: nu doar „integrisme” – caracterizate printr-un refuz al modernității și prin reafirmarea viguroasă, uneori prin mijloace dure, a tradiției proprii –, ci și prin toleranță față de pluralitatea viziunilor asupra lumii, a stilurilor de viață și a credințelor religioase, mergându-se până la „alegere individuală” și „improvizație” – adică ceea ce este caracterizat ca sincretism. Dificultatea survine aici din veritabila explozie a religiozității într-o diversitate de forme – „o descompunere a spiritului religios fără perspectiva recompunerii”²⁸. În fapt, noua religiozitate mistico-ezoterică poate conduce chiar la dizolvarea sacrului. Mondializarea „schimburilor religioase”²⁹ favorizează relativismul și sincretismul religios, care, la rândul lor, nu-i mai oferă omului de azi adevăruri absolute: marile sisteme ideologice care pretindeau că dețin adevărul lumii și sensul istoriei sunt de acum înainte considerate drept „mari povești”, „religii seculare”. De aici un alt paradox: „Forma actuală a procesului continuu de ștergere a religiilor ar putea fi afectată, dar nu și ștergerea însăși, care este un proces înscris într-o lungă durată”³⁰.

Pentru arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos, una dintre realitățile de la care trebuie să pornească creștinii în misiunea lor este faptul că 2/3 dintre oameni

²⁶ Henri Tincq, „Exacerbarea extremismelor religioase în lume”, în Jean Delumeau (ed.), *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, București, 1996, pp. 675-676.

²⁷ Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclecticism și sincretisme”, în *Ibidem*, p. 700.

²⁸ *Ibidem*, p. 718.

²⁹ *Ibidem*, p. 725.

³⁰ *Ibidem*, p. 726.

nu împărtășesc credința în Hristos. De aici survine o dublă dificultate: pe de o parte, cum ar trebui să se raporteze creștinii și cum să valorifice celelalte credințe religioase și, pe de altă parte, cum să rămână totodată fideli principiilor creștine³¹. Căutarea unui răspuns valid a condus la formularea mai multor principii, unele dintre ele aflate în vădită contradicție, mergând de la refuzul absolut până la acceptarea deplină. Iată câteva dintre opiniile privitoare la celelalte religii din punct de vedere creștin: 1) religiile nu sunt altceva decât opera diavolului, fără a avea vreun adevăr sau vreo valoare. Să amintim pe Tertulian, pentru care zeii erau „demoni” ce luptau împotriva singurului și adevăratului Dumnezeu și a Bisericii Sale³²; 2) alți teologi au avut o atitudine mai puțin negativă despre alte religii, văzând în acestea expresii ale naturii corupte a omului. Incapabil să mai cunoască adevărata credință, oamenii s-au depărtat de Revelația divină, așa apărând religiile, sinonime cu „necredința” (vezi „școala dialectică”, K. Barth ș.a.); 3) și mai optimistă este următoarea opinie: omul nu este în întregime incapabil să perceapă taina lui Dumnezeu, ceea ce face ca, pe baza unei revelații naturale, el să poată cunoaște ceva din Dumnezeu. Vorbim de o „primă intuiție”, un fel de anticameră a credinței creștine (opinia aceasta apare la Părinții Bisericii primare și în teologia clasică romano-catolică, având ca principal reprezentant pe Toma d’Aquino); 4) înrudită cu opinia anterioară este o alta, care afirmă că istoria religiilor umanității este o etapă pregătitoare, un „pedagog” către apariția creștinismului. De aici au rezultat două opinii diferite: prima susține că întregirea, ajungerea la deplinătatea creștinismului a avut loc în chip progresiv, în timp ce cealaltă vorbește despre o schimbare revoluționară, radicală (discontinuitate); 5) altă opinie vede în religii nu doar o căutare a omului către Dumnezeu, ci și o manifestare a Lui către om: niciodată oamenii nu au rămas în afara razelor Revelației divine, de aceea toate religiile au un element supranatural (putându-se astfel diferenția între o „revelație generală” și una „specială”, a creștinilor); 6) în fine, altă opinie așază creștinismul pe același plan cu celelalte religii; el nu deține pleroma adevărului, iar deplinătatea va putea fi adusă doar printr-o sinteză universală a tuturor religiilor (vezi „școala de istoria religiilor” de la Marburg, având ca reprezentanță pe Fr. Heiler sau E. Benz)³³.

După trasarea acestui cadru religios al lumii (post)moderne, mai trebuie amintit un aspect: cel al „indiferentismului religios de masă” (Chr. Yannaras) sau al creștinilor „de Duminică”. Nominal, aceștia se (auto)includ în rândul diverselor tradiții creștine, dar la modul trăirii, experiența lor este una de tip superficial.

³¹ A. Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă și Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 155.

³² Tertulian, *Liber de prescriptionibus adversus haereticos*, 7, PL 2, col. 20B-21A.

³³ Vezi A. Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, pp. 160-162.

Cantitativ, rolul lor se reduce la a crește din punct de vedere statistic cifrele, fără însă ca această apartenență să fie dublată la nivel calitativ, adică de o autentică trăire în spiritul preceptelor evanghelice.

În mod paradoxal, o astfel de apartenență la credința creștină devine treptat o contra-mărturie a învățaturii Domnului nostru Iisus Hristos. A propovădui Evanghelia, chiar și numai prin propriul nume, și a trăi în contradicție cu valorile sale reprezintă un factor negativ în lume. Iar acest lucru este valabil și evident nu doar în istoria recentă a creștinismului. Ca exemplu elocvent, ne vom opri în continuare asupra cazului celebru al împăratului Iulian Apostatul.

Studiu de caz: Iulian Apostatul

Împăratul Iulian Apostatul a rămas în istorie ca cel care, pe câmpul de bătălie împotriva perșilor, a rostit în pragul morții teribilul strigăt de deznădejde: „Ai învins, Galileene!”³⁴. Acest strigăt era semnul victoriei lui Iisus Hristos asupra sa, a aceluia care, botezat creștin, s-a ridicat contra creștinilor, din dorința de a restaura religiile păgâne³⁵.

Dimpotrivă, Ammianus Marcellinus³⁶ îl prezintă pe Iulian asemenea lui Socrate, trădat de semenii săi, dar înconjurat pe patul de moarte de discipolii și prietenii filosofi.

Indiferent de realitatea istorică, ambele imagini reflectă conflictul iremediabil dintre filosofia antică păgână și credința creștină. Este un conflict care necesită o abordare mai profundă, întrucât, departe de a ilustra o „aventură intelectuală pasageră”, Iulian a reprezentat chintesența „reacției păgâne” și a stimulat, aidoma curentelor eretice interne, formularea tradiției creștine așa cum o cunoaștem astăzi³⁷.

Poate că nimeni nu a reușit să ilustreze mai strălucit drama vieții lui Iulian ca Dmitri Sergheevici Merejkovski, în romanul său „Moartea zeilor”³⁸. Într-o uimi-

³⁴ Vezi Teodoret, episcopul Cyprului, *Istoria bisericească*, PSB, vol. 44, trad. Vasile Sibiescu, EIBMBOR, București, 1995, p. 152.

³⁵ Detalii la Ioan Rămureanu, „Religia solară a împăratului Iulian Apostatul”, în *ST* 39 (1987), nr. 6, pp. 38-61.

³⁶ Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, trad. David Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 386-387.

³⁷ Bogdan Tătaru-Cazaban și Miruna Tătaru-Cazaban, „Cultură creștină și teologie politică. Polemica împotriva împăratului Iulian la Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Chiril al Alexandriei”, în Grigorie de Nazianz, Chiril al Alexandriei, *Cuvântarea a IV-a, Cuvântarea a V-a; Împotriva lui Iulian (I, II)*, trad. Anamaria-Irina Stoica, Polirom, Iași, 2020, p. 77.

³⁸ Dmitri S. Merejkovski, *Moartea zeilor. Romanul lui Iulian Apostatul*, trad. Meline Poladian Ghenea, introducere Alexandru Barnea, Sigma, București, 2008. Acest roman face parte din ciclul-trilogie *Crist și Anticrist*, fiind precedat cronologic de *Nașterea zeilor – Tutankamon la Creta și Mesia*, și urmat de *Leonardo da Vinci – Renașterea zeilor*.

toare îmbinare între faptele istorice și ficțiune, scriitorul rus surprinde motivația deciziilor pe care le va lua Iulian, a cărui traumă din copilărie nu le este străină creștinilor. Astfel, Iulian și fratele său Gallus, nepoții împăratului Constantin cel Mare și ultiimi urmași ai nefericitei familii Flavia, trăiesc într-o fortăreață de lângă Cezareea Capadociei, ascunși de lume și sub amenințarea tacită, dar permanentă, a suprimării din ordinul unchiului lor Constanțiu, devenit împărat (de altfel, acesta a ajuns pe tron după o altă crimă, căreia i-a căzut victimă tatăl copiilor și propriul său unchi Iulius Constanțiu, la rândul său frate al marelui împărat).

Potențiali pretendenți la tronul imperiului roman, cei doi tineri sunt vegheați îndeaproape de bătrâna lor doică, Labda, care amestecă superstițiile ei păgâne cu puținele învățături creștine pe care le știe, și de nu mai puțin bătrânul preceptor Mardonius, care caută să transmită învățăturile stoice, pe care le admiră, elevului său Iulian. În antiteză se află un dușman declarat al clasicilor filosofiei grecești, pe care tânărul îi admiră din ce în ce mai mult, un călugăr fanatic și antipatic, responsabil cu transmiterea catehismului creștin³⁹.

Atmosfera în societate este una confuză și apăsătoare – reflectată de coexistența precară, uneori chiar violentă, dintre adepții din ce în ce mai puțini ai sanctualelor păgâne și credincioșii care frecventează în număr din ce în ce mai mare noile locașuri de cult creștine – , generată de abuzurile împăratului Constanțiu, împotriva căruia se naște un sentiment de revoltă din partea populației sărăcite. Victimă ai unui astfel de abuz îi cade chiar Gallus, fratele lui Iulian, suprimat prin vicleșug.

La vârsta de 17 ani, Iulian este obsedat de întrebarea existenței lui Dumnezeu, motiv pentru care apelează la „divinul” Iamblichos din Efes, elev al neoplatonicianului Porfirius, de la care primește însă doar următorul răspuns: „există, atâta timp cât dorești tu!”. Între timp, populația creștină a orașului distruge celebrul templu închinat zeiței Artemisa, dând foc celebrei statui de marmură și argint a acesteia, scenă în care atât „divinul” filosof, cât și Iulian aruncă, cu ipocrizie, câte o bucată de lemn.

Aceiași răspuns îl primește Iulian și la Pergam, și în alte centre ale filosofiei platoniciene și pitagoreice – vechii zei nu mai sunt cinstiți, fiind înlocuiți de alții noi, iar misterele și minunile care le însoțiseră cultul nu sunt reale. De altfel, Iulian însuși duce existența duplicitară a novicelui care își petrece zilele la biserică, iar nopțile, în bibliotecă, unde studiază asiduu operele filosofilor greci... Momentul culminant e reprezentat de întâlnirea cu unul dintre admiratorii sofștilor greci,

³⁹ Figura acestuia reunește, probabil, pe cei doi tutori ai lui Iulian, cu precădere pe ultimul: Eusebiu al Nicomidiei, apoi Gheorghe al Capadociei, carierist care avea să urce pe scaunul Alexandriei și să fie în cele din urmă sfâșiat de mulțimea păgână furioasă, sub domnia fostului său discipol.

Maxim din Efes, care, în urma unei magii înscenate, îl convinge să-l renege pe Iisus Hristos („Galileean”) și să vină de partea celor răsculați împotriva lui Dumnezeu, Prometeu și Lucifer.

Ajuns la Atena, unde urmează să depună votul monahal, Iulian trezește suspiciunile sfinților Grigorie de Nazianz și Vasile cel Mare în ce privește credința împărtășită. Se apropie de tânăra Arsinoe, o asiduă practicantă a jocurilor sportive de sorginte spartană, a fizicii și sculpturii, crescută – ca și sora ei, Myrrha – în spiritul admirației pentru artă și filosofia grecească, respectiv ură față de învățăturile creștine. La rândul ei, Arsinoe simte și ea la tânărul Iulian oscilația între cele două lumi antagonice, dar și înclinația către putere, chiar și cu prețul minciunii.

Pentru a mai domoli din tensiuni, împăratul îl numește pe Iulian moștenitor al tronului, precum și conducător al luptei împotriva galilor – ultimul act, fără îndoială, din dorința ascunsă de a scăpa de el printr-o eventualăucidere pe câmpul de luptă. În chip surprinzător, sunt câștigate victorii după victorii împotriva „barbarilor” (alamani și franci), ceea ce crește simpatia oștirii romane și naște invidia și regretul împăratului de a-l nu fi suprimat la timp și pe el. De altfel, stratagemele lui Constanțiu de a se descotorosi de Iulian duc la propria sa cădere și la proclamarea acestuia din urmă ca împărat.

Creștinismul câștigă tot mai mulți adepți, dar în același timp fac să crească tensiunile din societate, destrămând relațiile dintre semeni: Iulian o pierde pe Arsinoe, care, după moartea surorii sale, Myrrha, ia hotărârea să se retragă în pustia Tebaidei, în încercarea de a găsi răspuns la propriile sale îndoieli. De altfel, acestea nu dispar nici din viața împăratului Iulian, odată ajuns pe tron, care nu îi aduce bucuria sau liniștea așteptată. Atunci Maxim îi promite să-l scape de teama ce îl urmărește încă din copilărie, să-l „curețe de concepția galileeană, de umbra Golgotei, prin lumina lui Mithra... să-i încălzească trupul înghețat de apa botezului, prin sângele cald al Zeului-Soare”. Drept urmare, Iulian este supus sângerosului ritual al „tauroboliei”. Apoi el declară că „Soarele este singura mea coroană” și le cere soldaților să le mulțumească zeilor Olimpului pentru victoriile dobândite, fapt care naște revoltă printre ostașii creștini, care îl numesc Anti-hrist. La Constantinopol se revine la cultul vechilor zei, iar Iulian își îndeplinește îndatoririle de Pontifex Maximus cu o sânguință și un zel care îi surprinde pe participanți. Dar „dramatica oscilație dintre nostalgia pentru un trecut pur și luminos, în contrast cu neregulile, incertitudinea, ipocrizia, decadența fizică și morală din prezent, până și tristul sfârșit al întâlnirii cu Arsinoe, care, la rândul ei, nu-și găsisese idealul visat în însingurarea monahală, îl chinuie în continuare”⁴⁰.

În pofida relelor prevestiri, Iulian își pune toate speranțele într-o victorie contra perșilor; mânat de ambiție, organizează o pregătire minuțioasă a campa-

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 11-12.

niei, animat de gândul: „Dacă zeii mă părăsesc, îi voi renega!”. Acest lucru se și întâmplă, căci nimic nu îi poate stăpâni setea de „a stăpâni lumea” – nici capcanele teritoriului străin, nici ispitele spionilor dușmani, nici bolile, foamea, nici măcar nemulțumirile și neîncrederea ostașilor proprii în sănătatea sa mintală... De altfel, în ziua înfruntării cu armata inamică superioară numeric, se avântă imprudent în luptă, fiind răpus de lancea unui luptător persan. Moare în cortul său, nu înainte ca răsăritul Soarelui-Mithra să lumineze cerul și lumea.

Merejkovski își imaginează următorul sfârșit: înfrântă, decimată, supusă unei păci umiltoare, armata romană se întoarce în țară, unde au loc festivitățile de înscăunarea a unui nou împărat, însoțite de aceleași falsități și nereguli ca în trecut; Arsinoe revine din sihăstrie și se retrage la vila sa, trăind pe țărmul mării înconjurată de vechi prieteni și mai noi, ca tânărul istoric Ammianus Marcellinus; în fine, pe o insulă singuratică, un tânăr cioban și soția lui aduc lapte de capră și miere ofrandă pe altarul de la statuia lui Pan – zeul bucuriei, al dragostei și al libertății –, în timp ce în depărtare se aude cântarea de seară a călugărilor dintr-o mănăstire...

Și totuși, moartea împăratului Iulian nu semnifică instaurarea unei armonii, depășirea diviziunilor și tensiunilor dintre lumea veche, a filosofiei antice, și cea nouă, a credinței creștine. Dimpotrivă, acest împărat înzestrat cu o irepresibilă vocație filosofică, dar și cu indubitabile virtuți militare, arată o atitudine militantă anti-creștină, o veritabilă bătălie⁴¹ ale cărei fundamente nu pot fi neglijate astăzi!

În scrierile sale, cum ar fi *Misopogon* (păstrată integral) sau *Împotriva galileenilor* (care a ajuns la noi doar fragmentar, prin citările din scrierile patristice), Iulian a dorit să ofere o respingere sistematică a legitimității și a conținutului credinței creștine.

În ceea ce privește legitimitatea, Iulian era animat de convingerea că adoptarea creștinismului de către înaintașul său, Constantin cel Mare, fusese o imensă, impardonabilă eroare, iar pentru ca imperiul să dăinuie și să prospere ar fi necesară o revenire la vechile tradiții romane. În fapt, însăși istoria Imperiului roman, cu beneficiile sale politice, ar reflecta superioritatea culturală și civilizațională a elenismului, în raport cu care creștinismul apare ca fiind o inovație barbară: „ateism”, „nebunie”, „șarlatanie” etc.

În ceea ce privește analiza de conținut, critica împăratului vizează miezul însuși al credinței, și anume revelația nou-testamentară. În lucrarea *Împotriva galileenilor* se intră pe terenul exegezei biblice și sunt relevate punctele slabe, cum ar fi contradicțiile între genealogiile diferite transmise de evangheliști, între moștenirea iudaică perenă și participarea „elinilor” la aceasta, între caracterul pe-

⁴¹ Vezi I.I. Pulpea, *Lupta Împăratului Iulian împotriva creștinismului*, București, 1942.

ren al Legii lui Moise și renunțarea creștină la prescripțiile ritualice, între monoteismul iudaic și „invenția” ioaneică despre dumnezeirea lui Iisus etc.

Se adaugă și un element etic, care nu poate fi de fel ignorat din perspectiva analizei noastre, mai ales că, în anumite aspecte, acest element se întrepătrunde cu cel ritualic. Punctul de plecare îl reprezintă o „repulsie viscerală” pe care Iulian ar fi avut-o față de cultul morților, în general, și cel al martirilor, în special. Închinându-se unui „mort”, creștinii ar fi împânzit lumea cu morminte, rolul împăratului – în calitatea sa de teurg – fiind acela de a o „curăța” de o impuritate generalizată cauzată de creștini. „Restaurația religioasă iuliană se transformă astfel într-o vastă operațiune de purificare, fără de care nu poate exista pietate veritabilă. Dacă accesul la sacru presupune o delimitare netă a purului de impur, atunci creștinii se află în ochii lui Iulian în cea mai vrednică de dispreț eroare. Pe lângă exigența purității ritualice, critica din *Împotriva galileenilor*, dar și din alte scrieri, reflectă și o indignare etică, asociată incapacității sau refuzului de a înțelege teologia baptismală a renașterii prin apă și Duh. Pentru trauma celui care își văzuse familia masacrată de adepți ai credinței creștine, a spera în virtutea purificatoare a ritualului botezului, după o viață de turpitudine și crime, era imposibil de acceptat. Însă reducerea botezului la un fel de act magic, în contrast cu o întregă tradiție a catehumenatului prezentă în vremea lui Iulian, este un demers polemic de o surprinzătoare exterioritate pentru un fost membru al Bisericii. Și aici, ca de altfel în multe privințe, viziunea lui Iulian este puternic condiționată de drama sa existențială și de oroarea față de crimele constantinienilor”⁴².

În fapt, chiar de la înscăunarea sa, Iulian îi scrisese lui Maxim din Efes că „zeii îmi poruncesc să purific tot ce îmi este posibil”. Concepția sa teurgică îl făcea pe noul împărat să se considere un „om în slujba divinității”, iar printr-o raportare admirativă la Marcus Aurelius, să se proclame „reprezentant al poporului” și „garant al legii”, nu ca „zeu”, ci ca „medic”. Rămas unic August, el poate să pună în aplicare aceleași principii de guvernare pe care le ilustrase și în Occident: rigoarea personală în actul de justiție, reducerea birocrăției și a cheltuielilor, reforma poștei publice, controlul supraimpozitării, exonerarea parțială de datorii a cetăților sărace, impunerea criteriilor etice pentru alegerea magistraților, asigurarea bunelor condiții corporilor de armată⁴³.

Importanța aspectului etic survine și în cazul edictului școlar din 17 iunie 362, privitor la buna reputație morală a profesorilor. În *Epistola 61*, ni se oferă o explicație pentru lupta purtată împotriva profesorilor creștini, a „mercenarilor

⁴² Bogdan Tătaru-Cazaban și Miruna Tătaru-Cazaban, „Cultură creștină și teologie politică. Polemica împotriva împăratului Iulian la Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Chiril al Alexandriei”, p. 42.

⁴³ Vezi *ibidem*, pp. 37-38.

ipocriți”: cei care predau trebuie să fie în acord cu ceea ce predau; în consecință, nu poți să vorbești despre literatura clasică și să nu crezi în lumea zeilor pe care aceasta o evocă; fără a li se interzice participarea copiilor creștini la cursuri, profesorii creștini ar trebui să iasă din starea de ipocrizie în care se află, fie renunțând la oficiul magisterial, fie să-și adecveze convingerile la conținutul textelor predate. Astfel, „Iulian subliniază cu astuție și ironie disprețuitoare că nu pretinde schimbarea opiniei, ci o decizie morală de fidelitate față de *paideia* clasică sau față de o credință incompatibilă cu ea”⁴⁴.

Iarăși, experiențele personale traumatizante ale lui Iulian par să-l facă pe acesta incapabil să înțeleagă că nu toate valorile lumii antice sunt incompatibile cu valorile evanghelice. La o analiză mai atentă, unii exegeți au identificat în activitatea sa de restaurare a vechilor credințe idei, modele, perspective, chiar termeni proprii creștinismului. Pare că are loc o tentativă de fondare a unei „biserici păgâne” (W. Koch), căci revitalizarea păgânismului implica, deopotrivă, o organizare eficientă, convingătoare, și o convertire morală, marcată de pietate, austeritate și devotament. În unele dintre epistolele sale, în care se adresa deopotrivă ca împărat și ca preot, Iulian plănuia o reformă a cultului și a eticii sacerdotale după model creștin. După Marilena Amerise și G. Dorival, sunt evidente accentele și mutațiile pe care filantropia le cunoaște în Antichitatea Târzie sub influența creștinismului. Tocmai filantropia față de străini, împreună cu grija pentru îngroparea morților și accentuarea demnității morale (fie ea adevărată sau falsă) au fost factorii de succes ai răspândirii creștinismului, crede împăratul Iulian. De aceea, el îi recomandă lui Arsakios, marele preot, să construiască o „rețea de ospitalitate”, la care modelul creștin e mai mult decât evident. Împăratul însuși afirmă că va contribui cu provizii de grâu și vin. De asemenea, lansa îndemnuri pentru purtarea de grijă față de cei săraci, cei din închisori și dușmani.

Cu siguranță, tocmai importanța acordată virtuților morale au făcut ca imaginea de împărat-filosof a lui Iulian să lase și urme pozitive în istorie, după secole în care fusese combătut acerb de Părinții Bisericii: aprecieri neutre, dacă nu justificatoare, chiar laudative, găsim la Montaigne, Voltaire, A. de Vigny, Anatole France sau Marguerite Yourcenar. Pe de altă parte, rămân încă nedepășite criticile făcute viziunii împăratului Iulian de Sfântul Grigorie de Nazianz⁴⁵, respectiv de Sfântul Chiril al Alexandriei.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁵ Amplă analiză la Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre Împăratul Iulian. Încercare asupra Discursurilor IV și V*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938; Idem, *Cauzele generale ale politicii anticreștine a împăratului Iulian după mărturiile patristice*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938.

În loc de concluzii

Reevaluarea teologiei ortodoxe contemporane pornind de la experiență, de la trăire, mai mult decât de la concept, de la idee, poate să ducă spre căi aparent uitate... În încheierea studiului nostru amintim o astfel de încercare de trasare a unui program metodologic în teologia ortodoxă – unul, e drept, scurt și experimental, dar având valoarea sa tocmai pentru că reprezintă un (re)început. El îi aparține lui Andreas Andreopoulos, conferențiar de Teologie Ortodoxă la Universitatea din Winchester, specializat în hristologie și iconografie, autorul volumului *Gazing on God*⁴⁶. Structurată pe trei mari capitole – „Teologia experienței”, „O expoziție de icoane” și „A privi pe Dumnezeu” – , cartea își dorește să ofere o expunere a spiritualității creștine pentru omul modern, evitând în același timp cele două extreme în care se poate cădea într-o astfel de expunere: pe de o parte, academismul, pe de altă parte, pietismul. În acest scop, autorul are ca punct de plecare izvoarele biblice și patristice, care fundamentează o „teologie a experienței” – dar nu orice trăire individualistă, ci însăși experiența sacramental-ecclesială. Astfel, introducerea trasează perspectiva cercetării și se constituie într-un veritabil program metodologic. Făcându-se trimitere la dimensiunea prin excelență apofatică a teologiei, ni se reamintește că noțiunile de „a înțelege” și „a cunoaște” sunt prea limitate în fața tainei lui Dumnezeu. Acesta nu este obiect al cunoașterii ci Subiect; nu noi Îl privim pe Dumnezeu, ci El ne privește pe noi...

În consecință, în prima parte se subliniază necesitatea credinței și a experienței în teologie. Doar pregătirea ascetică și iluminarea prin harul divin deschid calea cunoașterii adevărate, iar această cunoaștere este cea a Logosului. Teologia este dia-logică, adică unire cu Rațiunea cea mai presus de rațiune, în Care își găsesc însă izvorul și sensul de a fi toate elementele universului. Nu întâmplător, teologia Logosului are o lungă istorie în creștinism, cel mai strălucit exemplu fiind cel al Sfântului Maxim Mărturisitorul. Deși termenul apare și în filosofia antică grecească (de ex., la Heraclit sau stoici), în creștinism, Logosului i se conferă un cu totul alt sens, referindu-se la Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat. În Iisus Hristos se instituie o nouă realitate, Biserica; cei ce fac parte din Trupul Său tainic participă la un alt timp și spațiu, fapt evident mai ales la Sfânta Liturghie.

Cea de-a doua secțiune are următoarea premisă: „Poate că studierea locului și semnificației icoanelor în tradiția răsăriteană constituie pentru noi cea mai bună cale pentru noi de a observa și înțelege teologia experienței”⁴⁷. Această frază poate suna ciudat unui cititor occidental, pentru care vizitarea unei expoziții de

⁴⁶ Andreas Andreopoulos, *Gazing on God. Trinity, Church and Salvation in Orthodox Thought and Iconography*, James Clarke & Co, Cambridge, 2013.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 59.

icoane ortodoxe poate reprezenta pătrunderea într-un spațiu exotic, străin de cultura creștină în care a fost crescut și educat. Și totuși, pr. Andreopoulos arată, pe bună dreptate, că există o *teologie* a icoanei, al cărei sens e unul profund, legat de însăși esența credinței⁴⁸.

Pas cu pas, sunt expuse (cu imagini) și explicate câteva dintre cele mai cunoscute icoane ortodoxe, în special din tradiția greacă și rusă: „Răstignirea”, „Coborârea la iad”, *Theotokos*, „Fântâna-dătătoare-de-viață” ș.a. După această „expoziție de icoane”, autorul schițează în ultima parte a cărții cadrele unei „metodologii teologice meta-lingvistice”, aflate în deplină concordanță cu considerațiile făcute în „Introducere”. Astfel, spre deosebire de activitatea socială intensă din protestantism sau de educația filosofică din romano-catolicism, Ortodoxia – crede Andreopoulos – ar putea să ofere omului de astăzi, mai ales celui occidental, „experiența prezenței lui Hristos în Biserica Sa”⁴⁹. Pentru aceasta, este absolut necesar să fie depășită abordarea scolastică în teologie. Uneori, dimensiunea autentică a teologiei ortodoxe s-a păstrat nu în manualele de școală, ci în opera unor scriitori ca F.M. Dostoievski (1821-1881) sau A. Papadiamantis (1851-1911). Astfel, ca o concluzie finală, autorul scrie provocator: „Poate că teologia viitorului va fi scrisă ca poezie”⁵⁰.

⁴⁸ Vezi Vladimir Lossky și Leonid Ouspensky, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. Anca Popescu, Sophia, București, 2011.

⁴⁹ A. Andreopoulos, *op. cit.*, p. 137.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 153. Un demers similar a fost întreprins de Rubem A. Alves, *The Poet, the Warrior, the Prophet*, SCM Press, London/Trinity Press International, Philadelphia, 1990. A se vedea și scurta, dar provocatoare exegeză ortodoxă a lui Vigen Guroian, *Inheriting Paradise: Meditations on Gardening*, William B. Eedmans Publishing Company, Grand Rapids MI/Cambridge, 1999.

Părinții credincioși și viața preșcolarului de astăzi. Mama și tata în calitate de „Sfinți Părinți”*

Drd. Mihaela BRÂNZĂ

Abstract:

Today's preschoolers in an Orthodox family live a different life if their parents participate with an eager heart to the Church's life. The Christian behavior expressed by the two parents is an essential element for their religious education. The loving attitude towards children combined with the reciprocal affection between the two spouses makes the daily existence very beautiful. Children understand from their parents' behavior that going to church is a blessing received from God. Spending time together with these loving adults is a wonderful experience. Faithful parents use their religious values to form honest and loving offsprings that can act responsibly within society and spread good wherever they decide to go. It is obvious that parents' influence on children is meant to influence tremendously their destiny. All their endeavors transform the child's heart towards total dedication to God's will. The teaching of the Church is passed over to the new generation with a lot of calm and gentleness. Parents know that their holy life is the only certain way to determine children to remain faithful to God.

Keywords:

Faithful parents, holiness, religious values, religious education

Introducere: Relația dintre familie și comunitatea parohială generează educație religioasă

Implicarea adulților semnificativi în viața pruncilor cărora le-au dat naștere este direct proporțională cu cea cultivată în relația cu biserica parohială. Și una,

* Articol scris sub îndrumarea Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil Tia, care și-a dat acordul pentru publicare.

și alta constituie o expresie a dragostei pentru Dumnezeu. În acest cadru al comunității eclesiale crește iubirea reciprocă a soților, care le lărgeste inima spre a primi tot mai mult har. Acesta se revarsă asupra copiilor, învățându-i șoapta tainică a sufletului cucerit de mireasma Cerului¹. În ultimii ani s-a observat că familiile formează în spațiul parohial grupuri bine organizate, care le ajută în educația copiilor sub toate aspectele. Activitatea acestor grupuri este influențată de participarea la cultul liturgic al parohiei din care fac parte. Preotul paroh activ, iubitor de Hristos și de semenii, este cel care îi atrage și îi încurajează să aibă diverse inițiative, adeseori surprinzătoare.

Slujirea semenilor – sarcină obligatorie în familia credincioasă lui Dumnezeu

Laicatul are un rol important în viața Bisericii. Formarea acestuia în spiritul unei voci sociale ortodoxe puternice este fără îndoială dificilă. Capacitatea comunicațională reprezintă o dimensiune care modelează personalitatea de la vârstă mică. De la scâncetele sugarului și până la senectutea încoronată de înțelepciunea unei existențe virtuoză, creștinul ortodox este îndemnat să trăiască în acord cu marele dar al mântuirii ce ne-a fost dat prin Mântuitorul Iisus Hristos. Temelia se pune însă în primii șapte ani de viață. Părinții sunt modelele propriilor copii. Ei dau tonul unei atitudini reverențioase în raport cu sine, cu cei apropiați și cu lumea. Copiii de astăzi agreează atmosfera familială stabilă, cu părinți preocupați de binele tuturor. Ei poartă în jurul lor, în gesturile zilnice ale comunicării inerente socializării, o părțică din limbajul nevăzut al sufletului fiecărui părinte. Discrepanța este uluitoare. Copiii crescuți de părinți credincioși au imprimate în prezența lor reflexele blândeții și ale unei sfeli impresionante, care nu se poate adapta bășcăliei, orice formă ar îmbrăca ea.

Părinții participanți la slujbele unei biserici atrag harul dumnezeiesc pe care-l împărtășesc odraslelor. Din comportamentul acestor adulți transpare prezența Mântuitorului Hristos în inima lor. Ei poartă „amprenta divină”, după cum numește Sfântul Grigorie Teologul creșterea omului în asemănarea cu Dumnezeu². Pentru părinții care-și trăiesc neabătut credința, Persoana Fiului lui Dumnezeu Cel viu este un reper permanent al vieții. Aceasta înseamnă că ei încearcă să păstreze același ritm al vieții duhovnicești, caracterizat de statornicie în evlavie. Ei dovedesc că, pentru ei, legământul conjugal are drept scop slujirea

¹ Zaharia Zaharou, *Pecetea prezenței lui Hristos în inima omului*, trad. Monahia Tecla și Monahia Porfira, Basilica, București, 2020, p. 37.

² John Breack, *Darul sacru al vieții. Tratat de bioetică*, ediția a treia, trad. Irineu Pop Bistrițeanul, Patmos, Cluj-Napoca, 2007, p. 107.

celuilalt, spre fericire comună în Hristos, Mântuitorul lumii³. Acești părinți vorbesc cu ușurință copiilor despre Împărăția cerurilor ca destinație finală a omului credincios, care îi slujește lui Dumnezeu și semenilor. Ei înșiși devin fără voie modele de urmat, pentru că dragostea ce o poartă crește tot mereu. Câștigul cel mai mare pe care preșcolarul de astăzi poate să-l aibă de la părinții proprii la această vârstă este să fie învățat rugăciunea făcută cu umilință înaintea Dumnezeului Cel Atotputernic, într-o atmosferă de calm și afecțiune caldă.

Copilăria mică – perioadă de dezvoltare a abilităților duhovnicești sfințitoare

În jurul vârstei de cinci ani începe consolidarea voinței. Principiul fundamental al întregii învățături creștine este că progresul duhovnicesc se realizează cu efort personal. Apropierea de Dumnezeu solicită însușirea unor „abilități” duhovnicești a căror temelie se pune în copilăria mică, adică înainte de a merge la școală. Acestea au menirea să formeze caracterul unui copil care să dorească să semene cu sfinții⁴. Cu alte cuvinte, el trebuie să dobândească simțul sfințeniei și al minunii. Copiii contemporani, deși botezați, nu acceptă posibilitatea miracolului împlinit de acea Ființă infinită, în trei Persoane, care iubește pe om nespus de mult și fără să facă diferențe. Le este greu să înțeleagă și să accepte că există o împărăție în altă lume, unde ei sunt chemați să trăiască veșnic înaintea lui Dumnezeu. Ca urmare, o sarcină obligatorie a educației religioase ce revine părinților în primii șapte ani este să creeze atmosfera familială care să-l determine pe copil să creadă în ajutorul și prezența lui Dumnezeu în cotidian. Râvna pentru cele sfinte nu se poate obține fără să vadă la adulții semnificativi, adică la mama și tata, setea pentru harul dumnezeiesc care se revarsă în biserică și dorul lor după Dumnezeu. Simțul minunii ca firesc al vieții creștine se însușește la vârsta preșcolară. El întărește dorința de a fi alături de ceilalți enoriași la slujbele bisericii și, totodată, de a-i face prieteni apropiați.

Părinții credincioși – formatori ai diferenței de gen duhovnicești

Maternitatea și paternitatea joacă un rol specific în transmiterea credinței către odrasle. Credința imprimă mamei o matrice diferită a maternității, căci este privită ca o virtute care face posibilă amplificarea darurilor primite la Botez de la Duhul Sfânt. Blândețea atent convertită în generozitate atotcuprinzătoare dezvăluie frumusețea spirituală a maternității. Femeia trebuie să devină o dăru-

³ Feodor Borodin, *Cum să creștem un copil fericit*, trad. Diana Guțu, Sophia, București, 2021, pp. 12-14.

⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre creșterea copiilor*, Bunavestire, Bacău, f.a., p. 71.

itoare a vieții, chiar dacă nu a adus prunci pe lume⁵. Diferența de gen nu poate fi nicicum o speculație intelectuală. În strădaniile părinților care împlinesc fără ezitări poruncile dumnezeiești se vede limpede asumarea Crucii spre care ne cheamă Mântuitorul Iisus Hristos. Atitudinea părinților față de copil trebuie să fie o expresie a buneivoințe care trece prin ostenele acceptate nu doar pentru simpla împlinire a rolurilor parentale, ci pentru dragostea lui Dumnezeu, Care nu întârzie niciodată să-Și vădească omniprezența în existența celor care Îl iubesc. Tatăl credincios, care le arată zilnic copiilor că vrea să fie parte a vieții lor într-un mod concret, își ia puterea din dragostea Tatălui Ceresc.

Rugăciunea – cale de soluționare a problemelor curente din familie

Rugăciunea zilnică a familiei aduce multă înțelepciune în practicile parentale. Ea dilată timpul și, în același timp, lărgeste inimile. Cu ajutorul divin, părinții reușesc să realizeze mai mult decât se așteptau în relațiile cu pruncii lor, dar și în legătura conjugală. Limitele impuse copiilor sunt marcate de îngăduința care nu ofensează, ci implică cald în luarea deciziilor imediate și de viitor⁶. Preșcolarul are mare nevoie de părinți care trăiesc în armonie. Conectați la șuvoiul de dragoste divină primit în biserică, acești părinți intuiesc formele educaționale proprii cadrului lor familial. Apropierea de copil de la naștere reprezintă o sarcină care revine ambilor părinți. Copilul le învață vocile în perioada intrauterină și le recunoaște din prima lună. Atașamentul care se formează în primul an de viață trebuie să fie securizant, adică unul care îl face pe bebeluș să se simtă ocrotit. Autocontrolul părinților este extrem de important atunci când copilul vine în lume. Starea de nervozitate a adulților, determinată de tot felul de frustrări, se constituie într-un factor de stres despre care se știe că lasă pruncului urme la nivel neuronal când este expus divergențelor dintre părinți. Flexibilitatea de gândire este mai mult decât necesară în momentele tensionate. Soții trebuie să manifeste înțelegere reciprocă când copilul este în preajmă. Căutarea unui compromis concretizat într-un comportament împăciuitoare face parte din viața de familie și este un semn al maturității celor doi părinți⁷. Rugăciunea este o condiție esențială în creșterea copiilor, pentru că cere ajutorul dumnezeiesc în rezolvarea problemelor, îndeosebi a celor sufletești, care consumă multă energie dacă nu sunt gestionate în favoarea tuturor.

⁵ Juliana Schmemmann, *Bucuria de a sluji. Gânduri pentru preoteasa și pentru femeia ortodoxă*, trad. Mirela Scăunașu, Teofilia, Făgăraș, 2013, pp. 56-57.

⁶ Teofil Tia, „Familia: o «Universitate» a dragostei – Repere în călătoria spre Absolutul psihonoțional (a prof. Giacomo Dacquino)”, în Benedict Vesa (coord.), *Familia contemporană: provocări, principii, valori*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2020, p. 53.

⁷ Pavel Gumerov, *Familia – mica biserică*, trad. Mariana Cașu, Sophia, București, 2017, p. 85.

Fapta bună – odibna sufletului credincios

Comportamentul părinților în locuința proprie contează considerabil pentru formarea unei personalități robuste, în sensul unei deschideri luminoase a copilului către ei, către ceilalți, către sine și către Dumnezeu. Seriozitatea și disponibilitatea pe care le manifestă în relația cu odrasla îi transmit acestuia, nonverbal, principii diriguitoare ale vieții creștine. Responsabilitatea asumată cu dragoste jertfelnică este unul dintre acestea. Copilul trebuie învățat tocmai în această perioadă a copilăriei mici să poarte respect altora și să aibă multă grijă de relațiile cu ceilalți. Pornind de aici, părinții au șanse mari să crească un adolescent responsabil care analizează lucrurile temeinic înainte de a lua decizii, evitând astfel să aducă prejudicii sieși și celor cu care interacționează⁸. Motivația care stă în spatele faptelor bune dobândește astfel un fundament concret. Altruismul specific creștinului dedicat este o forță care adâncește aplecarea spre slăvirea lui Dumnezeu, Cel Care mijlocește concretizarea gândurilor bune în faptă bineplăcută Lui. În lumea contemporană, copiii au nevoie de modele care să le arate cum să se poarte în raport cu ceilalți, astfel încât bunătatea să primeze în acțiunile întreprinse. Societatea abundă în informații care trebuie trecute printr-un filtru de valori, iar acestea se învață în familie. Valorile religioase sunt insuflăte de părinți evlavioși. La fel de bine, și de bunici sau alte rude care vor să joace un rol aparte în formarea duhovnicească a copilului. Biserica dorește mântuirea sufletelor oamenilor, însă acest scop trebuie pus în corelație cu tipul de motivație care îndeamnă la fapte meritorii. Iar pentru creștinul evlavios, practicant adică, ea are sorginte în dragostea dumnezeiască pe care o primim din potirul Sfintei Liturghii. Psihologia numește altruismul determinat social ca fiind normativ⁹. Altruismul creștin se poate amplifica într-o societate tot mai individualistă prin efortul adulților credincioși care își înțeleg rolul educativ ca având efecte pe termen lung.

Părinții credincioși și preotul paroh – „santinele” ale limitelor educative

O altă sarcină importantă a părinților este să asigure copilului posibilități de a interacționa cu alți adulți maturi și altruști. Cu alte cuvinte, părinții trebuie să asigure copilului la vârstă mică contactul cu alți oameni mari care pot avea efecte normative asupra comportamentului acestuia¹⁰. Astfel de părinți demonstrează o înțelegere largă a relațiilor noi pe care le pot avea odraslele în medii controlate

⁸ John Breck, *Darul sacru al vieții Tratat de bioetică*, p. 121.

⁹ Elena Bonchiș, „Generozitate, altruism, comportament prosocial”, în Elena Bonchiș (coord.), *Învață să ascuți*, Polirom, Iași, 2019, p. 206.

¹⁰ Filoteu Faros, *Administrarea iubirii*, trad. Gabriel Mândrilă, Sophia, București, 2015, p. 153.

sau aflate sub influența lor. Unul dintre acești adulți trebuie să fie preotul paroh. Capacitatea lui de a interacționa cu cei mici este adesea impresionantă, iar copiii se lasă repede cucerți de manierele preoțești. Copilul dus la biserică are ocazia să vadă cum se comportă adulții în raport cu preotul și să înțeleagă astfel că el este un personaj aparte, menit să acționeze ca tată protector pentru comunitatea pe care o conduce. Familiarizarea cu prezența preotului este foarte importantă în educația odraslei. El este protagonistul cultului liturgic și copilul trebuie să-l perceapă ca atare. În felul acesta, relația strânsă a părinților cu preotul paroh va deveni normativă pentru preșcolar, care acceptă ușor spovedania pe care o va face la momentul cuvenit. Asemenea Tatălui Ceresc Care revarsă iubirea Sa de oameni necondiționat, tot așa mama și tata, dimpreună cu preotul slujitor, sunt chemați să fie înaintea copilului avid de experiențe noi și interesante, care să-i deschidă lumea spirituală. Puterea de a iubi a părinților se dilată în spațiul bisericesc și se regăsește în egală măsură în cel familial. Cu ajutorul acestei iubiri după modelul Tatălui Ceresc, părinții credincioși „câștigă” inima copilului¹¹. El simte că este important în familia și comunitatea sa de la biserică. Încrederea în sine a preșcolarului se modelează acum, în acești primi ani de viață. Dragostea părinților și a adulților importanți este cea care încet, dar sigur, îl încredințează că ocupă un loc deosebit în sufletul lor. Este tot ce are nevoie pentru a putea, la rândul lui, să ofere altora, încredere și condescendență. Cu cât părinții trăiesc mai adânc credința, cu atât dobândesc mai mult har în inima lor. Pe acesta îl transmit și copilului, devenind astfel primii lui părinți duhovnici, care-i indică limitele între care să se deplaseze în realitatea înconjurătoare.

Harul dumnezeiesc – limbajul nonverbal din emoționalitatea familiei creștine

Experiența harului dumnezeiesc este necesară încă din copilăria mică. Pentru a accepta prezența miraculosului în mijlocul lumii de astăzi, copilul are nevoie să fie dus de mână de ambii părinți la biserică. Maica Domnului este ocrotitoarea pruncilor. Ea este mereu în inima Bisericii și împărtășește credincioșilor bucuria de la Bunavestire¹². Părinții o arată copilului, alături de pleiada de Sfinți, și i se închină cu evlavie, cerându-i binecuvântarea și ajutorul. Preșcolarul are astfel nenumărate „oglinzi” în care să facă exercițiul admirației de sine sănătoase pe parcursul întregii copilăriei. El se simte bine în pielea lui, pentru că maiestatea persoanelor îndumnezeite întâlnite în biserică, combinată cu frumusețea blândă

¹¹ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconschi, Sophia, București, 2013, p. 90.

¹² Alexander Schmemmann, *Maica Domnului*, trad. Cezar Login, Patmos, Cluj-Napoca, 2010, p. 66.

a părinților, îi dau simțământul unei vieți noi, pe care nu o găsește în altă parte. Copilul învață acum o așezare ierarhică a relațiilor. Pe primul loc se află Dumnezeu, apoi familia și școala¹³. Fiecare dintre ele îi solicită un anumit tip de angajament sub forma unor responsabilități zilnice.

La grădiniță este cu atât mai bine cu cât ea are incluse în program activități care țin de cultul liturgic. Directorii de grădinițe credincioși expun adeseori pruncii la evenimente din care nu lipsesc preotul și biserica. În felul acesta, grupul de covârșnici este implicat în același timp într-o experiență religioasă pe care o vor împărtăși altora, dar și unii altora, sub forma remarcilor ingenioase de care preșcolarii sunt mereu capabili. Socializarea odraslelor realizată în grupurile de copii în care sunt introduși din dorința părinților înseamnă acumularea treptată a unor noi reguli de exprimare verbală. În mod deosebit, pedagogii de astăzi pun accent pe manifestarea emoțiilor puternice într-o anumită formă, folosind un limbaj adecvat. Vocabularul emoțiilor ar trebui să se învețe în familie. Din nefericire, mulți părinți suferă ei înșiși de ceea ce psihologii numesc pretențios *funcționare emoțională deficitară*, adică se descurcă greu cu propriile emoții, pe care nu le folosesc pentru a îmbunătăți viața de familie, ci le ascund sau, mai rău, le folosesc egoist, uneori brutal și adeseori pentru a impune limite indiscutabile. Procesul decizional al familiei este acaparat cu totul de părinții care nu vor să vadă în copilaș o personalitate unică care merită ascultată cu atenție de fiecare dată. Starea duhovnicească a copilului este însă direct legată de viața emoțională. Copiii preșcolari au nevoie imperioasă să fie ascultați de cei mari și înțeleși. Nimic nu este mai reconfortant pentru ei decât să simtă că adulții au priceput ce li se întâmplă în momentele dificile. Rolul adulților este să îl ajute pe copil să treacă prin emoții, și nu peste ele. Aceasta înseamnă că ambii părinți au drept sarcină principală să dezvolte un dialog cu pruncul, petrecând cât mai mult timp împreună¹⁴. Răbdarea, calmul părinților manifestate în casă îl învață pe copil cum să comunice cu alții. Cuvântul repezit și prea aspru nu ajută deloc preșcolarul. Îl înfricoșează și îi indică un anumit tip de comportament față de părinți. Dragostea găsește cu greu un loc prielnic în asemenea situații și familii. Problemele emoționale ale copiilor, tot mai des semnalate de pedagogi în ultima vreme, au bazele în atitudinea părinților față de vârstare în copilăria mică. Educația religioasă a părinților și participarea constantă la slujbele bisericești contribuie semnificativ în acest sens. Cu cât părinții se dedică progresului duhovnicesc, cu atât și atmosfera familială are șanse mai mari să nu derapeze spre o autoritate

¹³ Dumitru Cobzaru, *Amvon. Predici și meditații la viețile sfinților*, vol. III, Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, p. 113.

¹⁴ Joanna Faber, *Cum să le vorbim copiilor astfel încât să ne asculte. Ghid de supraviețuire pentru părinți cu copii de 2-7 ani*, trad. Carmen Cuculescu, Curtea Veche, București, 2019, p. 136.

care vrea să se impună fără timp de reflecție. Și, în consecință, nici copiii nu sunt constrânși să adune în sufletul fragil experiențe neplăcute din interacțiunea cu părinții. Sfințirea vieții adulților care cresc prunci este ceea ce propune Biserica de veacuri. Harul strâns în sufletul lor înrăurește în bine viața copilului¹⁵.

Emoționalitatea pozitivă ar trebui să fie specifică familiilor credincioase. Ea este în conformitate cu treptele și nuanțele dragostei surprinse minunat de apostolul neamurilor spre finalul primei epistole către Corinteni: „Dragostea îndelung rabdă, dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuește, nu se laudă, nu se trufeste” (1 Co 13, 4). Trăirile bune sau mai puțin bune din copilăria mică capătă o forță normativă impresionantă. Tensiunile și fricțiunile dintre adulți marchează profund copilul. Dacă acestea sunt supuse unui respect reciproc atent cultivat, atunci copilul nu va avea probleme. Sentimentele pozitive insuflate de ambianța armonioasă din familie devin o constantă a sufletului. Pe măsură ce înaintează în vârstă, va asimila realitatea prin această „pânză freatică” emoțională. Gândurile bune sunt determinate de aceasta și-i influențează și pe alții. Ele aduc pace în suflet și în trup și schimbă dinamica existenței zilnice¹⁶.

Emoționalitatea pozitivă a familiei se construiește însă cu efort. Părinții trebuie să intre bine în rolul lor și să își asume tot ce înseamnă educația copilului în zilele noastre. Adeseori este necesară educația adulților nu doar în creșterea copiilor, ci și în cea care permite o mai bună cunoaștere de sine. Aceasta este o condiție esențială pentru dobândirea stăpânirii de sine, fără de care experiențele negative din timpul propriei copilării pot fi ușor retrăite în noua familie. Este important în acest efort ca părinții să inițieze de la naștere un dialog interesat cu copilul și să-l mențină până la plecarea acestuia din casă. Această comunicare zilnică, inițiată întotdeauna pentru binele copilului și al întregii familii, are nevoie să se desfășoare în ambele direcții. Părinții se străduiesc să-și cunoască copilul ca fiind o personalitate unică, dar, în același timp, ei pot să facă cunoscute celui mic și dificultățile cu care se confruntă, dorințele și îngrijorările, speranțele și nevoile lor¹⁷. Aceasta este o cale de a construi respectul reciproc. Preșcolarul este prin excelență centrat pe dorințele sale, pe care nu ezită să le facă auzite. Limitele pe care le impun părinții trebuie să fie justificate și prin prisma nevoilor părinților. Copilul trebuie învățat de mic că adulții se confruntă cu multe probleme pentru care nu întotdeauna au soluții imediate. Calmul de a explica copilului anumite aspecte ale vieții familiale care îl privesc și pe el în mod direct contribuie la

¹⁵ Sfântul Porfirie Kavsokalyvitul, *Sfaturi despre creșterea și educarea copiilor*, trad. Gabriel Mândrilă, Sophia/Metafrază, București, 2016, p. 47.

¹⁶ Zaharia Zaharou, *Pecetea prezenței lui Hristos în inima omului*, p. 195.

¹⁷ Ecaterina Burmistrova, *Enervarea*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlad, Sophia, București, 2017, p. 79.

consolidarea respectului și cordialității. Părinții pot face multe greșeli, pentru că sunt oameni și, la rândul lor, au necesități și vise pe care doresc să le împlinescă. Discuțiile cu cei mici cu privire la neputințele adulților, la dorința sinceră de a deveni mai buni în relația cu ceilalți, de a iubi pe Dumnezeu și pe oameni, dar și de a împlini și speranțele lor, consolidează o relație pozitivă.

Jocul între părinți și copii permite de asemenea o apropiere profundă. Mulți părinți nu simt această nevoie. A face parte din joaca copilului nu li se pare deloc interesant. Însă implicarea ambilor părinți în diverse jocuri agreate de copil poate face minuni în privința comunicării din familie. Adultul este pus în situația de a-și cunoaște copilul altfel. Acomodarea cu ideea de joc propusă de copil este adeseori anevoioasă pentru adultul serios, mai tot timpul plin de griji și muncind ore nesfârșite. Însă jocul centrat pe copil îl face pe acesta să se simtă în siguranță, pentru că știe că este apreciat și iubit de mama și tata¹⁸. Spațiul în care se desfășoară jocul este extrem de potrivit pentru dezvoltarea abilităților de ascultare activă prin care cei mari caută să înțeleagă tot mai mult din ceea ce copilul exprimă.

Comunitatea parohială – prilej de socializare organizată pentru preșcolari

Viața religioasă a familiei a avut dintotdeauna un efect reconfortant pentru legătura dintre părinți și odrasle. Învățătura creștin-ortodoxă referitoare la educația copiilor scoate în evidență dragostea ca liant pentru orice demers educațional, oricât de mic ar fi. Orice restricționare sau îngăduință trebuie îmbrăcate în haina desăvârșirii (*Co* 3, 14), de care părinții au nevoie pentru a înainta în propriul progres duhovnicesc care nu este posibil fără o raportare înțeleaptă la propriii copii. A fi mereu în conflict cu cei mici prin impunerea unei autorități dure reprezintă o cale greșită, care îi îndepărtează de adulți. Părinții credincioși recunosc în timp o participare a harului dumnezeiesc la deciziile pe care le iau cu privire la creșterea odraslelor¹⁹. Așezarea strădaniilor educaționale într-un echilibru perfect nu este posibilă, după cum se va vedea mai târziu, când unii copii aleg să meargă pe căi greșite, de pe care cu greu se pot uneori recupera. Dobândirea harului de către părinți se prezintă drept o condiție esențială în creșterea copiilor, oricare ar fi vremurile trăite.

Biserica invită, cu timp și fără timp, familiile să se bucure de revărsarea de binefaceri cerești și materiale de care are parte credinciosul dedicat vieții duhovnicești. Felul cum se raportează părinții la semenii constituie o grilă de

¹⁸ Aletha Solter, *Jocul atașamentului*, trad. Sanda Watt, Herald, București, 2019, p. 30.

¹⁹ Elizabeth White, *Cum îndrumăm copilul în viața duhovnicească*, ediția a doua, trad. Luminița-Irina Niculescu, Sophia, București, 2012, p. 69.

verificare și a propriului comportament. Copiii observă ușor dacă părinții au abordări creștine ale diverselor situații de viață. Este mult mai bine dacă părinții au exersat slujirea aproapelui înainte de a decide căsătoria²⁰. În felul acesta, au învățat să asume responsabilități care le depășeau pe cele personale. Într-un secol al vitezei, în care toată lumea se plânge de lipsa timpului, a te centra pe problema aproapelui aflat în necaz și a-l ajuta să o rezolve se dovedește o pârghie extrem de utilă maturizării personale. Odată cu întemeierea familiei, aceste dispoziții sufletești ies la iveală și constituie un model de urmat pentru copii, care văd de mici ce trebuie să însemne dragostea pentru semenii de dragul lui Dumnezeu. Asemenea părinți pun în practică o formă a dragostei adevărate, care se îndreaptă spre desăvârșire după modelul Tatălui Cereșc și care recunoaște ușor calitățile sufletești ale altora.

Comportamentul creștin al părinților influențează modul în care se formează treptat procesul decizional al copiilor. Învățătura de credință asimilată de către părinți se face vizibilă îndeosebi prin faptele bune. Efortul filantropic propriu fiecărei familii este reflectat în „oglinza” participativă a comunității parohiale. Altfel spus, exemplul celorlalți enoriași îl completează pe cel personal și îl amplifică. De aceea, grupurile de preșcolari organizate în cadrul proiectelor unei parohii au efecte pe termen lung în dezvoltarea copiilor. Interacțiunile dintre copiii de aceeași vârstă le permit să înțeleagă și să accepte mai ușor aspecte ale credinței pe care uneori părinții se străduiesc timp îndelungat ca să le explice într-un limbaj accesibil celor mici. Părinții se asigură astfel că preșcolarul lor are șansa să interacționeze într-un spațiu sigur cu copii din familii care își împărtășesc credința în cadrul parohiei. A transmite copilului învățătura de credință poate fi un demers anevoios pentru unii adulți. Implicarea copilului în activități alături de covârșnici poate completa foarte bine eforturile părinților de a educa copilul în spiritul tradiției bisericești.

Părinții credincioși – „interfață” cu lumea cerească

Părinții rămân însă principalii responsabili înaintea lui Dumnezeu pentru ascultarea pe care copiii lor o vor arăta mai târziu în viață față de poruncile Domnului. Raportarea celor mici la lumea cerească începe de la comportamentul evlavios al părinților, manifestat în special acasă și la biserică. Copiii înțeleg fără dificultăți că puterea de a iubi a părinților se hrănește din viața Bisericii. Adulții lor preferați au acces la frumusețile cerești asemenea Sfinților Părinți. Revarsă asupra familiei bunătate și blândețe, bucurie și veselie, care își au izvorul în comuniunea de iubire din Sfânta Treime. Dulceața harului nu le este străină,

²⁰ Feodor Borodin, *Cum să creștem un copil fericit*, p. 16.

iar calea sfințeniei le este deschisă în întregime. Iubirea reciprocă a părinților se împărtășește celor mici cu o înțelepciune gingașă. Petrecerea alături de acești părinți face cotidianul mai frumos. Sfințenia părinților cheamă tainic inimile copiilor către credințioșia față de Dumnezeu. Viitorul lor este menit să pună în practică binecuvântările cerute smerit de doi părinți iubitori de Dumnezeu și de semenii.

Nevoia actuală a catehizării adulților. O argumentare*

Pr. Drd. Mihail SIMINCIUC

Abstract:

We must ask ourselves the question why most adults no longer resonate with spiritual callings and whether some of the causes are able to be remedied by the Church. The attention paid to the transmission of God's Word among adults should be special, continuous, fine-tuned according to the environment, gender and age, or other peculiarities. The teachings of Christ in this post-modern age can no longer be just a matter of taking over pastoral models, but it is also about inventiveness, of adapting to the current psycho-social movement. Most of today's adults do not feel „fed” by the faith they have received as an inheritance, do not make the connection between it and their present life, and do not believe that they could bring answers to everyday questions or any consolation to their expectations. For this reason, it is necessary that an eventual catechesis should not only be an occasion for reflection, but also one of Christian experience. Believers, faced with the tumult of life, need, in addition to the transmission of knowledge, to be offered solutions for life. The catechetical need cannot be saturated only by the religion class, nor by the religious media programs (quite numerous, that's right), or only by the catechetical parish projects, which can be affected by inconsistency and lack of good planning. So, we believe that a National Catechesis Project should be started, addressing all categories of parishioners.

Keywords:

Adult catechization, crisis, lack, actuality, involvement, project, communication

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Constantin Valer Necula, care și-a dat acordul pentru publicare.

Introducere

Cateheza este felul în care Biserica transmite învățătura de credință, așa cum a făcut de la Sfinții Părinți, neîncetat, până astăzi. Pentru noi, clericii, aceasta nu ar trebui să însemne decât modul în care se arată grija pentru continuitate, așa cum ne-o arată și ne-a lăsat-o istoria bisericească.

Cateheza „nu-i altceva decât formarea eclezială care face din credincioșii în Hristos o comunitate de viață, iubire și adevăr”¹.

Eficacitatea modelului catehetic bisericesc este dată și de faptul că adesea, prin epoci, metoda ei dialogală – sub forma întrebărilor și a răspunsurilor – a fost copiată în planificarea de strategii laice: politice, bancare, publicitare, economice, educaționale etc.

Există apoi și o nevoie catehetică ce poate fi umplută de catehizarea mediatică prin intermediul posturilor de radio și televiziune ori a internetului cu caracter religios, care, în spațiul informațional actual, adesea abundent-dezumanizant, vine să aducă împlinirea unor nevoi de cunoaștere religioasă firești. Părintele Constantin Necula atrage atenția, pe bună dreptate, că procesul de catehizare nu se face „prin simpla și mediocra apariție TV sau în paginile unor ziare, reviste sau website-uri”².

Dintre toate categoriile de vârstă, adulții sunt singurii care întrunesc în același timp calitatea de obiect, dar și pe cea de subiect în actul catehetic; rolul instructiv-formator jucat de către omul matur activ (în familie, comunitatea restrânsă sau societate) va fi afectat în bine sau în rău tocmai de felul în care pregătirea sa prealabilă a fost însușită, dacă este una mai mult sau mai puțin împlinită și corect orientată. Acesta este motivul pentru care atenția acordată transmiterii *Cuvântului lui Dumnezeu* în rândul adulților trebuie să fie specială, continuă, cu reglaje fin acordate în funcție de mediu, gen și vârstă sau de alte particularități.

Importanța istorică a catehezei

Istoria ne arată în mod elocvent măiestria de care a dat dovadă Biserica în numeroase împrejurări, în care a știut să transforme situații neprielnice în oportunități misionare impresionante.

Potențialul catehezei a fost înțeles cel mai bine de către Sfântul Împărat Constantin cel Mare, dar există un exemplu de luat în seamă chiar în spațiul nostru istoriografic, referindu-ne aici la voievodul Neagoe Basarab; domnitorul

¹ Pr. Conf. Dr. Constantin Necula, *Propovăduire și educație socială*, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 6.

² *Ibidem*, p. 234.

de secol XVI a înțeles la timpul său că, fără o cateheză adecvată, societatea nu se poate schimba după chipul lui Hristos, iar civilizația umană nu poate progresa și înainta pe calea desăvârșirii și a *mai binelui*³.

Istoria bisericească ne mai arată că epocile de înflorire duhovnicească sunt perioadele în care misiunea catehetică a avut un avânt deosebit, iar învățăturile de credință au pătruns atât individual, în conștiințele personale, cât și în extinderea corpului social-comunitar, cel puțin la un nivel minim necesar⁴.

În fond, umanitatea este tributară lucrării Bisericii pe multiple planuri, iar acest argument valorizează inclusiv comunicarea catehetică. De pildă, grație ei, există actualmente o toleranță culturală în spațiul unora dintre cele mai importante state moderne, iar întrepătrunderile adânci pe care creștinismul le are cu filosofia occidentală (din care derivă modul de gândire laic, chiar și cel comun), mai cu seamă cu cea est-europeană, a dat răspunsuri capitale în situații critice (amintim efortul de recuperare istorică a unora dintre efectele dramatice pe care al Doilea Război Mondial le-a provocat sau atitudinea și comportamentele permissive în fața migrației recente a refugiaților musulmani din Orientul Mijlociu).

Continuarea lucrării lui Hristos în epoca (post)modernă

În Noul Testament, cuvântul „catehein” (cateheză) este întâlnit cu sensul de învățare sau instruire în Legea lui Dumnezeu (*FA* 18, 25; *Rm* 2, 18; *Ga* 6, 6). Din acest punct de vedere, un text patristic clasic în definirea/redefinirea ritmului misionar al Bisericii este *Epistola către Diognet*. Aceasta consemnează: „...nu li s-a dat creștinilor învățătura ca o născocire pământească, nici creștinii nu pretind că păzesc cu atâta grijă o învățătură trecătoare, nici nu li s-a încredințat rânduiala unor taine omenești, ci, cu adevărat, Însuși Atotputernicul, Atoateziditorul și nevăzutul Dumnezeu, El Însuși, din Ceruri, a așezat în oameni și a întărit în inimile lor adevărul și cuvântul Cel Sfânt și mai presus de înțelegere (...). L-a trimis nu oarecum ar putea gândi unul dintre oameni, spre a înspăimânta, spre a îngrozi. Nicidecum! L-a trimis cu bunătate și blândețe, cum trimite un Rege pe Fiul Său, L-a trimis ca Dumnezeu, L-a trimis ca la oameni, L-a trimis ca să mântuie, ca să convingă, nu să silească; că Dumnezeu nu silește. L-a trimis ca să cheme, nu ca să alunge; L-a trimis ca să iubească, nu ca să judece (*In* 3, 17)”.

Remarcăm, așadar, că una dintre posibilele „pietre din cap de unghi” ale misiunii Mântuitorului nostru Iisus Hristos poate fi cea catehetică, de chemare la Împărăția Cerurilor a tuturor.

³ Teofan Savu, „Tinerii, prioritate misionară a Bisericii”, în *Biserica în misiune. Patriarhia Română la ceas aniversar*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 413.

⁴ *Ibidem*.

În sensul evaluării *fericirilor* și *nefericirilor* omului nou, observăm că economia de valori și echilibrul existențial sunt, în linii mari, constante, deși există tendințe tot mai vizibile de perturbare și destabilizare. De aici, devine ușor de înțeles că și mijloacele prin care una se menține (fericirea), iar alta se remediază (nefericirea) pot fi și ele translatate, iar printre primele, ca importanță (în mănăstire și rod), se dovedește a fi cateheza. Modelul hristic, adesea „amenințat” de ostilitățile modernității, își revendică prezența în rândul terapiilor secolului al XXI-lea, marcat de cele mai numeroase și virulente maladii sociale din întreaga istorie a umanității.

Ceea ce suscită o analiză minuțioasă ține de capacitatea de adaptare, de forma în care Noul Testament poate fi astăzi înțeles de către marea masă. Din acest punct de vedere, apreciem că riscul izolării prin limbaj este unul semnificativ, iar pentru a se evita un astfel de pericol, este necesară o cercetare amplă a condiționării mecanismelor de absorbție (recepție) a mesajului Bisericii. În fond, nu credem că esența ideii de mântuire este cea deranjantă pentru necredincioși (sau pentru preținși credincioși), ci forma în care este adusă în planul conștiinței, ceea ce provoacă reținere sau chiar refuz din partea acestora.

Folosindu-ne de metodele pastorale consacrate, dificultățile în realizarea unei bune catehizări sunt prezente la tot pasul, mai ales în zonele intens urbanizate; aici, comportamentele sunt în mod semnificativ marcate de influențele tehnologice, la care se adaugă și ideologiile transformatoare. Datorită globalizării nediferențiate cultural, noile curente sunt cu ușurință importate din medii pronunțat secularizate, răvășind minți și suflete, modificând în profunzime ființa. Mai avem și o criză a instituțiilor, o problemă de organizare politică în multe dintre statele lumii, ceea ce, prin efect social, se va repercuta și asupra Bisericii.

Suntem martori la creșterea ratelor pe care alcoolismul, toxicomania, depresia, suicidul și altele asemenea le înregistrează, chiar printre națiunile ortodoxe. Evoluția lor a provocat deja răni adânci în societate, iar științele psiho-medicale nu reușesc de unele singure a le preveni, controla sau vindeca, solicitând în mod deschis sprijinul Bisericii.

Din aceste motive, a transmite Învațăturile lui Hristos în această epocă post-modernă nu mai poate fi doar o chestiune de preluare de modele pastorale, ci este vorba și de inventivitate, de adaptare la mișcarea psiho-socială actuală.

Realități ale Ortodoxiei în societatea românească actuală

În diferite biserici, formarea religioasă, catehizarea adulților este de obicei calculată pe hârtie drept îndeplinită și, din acest motiv, se poate ajunge a se lucra cu aceștia numai în cadrul unor proiecte care dau bine în poze.

Realitatea misionară concretă a Ortodoxiei românești este caracterizată și de o lipsă de cunoaștere a elementelor fundamentale ale credinței creștine, ceea ce face ca cei ce cred, credincioșii noștri, să fie văzuți de către alte culte și religii ca fiind superficiali, influențabili și, drept urmare, ușor de atras către o mentalitate sau chiar către o credință alternativă (aspecte pe care, din păcate, realitatea le confirmă în suficiente cazuri).

Timpul prezent în care își desfășoară și Biserica activitatea este marcat de nevoia de acuratețe, de educație și de cunoștințe religioase, căci trăim într-o lume a informației, într-o societate a cunoașterii, în care lipsa de ghidare, de formare și de informare spirituală duce la deformare și manipulare⁵.

Mare parte dintre adulții zilelor noastre nu se simt „hrăniți” de credința pe care au primit-o drept moștenire, nu fac legătura între aceasta și viața lor prezentă și nu cred că le-ar putea aduce răspuns la întrebările cotidiene sau vreo consolare așteptărilor pe care le au. Din această cauză, se impune ca o eventuală cateheză să nu constituie doar un prilej de reflecție, ci și unul de experiență creștină. Credincioșii, confrunțați cu tumultul vieții, au nevoie ca, pe lângă transmiterea cunoștințelor, să li se ofere soluții pentru viață. Nevoia catehetică nu poate fi saturată doar de ora de religie și nici de programele mediatice religioase (destul de numeroase, ce-i drept) ori numai de proiectele catehetice parohiale, care pot fi afectate de inconsecvență și lipsa bunei planificări. Așa încât credem că trebuie demarat un *Proiect național de cateheză*, care să se adreseze tuturor categoriilor de enoriași⁶.

Un sondaj „de admitere” efectuat în anul 2005 la Sibiu arăta că 80% dintre cei înscriși la „a doua facultate” veniseră la o specializare teologică ortodoxă în primul rând din lipsa unor spații propice de *culturalizare* „în Hristos”. Dintre admitanți, doar 7% erau motivați de dorința de a îmbrățișa cariera preoțească, iar 28% erau femei care căutau pentru propria existență aprofundări de sens în teologie.

Modernitatea, cu elementele mai noi sau mai vechi, dar exacerbate, pe care le aduce cu sine, este ca o sabie cu două tăișuri: pe de o parte, *facilul, instantul, lipsa de sațietate* (consumerismul, în final) sunt posibile și la îndemână pentru cea mai mare parte a confrăților noștri, iar pe de altă parte, profunzimea și capacitatea de înțelegere a vieții – plecând de la bucuriile cotidiene, familiale și comunitare – devin rarissime, chiar marginalizante pentru cei care se încumetă a le însuși. Această adevărată criză, de credință, mai întâi, și existențială, mai apoi, nu este străină de lacunele vieții religioase în ansamblu; probabil o parte dintre culpele

⁵ Pr. Dr. Constantin Necula, *Pastorația Bisericii în vremuri de criză*, Editura Agnos, Sibiu, 2012, p. 26.

⁶ *Ibidem*.

care au provocat acest rezultat se află și în răspunderea Bisericii. Credem că doar observarea și criticarea declinului moral-social nu sunt suficiente, iar reacția la un anumit fenomen (tardivă, așa cum adeseori se întâmplă) ar trebui înlocuită cu prevederea și preîntâmpinarea lui. Desigur, forța Bisericii este Cuvântul, iar componenta acțională a acestuia nu ar trebui să fie ignorată de către enoriașii noștri. Dar pentru a vedea astfel lucrurile, este necesară transformarea gândului bun în faptă echivalentă. Aceasta este o chestiune de educație religioasă, drept pentru care se pune problema capacității de atragere și convingere a omului modern către și cu valorile reale ale Ortodoxiei din partea clerului (pentru că este fără rost și chiar incorect a da vina pe turmă, atunci când aceasta se pierde pe cărări primejdioase).

Lumea de astăzi, deschisă spre comunicare într-un mod nemaiîntâlnit

„Totul este comunicare” – această afirmație a fost postulată în cadrul *Scolii de la Palo Alto*, mișcare culturală și academică axată pe științele comunicării, în urmă cu aproximativ 70 de ani. Deși ulterior contestați de către unii filosofi sociali, reprezentanții acestui curent modern extrag câteva principii recunoscute ca *axiome ale comunicării*⁷. Parafrazându-le, reținem că, având loc atât în plan digital, cât și analogic, comunicarea este inevitabilă și presupune procese de ajustare și acomodare permanente. Mai notăm și că, în cadrul acestui curent de gândire, comunicarea este considerată drept un fenomen social integrat, ceea ce presupune interacțiune continuă.

Fără a ne erija în susținători necondiționați ai acestui curent sociologic, trebuie să apreciem importanța elementului integrativ al actului comunicării pe care Școala de la Palo Alto îl susține. Aceasta ne spune, dacă mai era nevoie, că este neproductiv a formaliza excesiv expresia și a o impune ca atare, fără să ții seama de context. După mai bine de jumătate de veac de la momentul lansării celebrei afirmații, văzută ca hazardantă în acele timpuri, „totul” a devenit cu adevărat și în mod vizibil comunicare sau, altfel spus, comunicarea este atașată oricărei acțiuni umane într-un mod cât se poate de explicit.

Faptul că am ajuns deja să trăim virtual (a se vedea înțelesul și încărcătura semiotică a noțiunii de *avatar* în contextul noilor forme de interacțiune digitală) ar trebui să ne pună pe gânduri, pentru a nu ajunge să avem o viață de tip surrogat în defavoarea celei reale. Viteza cu care se comunică, multitudinea tipologiilor de comunicatori și mesaje, abundența lor, insinuarea tehnologiilor în cele mai intime cadre și momente sufletești ale omului sunt doar câteva dintre caracteristicile

⁷ V. Tran, I. Stănciugelu, *Teoria comunicării*, Editura Comunicare.ro, București, 2003, pp. 55-60.

prezente pe care le putem constata și cu care trebuie să operăm, chiar și în plan religios.

Cunoașterea realistă a omului de astăzi, cu adevărata sa față, mereu activ într-una sau în ambele ipostaze ale comunicării (emitent sau/și receptor), ne va ajuta să ajustăm mesajul biblic la nevoile și la noul său stil de viață. Privind omul în totalitatea lui, gândim educația religioasă ortodoxă ca indispensabilă procesului formării depline pentru viața de aici și de dincolo⁸.

De ce este nevoie acum de o mai mare atenție dată catehizării adulților?

„Punctul de plecare al educației creștine este acesta: perfecțiunea nu e cu putință, e posibilă totuși perfecționarea. A face deci din poporul nostru un popor de sfinți, asta nu stă în cadrul firii omenești. Să-l apropiem însă de învățăturile Evangheliei, asta se poate oricând”⁹.

Contextul catehetic contemporan nu este unul încurajator, excesiv mai bun, dar nici cu mult mai rău decât al altor secole (păstrând proporțiile), ci cu o specificitate care cere un răspuns și strategii adecvate și specializate. Apariția școlilor catehetice ortodoxe a fost determinată de un context misionar important, dominat de agresivitatea misionară proprie iudaismului și păgânismului, care a cerut o contrapondere creștină urgentă¹⁰.

Misiunea bisericească în lumea contemporană trebuie să pornească de la schimbarea unor mentalități actualmente depășite, eronate sau deformatate; or, acest lucru presupune o adevărată *operă educațională*, un demers învățătoresc major, iar singurul instrument viabil rămâne cateheza; este adevărat, cu ajustările de context modern, cu utilizarea celor mai noi mijloace de comunicare în masă, cu utilizarea strategiilor de abordare interpersonale moderne, dar cu credința autentică a Sfinților Părinți¹¹.

Biserica Ortodoxă Română nu are finalizat un posibil *plan de catehizare* și nu facem această mențiune numai în raport cu adulții. Pentru că, deși la nivelul vârstelor copilăriei și adolescenței, pastorala catehumenală începe în mare parte cu orele de religie (văzute ca *nuclee de învățare în Hristos*), acestea se constituie în același timp și în prilejuri de sminteală, de abatere și chiar îndepărtare de viața

⁸ Pr. Dr. Constantin Năclad, *Educația religioasă în cadrul slujirii proțești*, Editura Trinitas, Iași, 2007, p. 45.

⁹ Simion Mehedinți, *Apropierea de Iisus prin Biserica noastră prin alegerea educatorilor*, Atelierele grafice Socec&Co. S.A., București, 1935, p. 27.

¹⁰ Jean, Nicolae, „Cuvânt misionar pentru o astfel de cateheză”, în *Inter*, I, 1-2/2007, p. 165.

¹¹ *** , *Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, p. 47.

religioasă, ceea ce presupune un efort ulterior de redresare, de *repunere pe cale* a celui devenit tânăr și adult matur.

Explicarea învățaturii de credință, a simbolisticii ritualului religios și a principiilor morale este cheia pentru ca religiozitatea contemporană să crească, să se aprofundeze și să se debaraseze totodată de înțelegerea greșită asupra religiei și a lui Dumnezeu¹².

Jumătatea de veac de comunism parcursă de neamul românesc, corelată cu insuficienta misiune educațională din ultimii 30 de ani, face necesară cateheza mai mult ca niciodată. Este drept, în prezent Biserica are un aliat în ora de religie din programa școlară, dar acest suport este insuficient pentru a păstori cu succes întregul unei comunități religioase; pentru că, analizând starea religiozității din perspectiva structurării populației, este evident că există categorii care nu au avut parte nici măcar de această minimă instrucție catehetică¹³.

Revenirea îngrijorătoare a unor obiceiuri păgâne în societate, precum vrăjitoria, dependența de horoscop ori numeroasele *păcate* pe care le relevă zilnic mass-media ne arată nevoia unei schimbări profunde de mentalitate; aceasta se poate face, în primul rând, prin educație religioasă, prin intermediul catehezei, a orei de religie, a educației familiale și parohiale, toate unite și colaborând spre mai binele omului și vestirea cu putere a *Evangheliei mântuirii*. Menirea Bisericii în ceea ce privește actul educativ, după cum s-a putut observa până acum, este să se implice plenar și direct în formarea viitorilor creștini ai ei¹⁴.

Pentru că avem de a face cu o serie de comunități ortodoxe tot mai informate asupra celor ale lumii și mai deformate asupra realității Împărăției Cerurilor¹⁵, este nevoie de cunoașterea clară a *învățăturii de credință*. Pe de altă parte, Biserica are nevoie de credincioși atașați de Biserică. Peste acestea, însă, există responsabilitatea față de credința înaintașilor, față de puritatea ei, dar și față de felul în care știm să o transmitem urmașilor, pentru a nu o dărui deformată.

Știm că, în majoritatea lor, reacțiile (transformările) chimice sunt însoțite de o creștere semnificativă a agitației atomilor și moleculelor care compun materia și, în multe cazuri, de mari degajări de temperatură sau chiar de explozii. Deși analogia poate părea exagerată, la o atentă observare constatăm că lucrurile stau în mod asemănător și în plan social-uman. Sigur că, în cazul omului, nu doar materia este implicată, dar și mentalul se supune într-o anumită măsură aceluiași

¹² Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Gordon, *Catehetica – curs pentru anul al III-lea de studii*, Teologie Pastorală, București, 2001, p. 51.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Pr. Dr. Constantin Năclad, *op. cit.*, p. 47.

¹⁵ Pr. Conf. Dr. Constantin Necula, *Propovăduire și educație socială*, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 250.

model de interacțiune, cu aceleași efecte directe sau colaterale. Cu adevărat problematic pentru timpurile noastre este faptul că *reacțiile* sunt prea dense, intense, înșiruite în cascadă și intrate pe un drum fără popasuri, fără momente de repaus, meditație și contemplație. Din aceste motive, axul primordial la care ființa ar trebui să se raporteze devine dificil de reperat, Dumnezeu nu mai primește timpul necesar din partea noastră pentru a ne putea îndumnezei.

Ieșirea omului din „propria piele” nu este ușor de recuperat, revenirea la matca sa originară, așa cum este creată de Dumnezeu, se anunță a fi dificilă; a se extrage din acest ritm social presupune o energie și un efort de voință pe care puțini dintre semenii noștri le au. De aceea este nevoie de sprijin, de pastorație, de îndrumare duhovnicească și, mai întâi de toate, de cateheză. În acest plan social agitat peste măsură trebuie să se facă loc pentru transmiterea și primirea lui Hristos. „În mod constant, societatea tinerilor și a maturilor ne interpelează, ca preoți și credincioși ai Bisericii, cerându-ne «explicarea», forma cea mai simplă a pedagogiei creștine”¹⁶.

Educația religioasă ortodoxă nu a fost o activitate auxiliară Bisericii, ci încă de la începutul Ei a constituit temelia pe care s-a construit caracterul creștinului, membru al Împărăției lui Dumnezeu¹⁷.

Poate că este momentul ca mijloacele pastorale și căile obișnuite pe care Biserica le are bătătorite de milenii să fie reevaluate și vitalizate, pentru că nu este vorba despre un timp oarecare, ci despre unul devenit imperativ. În acest context, chiar dacă suferă de o anumită rezistență la transformare, adulții ar trebui tratați în mod energic cu maximă atenție și precauție, din mai multe motive:

- a) timpul lor este afectat și „scurtat” cel mai mult de tensiunile sociale cotidiene;
- b) ei sunt cei care pot aproba sau dezaproba educația extra-familială primită de copiii lor, chiar și pe cea religioasă, încurajând-o sau inhibând-o;
- c) ei pot iniția și susține schimbări de perspectivă pentru membrii familiei și comunității proxime;
- d) odată împlinită formarea lor existențială, aceasta se va replica și amplifica de la o generație la următoarea în formă corectă sau greșită, însoțită sau nu de prezența lui Hristos.

În final, fără a se constitui neapărat într-o concluzie, am spune că Biserica ar trebui să gândească și să deschidă un parteneriat cu întreaga diversitate a adulților, indiferent cât de departe sunt aceștia de zidurile lăcașelor de cult la un moment dat. Pentru că cetatea nu va putea fi cucerită decât atunci când bucuria mântuirii va acoperi murmurul din ce în ce mai extins al necredinței.

¹⁶ *Ibidem*, p. 8.

¹⁷ Pr. Dr. Constantin Năclad, *op. cit.*, p. 43.

AUTORI

1. **Drd. Vegheș ALEXIE**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: alexie.vegheș@ulbsibiu.ro.

2. **Drd. Alexandru COCETOV**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale Interdisciplinare a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad; e-mail: alexandru@crestin.md.

3. **Pr. Iustin Marius STÎNGĂ**, masterand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: mariusiustin.stinga@ulbsibiu.ro.

4. **Drd. Ion Alexandru MIZGAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: iamizgan@yahoo.com.

5. **Drd. Alin-Florin CIOTEA**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale Interdisciplinare a Facultății de Teologie „Ilarion V. Felea” din Arad, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad; e-mail: alinciotea@yahoo.com.

6. **Pr. Drd. Ioan-Remus RĂSVAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: remusrasvan@yahoo.com.

7. **Pr. Drd. Aurelian CÎRSTEA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: aurelian.cirstea@ulbsibiu.ro.

8. **Drd. Marios CHOUDARY**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: marios.choudary@gmail.com.

9. **Drd. Ștefan POPA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: stefanp.popa@ulbsibiu.ro.

10. **Diac. Drd. Bogdan HOSU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: b.hosu@ymail.com.

11. **Drd. Ionela-Delia RĂDULESCU (DELCĂ)**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: delia.radulescu@ulbsibiu.ro.

12. **Paul ARANYOȘI**, masterand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: paul.aranyosi@ulbsibiu.ro.

13. **Drd. Nicolae-Sebastian MOȘOIU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: sebastianmosoiu@yahoo.ro.

14. **Drd. Mihaela BRÂNZĂ**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale de Teologie „Isidor Todoran” din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca; e-mail: mihaelabranza@yahoo.co.uk.

15. **Pr. Drd. Mihail SIMINCIUC**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: msiminciuc@gmail.com.

